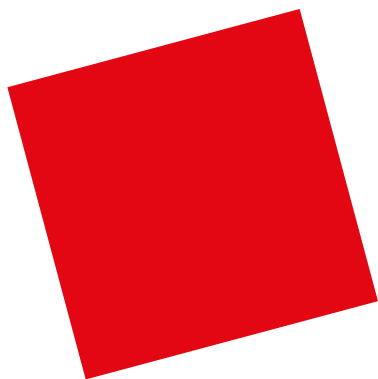


RATIONES

Franco Chiereghin

Il Grande Oltre

Il cammino di pensiero aperto da
Yājñavalkya e da Naciketas nelle
Upaniṣad



PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardivino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews) Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuzzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Prima edizione 2019, Padova University Press

Titolo originale *Il grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*

© 2019 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-176-8



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License (CC BY-NC-ND)
(<https://creativecommons.org/licenses/>)

IL GRANDE OLTRE.

**Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya
e da Naciketas nelle Upaniṣad**

Franco Chiareghin

*A mio fratello Sergio
che ha dedicato la sua vita alla musica
l'eco della musica dei pensieri più antichi dell'umanità*

Indice

<i>Premessa</i>	13
-----------------	----

Parte I

Le dinamiche originarie del pensiero in alcuni testi anteriori alle Upaniṣad

<i>Capitolo I. Al di là dell'origine di ogni dualismo</i>	19
1. Introduzione	19
2. Analisi dell'inno Ṛgveda X, 129	22
3. L'emergere dell'Uno	26
4. La matrice ardente del pensiero	28
5. L'infinità del pensiero	29
6. Il pensiero poetante e il mondo della dualità	33
<i>Capitolo II. Le condizioni della pensabilità dell'Origine</i>	39
1. Intermezzo sull'autoimmolazione del dio	39
2. Analisi dell'inno Ṛgveda X, 81. I poeti	42
3. Il sacrificio come "accrescimento"	46
4. Analisi dell'inno Ṛgveda X, 90. La struttura speculativa del sacrificio originario	49
5. Un esempio greco	55
6. La supremazia del pensiero sulla Morte e la sua interiorizzazione	57
7. L'essenza del sacrificio	66
8. Le dinamiche del pensiero	73

Parte II

Yājñavalkya

<i>Capitolo I. Amore umano e amore cosmico</i>	77
1. Introduzione	77
2. La triplice via d'accesso a Brahman	78
3. Yājñavalkya e Maitreyī: il senso dell'amore	82
4. Morte e trasfigurazione del rapporto amoroso	86
5. La dottrina del miele del quinto brāhmaṇa	90
<i>Capitolo II. L'esame preliminare alla grande disputa</i>	97
1. Introduzione	97
2. Itinerari di liberazione	99

3. La morte e la parola	101
3.1. La Prima Parola	104
3.2. L'esperienza del pensiero nella sillaba sacra	110
3.3. La rinuncia come dono	113
3.4. Il superamento della Morte nel sacrificio	115
4. Tempo e dominio sul tempo	116
4.1. Operazioni assoggettate al tempo e azioni perfette	118
4.2. Affinità di struttura tra vedere e sacrificare	120
5. La liberazione dalla molteplicità	123
5.1. Prāṇa come puro atto oltre il molteplice	127
5.2. Respiro finito e principio infinito di vita	128
5.3. Il respiro infinito e l'ignoto	129
5.4. Il doppio volto dell'ignoto	131
6. La liberazione come ascesa	134
6.1. Il silenzio custode del sapere totale	135
6.2. La mente quale porta del mondo celeste	137
7. Le conquiste della liberazione	140
<i>Capitolo III. La grande disputa</i>	143
1. Introduzione	143
2. La gnoseologia di Yājñavalkya	143
3. Il Vento come universale concreto	151
4. L'inoggettività del Principio	151
5. Il sacrificio interiore e il paradosso della rinuncia totale	154
6. Gārgī e i limiti del domandare	157
6.1. Il sacrificio e la tessitura	158
6.2. L'insegnamento di Platone	160
7. Al di là di immanenza e trascendenza	165
8. Ancora Gārgī e la saggezza del limite	168
9. Il rischio mortale della presunzione di sapere	172
<i>Capitolo IV. Trascendenza e manifestazione</i>	177
1. Critica e superamento della tradizione	177
2. Il fondamento dello spazio aperto tra l'indicibile e il dicibile	178
2.1. Al di là del bene e del male	182
2.2. La verità come manifestazione di Brahman	182
2.3. L'apertura dell'udito sull'infinito	183
2.4. Liberazione e beatitudine	184
2.5. Il cuore come pulsazione vitale dell'universo	185
2.6. L'unitarietà delle manifestazioni di Brahman	187
2.7. La via alla pace	188
<i>Capitolo V. Le vie di accesso all'Origine</i>	191
1. La legittimità della domanda su che cos'è Ātman	191
1.1. Il sonno come approssimazione alla conoscenza non dualistica	193
1.2. Elogio del sonno e dei sogni	194

1.3. La divina regalità del sonno senza sogni	197
1.4. Coscienza e consapevolezza	199
1.5. L'esperienza unitiva dell'amore al di là del desiderio, della paura, del male e del dolore	202
1.6. Il sovvertimento della coscienza dualistica e l'autotrasparenza della consapevolezza indivisa	204
1.7. La paura di Yājñavalkya	208
1.8. L'antropologia non dualistica di Yājñavalkya	209
1.9. La liberazione dal desiderio e le sue emozioni fondamentali	213
1.10. L'unificazione di vita e dottrina in Yājñavalkya	215
2. L'accesso all'Origine dischiuso dall'insegnamento di Yājñavalkya	220
2.1. Autodominio, dono, compassione	222
 Parte III Naciketas 	
<i>Capitolo I. La forza inerme di Naciketas: il domandare</i>	229
1. L'amore filiale e il dono integrale di sé	229
1.1. Le condizioni dell'iniziazione di Naciketas sotto la guida della Morte	233
1.2. Il desiderio come matrice delle grazie chieste da Naciketas	237
1.3. Il superamento dell'orizzonte del desiderio	241
<i>Capitolo II. Naciketas è un tempio aperto sulla trascendenza interiore del Principio</i>	245
1. Il primato del bene sul piacere e della rinuncia sul desiderio	245
1.1. Naciketas è un tempio aperto su Brahman	248
1.2. Il segreto della Morte svelato	251
1.3. Il "lasciar essere" l'opera del dio come attività suprema	253
1.4. Il mito del carro alato	256
<i>Capitolo III. La molteplicità redenta dall'amore</i>	259
1. La molteplicità che s'inabissa nel nulla	259
1.1. La molteplicità salvata	262
1.2. La trascendenza interiore come fonte della beatitudine.	
Un esempio platonico	265
2. Dal terrore all'amore che libera	266
2.1. La parola originaria dell'intelligenza che ama	268
3. Osservazioni conclusive	270
<i>Conclusione</i>	275
<i>Appendice. Ciò che disse il tuono: Prajāpati e T. S. Eliot</i>	283
1. Ciò che ha da dire Prajāpati al nostro mondo	283
2. La redenzione possibile	290
Bibliografia	299
Indice degli Autori	305

Premessa

In questo mio ultimo scorcio di vita devo confessare il profondo rammarico di essermi dedicato allo studio dello hindūismo antico solo da poco più di una decina d'anni. Uno studio che si è accompagnato alla crescente consapevolezza dei miei limiti nell'apprendimento del sanscrito vedico e classico e della quantità di esperienze cui sono costretto a rinunciare, in primo luogo quella di non potermi recare in India, "sul campo", per le inevitabili limitazioni dell'età avanzata. Difficile trovare una condizione più precaria per affrontare i testi sacri della tradizione indoaria e per offrire un qualche contributo alla loro interpretazione. Tuttavia vorrei mettere al servizio di quei testi alcuni strumenti che appartengono a un ambito di competenze molto circoscritto, quello dell'analisi delle dinamiche del pensiero con cui ho cercato di familiarizzarmi dedicandomi allo studio del pensiero occidentale. La mia speranza è di potere trovare così un punto di accesso al patrimonio dottrinale della civiltà indoaria che ha venerato fin da principio il pensiero e la conoscenza come il bene supremo. Se mi riuscisse di realizzare almeno in parte questa speranza, allora il rammarico di essermi accostato così tardi agli immensi tesori presenti in quella tradizione sarebbe mitigato dalla certezza che essi non avrebbero potuto risplendere, ora, ai miei occhi con tanta luce se non mi fossi calato prima interamente nel mondo greco e nello studio delle pietre miliari che segnano lo sviluppo del pensiero occidentale.

Per tentare di portare alla luce le dinamiche presenti nel pensiero delle origini indoarie, mi sono appoggiato principalmente a due celebri figure di brahmani upaniṣadici, Yājñavalkya e Naciketas, le cui vicende umane e dottrinali sono, per certi aspetti, complementari e si stagliano come centrali, rispettivamente, in quella che è forse la più antica delle Upaniṣad, la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, e nella Kaṭha Upaniṣad. Per evitare il più possibile che il tentativo d'interpretazione fosse minato irrimediabilmente alla radice dalle mie lacune, ho cercato da un lato il sostegno di eminenti studiosi dei temi affrontati, dall'altro di attenermi al territorio estremamente circoscritto dei modi in cui si articola il pensiero in quelle antiche testimonianze. E questo indipendentemente dal fatto che i pensieri presi in considerazione siano quelli che godono di più autorevolezza, siano

i più accreditati dalla tradizione o i più condivisi. Per me è sufficiente che un certo modo di organizzarsi del pensiero si sia presentato anche una volta sola, perché esso meriti di essere riguardato comunque col più profondo rispetto interpretativo: anche in un solo verso o tra le pieghe di più ampi discorsi narrativi possono emergere d'un tratto strutture logico-speculative la cui profondità e radicalità ha del miracoloso.

Mi è difficile trovare le parole adatte a esprimere la mia gratitudine ad Antonio Rigopoulos che con la sua straordinaria competenza ha indirizzato fin da principio la mia ricerca e che con tanta cura e pazienza ne ha letto la redazione definitiva. Vale appena aggiungere che unicamente mia è la responsabilità per quanto d'inadeguato ai temi affrontati possa essere presente nel testo e non corrisponda col dovuto rigore a tanta generosità e fiducia.

Il mio ringraziamento più vivo va, inoltre, a Selene Mezzalana che con grande intelligenza e dedizione ha letto, suggerito correzioni e preparato il testo per la stampa. Senza il suo aiuto questo libro non avrebbe mai visto la luce.

Un particolare ringraziamento a Francesca Moro per la cura e la tempestività con cui ha preparato le bozze di stampa e, soprattutto, per la paziente intelligenza con cui mi ha guidato nel lavoro di correzione.

Da ultimo, ma non ultimo, un grazie a Luca Illetterati: a complemento di un ininterrotto dialogo speculativo, egli ha sempre saputo trovare per i miei lavori gli esiti editoriali più adatti, testimoniando anche in questo il dono inestimabile della sua amicizia.

Il testo è dedicato a mio fratello Sergio. Mi è caro aggiungere il riconoscimento delle correnti sotterranee che, spesso a mia insaputa, hanno guidato le mie esperienze di pensiero e che stanno emergendo in piena luce solo ora. Mio padre, Mario, è stato durevolmente innamorato della tradizione hindūista; le Upaniṣad e il Mahābhārata erano le sue letture preferite; è stato in corrispondenza con Giuseppe Tucci, il patriarca degli indologi non solo italiani, e ancora in tarda età chiedeva a Rosella, allora mia fidanzata e poi mia moglie, di fargli delle ricerche di sanscrito nelle biblioteche ambrosiane. Quando eravamo bambini, nei tre ultimi, orribili anni della seconda guerra mondiale, il premio migliore che potevamo avere da nostro padre era la lettura al lume di candela, dopo l'avara cena, dei suoi riassunti dal Mahābhārata¹.

Anni dopo, quando maturò la mia dedizione alla filosofia, essa si sviluppò in modo del tutto dimentico di quelle letture d'un tempo. Ma ora che sono giunto anch'io al limitare dell'esistenza, ho sentito il bisogno di ripercorrere il cammino delle grandi tradizioni religiose dell'umanità e, giunto all'oceano sconfinato dell'antico mondo indoario, mi sono perso in esso e ormai sono certo che non

¹ Li avrebbe pubblicati molti anni più tardi in una riduzione per ragazzi (*Eroi e dei dell'Himalaya*, 1965, Torino: SEI).

ne uscirò più fino alla fine. Sono grato quindi a mio padre anche per il singolare senso di compimento che egli continua a dare alla mia vita ogni volta che, aprendo i testi sacri dello hindūismo presenti nella sua biblioteca, ritrovo tra le pagine i fogli di quaderno, scritti con la sua minuta e precisa grafia. In essi egli commenta le gesta di Bhīma, figlio del Vento, quelle dell'invincibile Arjuna e la terribile carneficina tra i Kaurava e i Pāṇḍava per il "possesso del mondo", gesta che incantavano la mia mente di bambino e avevano il potere di farle dimenticare, per qualche istante, gli spaventi e l'orrore per la carneficina che si compiva allora quotidianamente nel mondo attorno a noi.

Parte I

Le dinamiche originarie del pensiero in alcuni testi anteriori alle Upaniṣad

Capitolo I

Al di là dell'origine di ogni dualismo

1. Introduzione

Con quali dinamiche si è configurato il pensiero nelle origini più remote della tradizione indoaria? In virtù di quali articolazioni il pensiero si è spinto a concepire l'Origine e, in essa, la propria origine in quanto pensiero? Attraverso quali forme espressive ha saputo differenziare il pensiero dell'Origine, di ciò che è "Primo senza un secondo", da ciò che ha un'esistenza "seconda" e derivata? A queste e ad altre questioni riguardanti i modi e le forme del pensare originario cercherò di rispondere affidandomi alla guida di due grandi e celebri maestri così come essi sono visti all'opera nelle Upaniṣad: l'uno, Yājñavalkya, che ha sviluppato la propria dottrina in un lungo e tormentato arco di vicende esistenziali, l'altro, Naciketas, che in un folgorante dialogo con la Morte arde la propria fanciullezza nel fuoco di una radicale esperienza di pensiero. In entrambi accade qualcosa di decisivo: il sacrificio, questo cuore pulsante della spiritualità indoaria, non è più circoscritto all'ambito delle pratiche culturali esteriori, offerto da un sacrificante e officiato da sacerdoti, ma trova la sua più intensa realizzazione nell'interiorità dell'uomo. È in connessione con questo processo d'interiorizzazione che il pensiero elabora le sue dinamiche più caratteristiche e determinanti.

Prima di affidarci alla guida dei due maestri, è necessario gettare uno sguardo sul retroterra a partire dal quale prende forma questa loro decisiva esperienza. Innanzitutto il sacrificio. Per comprendere il significato e la portata della sua interiorizzazione, occorre richiamare per sommi capi come si configurava la prassi sacrificale prima della rivoluzione upaniṣadica.

È difficile peccare di sopravvalutazione nel rivendicare l'assoluta centralità del sacrificio nella civiltà indoaria. A volte si ha la fortuna d'imbattersi in parole nelle quali è possibile trovare concentrato l'apporto fondamentale che una civiltà ha saputo dare alla storia del mondo. Così accade, ad esempio, per la parola παιδεία, educazione o formazione dell'individuo all'autodominio, che a

ragione è stata assunta come espressiva del nucleo centrale della civiltà greca². Altrettanto accade per lo *ius*, il diritto, grazie al quale la civiltà romana ha saputo estendere la sua influenza ben al di là della sua particolare vicenda storica. Per l'antica civiltà indoaria possiamo contare su un eguale segnatura, perché la parola che ne riassume lo spirito più profondo è *yajña*, sacrificio. Come scrive Sylvan Lévi, per quella civiltà «il sacrificio è l'unica realtà; è al tempo stesso il creatore e la creazione; tutti i fenomeni dell'universo ne sono il semplice riflesso e traggono da esso la loro parvenza di esistenza»³.

Sarebbe temerario presumere di raccogliere in pochi tratti essenziali la straordinaria ricchezza di significati con cui il sacrificio è presente nella storia dello hindūismo⁴. Credo che si rifletta anche sul sacrificio quello che è stato detto dello hindūismo in generale: si tratta «d'un magma incandescente, articolato e complesso, di fasci di tradizioni spesso in dissenso tra loro e in costante riconfigurazione e rinegoziazione nel corso della storia. Ogni rappresentazione statica e unitaria, che per di più non sappia distinguere tra piano ideologico e concreta realtà storica, conduce inevitabilmente a una miscomprensione della millenaria vicenda indiana»⁵.

² Basti ricordare la centralità di questo tema nei grandi studiosi del mondo greco appartenenti alla corrente del cosiddetto neumanesimo tedesco, da Wilamowitz, a Stenzel, a Jaeger e alla monumentale opera di quest'ultimo intitolata, appunto, *Paideia*.

³ S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, Con tre saggi di R. Calasso, Ch. Malamoud e L. Renou, trad. it. di S. D'INTINO, 2009, Milano: Adelphi Edizioni, p. 42 (*La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études-Sciences religieuses); cfr. anche G.U. THITE, *Sacrifice in the Brāhmaṇa Texts*, 1975, Poona: University of Poona.

⁴ Mi si perdonerà l'uso di questa categoria storico-antropologica del tutto inadeguata alla complessità, diversità e ricchezza delle esperienze che essa sottende. Sulla tradizione vedica, sul significato del sacrificio in essa, sul rituale, sulla sua connessione con la grammatica, sul linguaggio vedico è fondamentale tutta l'opera di L. RENOU di cui qui ricordo *L'hindouisme*, 1951, Paris: PUF; L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L'Inde classique: manuel des études indiennes*, II, avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE, 1953, Paris: Imprimerie Nationale; L. RENOU, *Études védiques et paninéennes*, I-II, 1980, 1986, Paris: Imprimerie nationale. Cfr. anche H. HUBERT, M. MAUSS, *Saggio sul sacrificio*, pref. di N. SPINETO, trad. it. di V. MENEGHETTI MINELLI, 2002, Brescia: Morcelliana (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «L'Année sociologique», II, 1899, pp. 29-138); A.B. KEITH, *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (2 voll.), 1925, London: Harvard University Press; K.R. POTDAR, *Sacrifice in the Rgveda*, 1953, Bombay: Baratiya Vidya Bhavan; R.N. DANDEKAR (Ed.), *Śrautakośa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual* (8 voll.), 1962, Poona: Vaidika Samsodhana Mandala; H. AGUILAR, *The Sacrifice in the Rgveda: Doctrinal Aspects*, 1976, Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan; M. BIARDEAU, CH. MALAMAUD, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, 1976, Paris: PUF; CH. MALAMAUD, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a cura di A. COMBA, 1994, Milano: Adelphi (*Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, 1989, Paris: La Découverte); U.M. VESCI, *Heat and Sacrifice in the Vedas*, 1992², Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; R.F. TALBOTT, *Sacred Sacrifice. Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity*, 1995, Eugene, Oregon: Wyf and Stock; S.A. DANGE, *Vedic Sacrifices, Early Nature*, 2000, New Delhi: Aryan Books International; R. GIRARD, *Il sacrificio*, a cura di P. ANTONELLO, trad. it. C. TARDITI, 2004, Milano: Raffaello Cortina (*Le sacrifice*, 2003, Paris: Bibliothèque nationale de France).

⁵ A. RIGOPOULOS, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India. Con la prima traduzione italiana*

A fronte di tanta complessità, fermerò la mia attenzione quasi esclusivamente sulle dinamiche con cui il pensiero ha saputo dominare il crogiuolo di esperienze legate alla pratica sacrificale e ai processi della sua interiorizzazione. In effetti, la meraviglia per la potenza del pensiero domina incontrastata fin dalle testimonianze più antiche. È come se, abbagliati da questo potere, gli antichi veggenti, e quelli che si sono posti sulle loro tracce, si fossero abbandonati al più incontenibile impulso a sperimentare tutte le possibili forme di manifestazione del pensare. È come se la scoperta dei nuovi mondi dischiusi dalla mente, avesse trovato qui modo di celebrare per la prima volta, e in modo a volte parossistico, la propria illimitatezza, spingendosi fino a concepire anche il proprio oltrepassamento, la negazione di sé nel punto stesso in cui il pensiero riconosce la propria infinità. Questo avventurarsi *à corps perdu* su terre incognite fa sì che percorsi imboccati con straordinaria ricchezza di prospettive, sembrino talvolta esaurirsi; salvo poi accorgersi che non si trattava d'inaridimento, ma quasi di un ingrottarsi, di una specie di fenomeno carsico, per cui il flusso di pensiero, nascostamente, continuava il suo corso, per riapparire in superficie magari dopo secoli, a ingrossare e fecondare un nuovo filone di pensiero, nel frattempo divenuto dominante.

Se dovessi portare un esempio (che spero non appaia riduttivo), capace di suggerire nella tradizione filosofica occidentale la presenza di questa funzione polimorfa e insieme archetipica svolta dalle antiche testimonianze della civiltà indoaria, ricorrerei al *Parmenide* di Platone. È stato sostenuto, con iperbole non inverosimile, che tutta la storia della filosofia occidentale è una serie di note in margine alle ipotesi sull'Uno, contenute nella seconda parte del dialogo platonico. Altrettanto, si potrebbe pensare che molta parte dei percorsi di pensiero presenti nelle diverse civiltà che si sono sviluppate a partire dal tronco indoario, siano "note in margine" agli esperimenti che il pensiero ha tentato di compiere nello hinduismo antico, con rigogliosa sovrabbondanza e in ogni direzione possibile. Se qui si porrà l'accento su alcuni di tali percorsi, si avrà comunque sempre riguardo al fatto, elementare e insieme miracoloso, che il "pensiero" vi manifesta le proprie strutture originarie, esponendo le quali la mente ha saputo onorarne la potenza, portandole, per quanto è possibile, a *vāc*, alla parola.

Come si è detto, la più radicale di queste esperienze di pensiero è quella che, nell'antico più antico, ha concepito forme, significati ed essenza del sacrificio quale atto costitutivo sia della natura del Principio dell'universo sia dell'universo stesso e, in esso, della natura dell'uomo. Cercherò di enucleare le linee diret-

del "Canto sul Maestro", 2009, Roma: Carocci Editore, p. 211; «questa tendenza a procedere per accumulazione, per successive (e spesso confuse!) "stratificazioni di senso" e non per soppressione/eliminazione di precedenti universi simbolici, è ciò che determina la complessità e al tempo stesso l'iridescente fascino del quadro indiano» (ivi, p. 96); cfr. D. ARNOLD, *Buddhists, Brahmins, and Belief. Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, 2008, Dehli: Motilal Banarsidass Publishers.

trici di tale esperienza di pensiero facendole risaltare sullo sfondo dell'analisi di tre inni vedici⁶ e di alcuni testi affini, i quali mi sembrano approssimarsi più di altre testimonianze alle fonti più pure ed essenziali del pensiero delle origini. Credo che dal loro esame possa emergere con sufficiente limpidezza la trama concettuale che sta alla base dell'esperienza sacrificale e che prepara fin da principio il processo della sua interiorizzazione.

2. Analisi dell'inno Ṛgveda X, 129

Il primo testo che esaminerò è uno dei più celebri inni vedici, quello contenuto in Ṛgveda X, 129. Anche se in esso non si parla del sacrificio, l'inno delinea nel modo più radicale (e per più di un aspetto sconcertante) le dinamiche originarie del pensiero, in connessione alle quali il sacrificio va compreso.

Cominciando dagli aspetti apparentemente più esteriori, l'inno si presenta suddiviso in sette strofe ed ha il suo punto di svolta stilistico e concettuale esattamente a metà, dove per la prima volta fa la sua comparsa il pensare poetante dell'uomo. Non è certo casuale che il numero sette organizzi l'articolazione complessiva del componimento poetico, dal momento che, com'è ben noto, nelle culture più diverse il numero sette ha sempre avuto un alto significato sacrale. La svolta a metà componimento è innanzitutto stilistica: mentre nella prima parte, dopo alcune domande iniziali, il pensiero si esprime in forma prevalentemente asseverativa, nella seconda parte esso si concreta, invece, in un fuoco pirotecnico di domande che investono il mondo, gli dei e il Principio stesso dell'universo. Si potrebbe dire che l'assertorietà prevalente nella prima parte è nello stile di un linguaggio che deve parlare del Principio e di ciò che è «in principio», mentre il domandare che domina nella seconda parte e che la conclude, parla il linguaggio dell'uomo ed espone nel domandare tutta la sua indigenza di sapere.

Questa diversità della forma stilistica costituisce un indizio prezioso di come muti anche il contenuto concettuale del testo. Mentre nella seconda parte dell'inno è a tema il mondo della molteplicità, della diversità e delle opposizioni, nella prima parte, invece, il pensiero è volto a rintracciare e a esporre contenuti adeguati a ciò che è Primo in senso assoluto e che si pone quindi anteriormente a ogni dualismo e molteplicità. Il Principio non può coesistere con nulla che gli si opponga e che in qualche modo limiti la sua assolutezza; altrettanto il pensiero deve trovare dei modi espressivi della natura del Principio che non si lascino condizionare da dualismi o da strutture oppositive. Tale intento si esprime pro-

⁶ Si tratta di Ṛgveda X, 129, X 81 e X, 90. Cfr. F. STAAL, *Discovering the Vedas. Origin, Mantras, Rituals, Insights*, 2008, New Delhi: Penguin Books India.

grammaticamente fin dal primo, celeberrimo verso: «Allora non c'era ciò che non è, né ciò che è»⁷. «Allora» significa “in principio” e che in principio valga unicamente la negazione di ciò-che-non-è e di ciò-che-è, mostra come il pensiero, per potersi spingere fino a ciò che si dà “in principio”, deve superare radicalmente l'orizzonte dualistico che pur gli è familiare. E questo può farlo solo se mette subito fuori gioco la coppia di opposti che è capostipite di qualunque altra forma di dualità e di opposizione. Le opposizioni tra morte e immortalità, giorno e notte, quiete e moto, sopra e sotto, dipendono tutte dall'opposizione originaria fra non-essere e essere: nessuna di esse può essere presente «allora», “all'origine”, esse possono venire solo “dopo” ciò che, essendo incondizionatamente Primo, le trascende tutte.

È significativo, infatti, che i primi nomi assunti da quello che sta in prossimità dell'origine siano «Ciò» (*tat*) o «Uno» (*ekam*): «respirava, ma senz'aria, per suo potere autonomo, soltanto Ciò, unico. Oltre a Ciò niente altro esisteva»⁸. Come si vede, la preoccupazione di salvaguardare la natura non relativa ad altro dell'Uno è così forte, che gli antichi estensori dell'inno non esitano ad esprimersi in forma paradossale. Se nell'Uno è presente il principio vitale del respiro, questo si dà in lui in un modo inconcepibile nel nostro mondo e tuttavia necessario per salvaguardare il suo «potere autonomo». «Respirare senz'aria» significa, infatti, che il «respirare» dell'Uno non è bisognoso di qualcosa d'*altro*, dell'aria, per attuarsi, ma se mai è possibile parlare di una dinamica intrinseca all'Uno, questa è pura pulsazione autogenerata.

Credo sia coerente col testo dire che Ciò (o l'Uno), di cui si parla, sta “in prossimità dell'origine”, lasciando intendere con questa espressione che non coincide immediatamente con essa. Infatti l'Uno è a sua volta “emergente” da un fondo di tenebra e d'indistinzione. Il pensiero ricorre a simboli potenti per designare questo fondo (tenebra avvolta da tenebra, flutto indifferenziato, vuoto), i quali sembrano essere accomunati dall'assenza originaria di un riferimento ad *altro* e quindi da un tipo di stare-in-relazione che, non potendo riferirsi a qualcosa di esterno, si flette indietro su se stesso.

⁷ Rgveda, X, 129, 1-2 (trad. in *Rgveda, Le strofe della sapienza*, a cura di S. SANI, 2000, Venezia: Marsilio, p. 65); citato in seguito con RV e tra parentesi la pagina della traduzione. Non credo sia irrilevante notare come il testo nomini prima ciò che non è e poi ciò che è. Per il pensiero occidentale che si è formato all'insegnamento di Parmenide, viene naturale usare l'espressione “essere e non essere”, lasciando sottintesa un'antiorità ontologica del primo sul secondo. Nei testi dell'antica sapienza vedica viene “prima” il non essere, perché è il più prossimo a quell'eliminazione di tutte le determinazioni opposte che schiude l'accesso a ciò che si dà “allora”, “in principio”. Cfr. W.H. MAURER, *A Re-examination of Rgveda X, 129, the Nāsadīya Hymn*, «Journal of Indo-European Studies», 1975, 3, pp. 219-237; A. RICCARDO, *Contributi all'interpretazione di RV. X. 129*, in AA.VV., *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*, 1969, I, Roma: Herder, pp. 95-109.

⁸ RV, X, 129, 2 (p. 65).

Quando l'inno afferma: «In principio vi era solo tenebra nascosta dalla tenebra»⁹, la tenebra, che qui viene nominata, è anteriore alla creazione dei mondi e non ha come suo contrario la luce. La tenebra è ciò che nasconde, ma l'atto del nascondere, concepito "in principio", non ha nient'altro cui rivolgersi se non se stesso (infatti non vi è ancora nulla) ed è quindi tenebra che avvolge e nasconde tenebra. La tenebra esprime il *nāsādāsīn no sadāsīt* dell'inizio (né non-essere né essere) come pura relazione negativa a sé. Forse si potrebbe dire altrettanto bene: "luce avvolta da luce", perché sia nella pura tenebra sia nella pura luce non si vede nulla, nessuna forma, ruga o piega che determini qualcosa come esistente, ma solo lo stare in relazione a sé. In questo modo il pensiero perviene a sperimentare nell'autoriferimento una delle radici più profonde del suo operare. E questo sempre grazie alla sua capacità di risalire all'origine. In assenza di dualità, non c'è infatti altra dinamica che sia possibile concepire "in principio" all'infuori del riferirsi a se stesso.

Altrettanto vale per i flutti: «Acqua indistinta era tutto questo universo»¹⁰. Il pensiero individua l'acqua per rappresentare l'origine, perché essa è un simbolo di forza pari a quella della tenebra per significare l'indistinzione e il carattere indifferenziato di ciò che sta all'origine. Come la tenebra non è da pensare come contrapposta alla luce, altrettanto l'indistinzione dell'acqua non è da pensare in contrapposizione a qualcosa di distinto e di differenziato che le stia di fronte come già costituito. Anche qui il pensiero si spinge a concepire qualcosa che è di assoluto rilievo. Solitamente si pensa all'indistinto e all'indifferenziato come a qualcosa di privativo e di depotenziato rispetto alla ricchezza delle distinzioni e delle differenze. Ma qui il pensiero concepisce esattamente il contrario: l'indifferenziato non è un'assenza inerte, deprivata delle differenze, così come l'indistinto non è una mera potenzialità che attende da un potere esterno di esporsi nella realtà effettuale delle distinzioni. L'in-differenziato e l'in-distinto sono la scaturigine primigenia di ogni differenziazione, l'infinita e sovrabbondante energia dell'origine più remota che genera tutte le differenze e distinzioni. È una pienezza generativa e non un'indeterminatezza privativa. Così, ad esempio, l'acqua è indistinta in modo non difettivo in quanto è la scaturigine infinita di tutte le sue possibili differenze. L'elemento acqueo, infatti, può assumere le forme più diverse (della brocca, del calice, dell'otre, del lago, dell'oceano ecc.), senza mai lasciarsi esaurire da alcuna di esse né dal loro susseguirsi. Ma proprio perché essa è "prima" di tutte queste sue specificazioni, non vi è nulla che le possa essere contrario o che possa opporsi alla sua forza originante.

Ancora più intenso è il simbolo del vuoto. Gli interpreti si sono trovati spesso in difficoltà nell'illuminarne il senso¹¹ e non tanto perché il testo si presti a

⁹ *Ivi*, 3., 1 (*ibid.*).

¹⁰ *Ivi*, 3., 2 (*ibid.*).

¹¹ Cfr. R. CALASSO, *L'ardore*, 2010, Milano: Adelphi Edizioni, pp. 170-171. Dopo aver ricordato

interpretazioni (e traduzioni) diverse, ma proprio per la funzione che il vuoto comunque vi svolge. Questi sono alcuni dei modi in cui il testo può essere reso: «Il germe dell'esistenza, che era avvolto dal vuoto, grazie al potere del suo ardore (*tapas*) interiore, nacque come l'Uno»¹²; oppure: «Allora quello che era nascosto dal Vuoto, quell'Uno, emergendo, agitandosi, mediante il potere dell'Ardore, venne in essere»¹³; o ancora: «Allora, per la potenza dell'Ardore, l'Uno nacque vuoto e ricoperto di vuoto»¹⁴. Quale pensiero è in atto nel simbolo del vuoto? Anche qui il vuoto non è da pensare come il vuoto-di-qualcosa. Non essendovi null'altro all'infuori di esso, il vuoto non ha nulla cui rapportarsi, ma è in rapporto unicamente a se stesso e proprio in questo si annuncia la natura stessa dell'Uno. Anche nell'Uno, infatti, non c'è da pensare originariamente nient'altro che il suo rapporto a sé, non come un "*qualcosa*" che si riferisca a sé, ma l'Uno è questo puro autoriferirsi da cui può prendere origine qualsiasi ulteriore determinazione (non vi è niente, infatti, che possa sussistere senza una pur labile parvenza di unità).

Nel pensare la tenebra, il flutto, il vuoto, il pensiero pensa sempre il medesimo sotto nomi diversi, e questi pervengono al punto di più intensa concentrazione quando quel medesimo viene nominato come Uno. L'emergere o il nascere dell'Uno dal vuoto non è da intendere come un rapporto causale, ma come un progressivo specificarsi di un unico fondo originario. L'Uno esprime in sé il tratto fondamentale della tenebra o del vuoto da cui emerge: il riferirsi a sé come atto proprio di ciò che non ha nulla che gli si opponga. Apparentemente l'Uno sembrerebbe smentire tale carattere originario, dal momento che esso ha nel molteplice il suo opposto, cui riferirsi come a qualcosa d'*altro* fuori di sé. Ma l'Uno che viene pensato all'origine non è prigioniero di questa opposizione. Di esso, infatti, il testo dice che «oltre a Ciò niente altro esisteva»¹⁵ e quindi nemmeno il molteplice. Questo non significa che, mancando la relazione ad altro, allora l'Uno sia l'inerte. Esso sarebbe tale se il significato di "essere-attivo" si esaurisse nel designare dinamiche cui fosse essenziale la relazione a qualcosa di esterno a sé. L'Uno ha invece nell'autoriferimento la sua primordiale forma di dinamismo, anteriore all'opposizione di moto e quiete e non dispersiva nell'alterità.

le traduzioni di L. Renou e K. Geldner, l'A. conclude che quello relativo al vuoto «va incluso fra i punti più oscuri dell'inno» (p. 171). Cfr. anche D. MAGGI, *Sul "vuoto" in Rgvedasamhitā X, 129, 3c*, in *Studi linguistici in onore di R. Gusmani*, a cura di R. BOMBI, G. CIFOLETTI, F. FUSCO, L. INNOCENTE, V. ORIOLES (3 voll.), II, 2006, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 1011-1022.

¹² RV, X, 129, 3 [p. 65, trad. modificata: al posto di «avvolto dal nulla» ho tradotto «avvolto dal vuoto» (ābhū)].

¹³ *Ivi*, X, 129, 3., 2-4 [trad. di R. PANIKKAR, *I Veda. Mantramañjarī*, I, a cura di M. CARRARA PAVAN, trad. it. di A. CONSOLARO, J. GUARDI, M. CARRARA PAVAN, 2008, Milano: BUR, p. 76; (*The Vedic Experience – Mantramañjarī*, 1977, Berkeley: University of California Press)].

¹⁴ Così Calasso da Renou (R. CALASSO, *L'ardore*, cit., p. 170).

¹⁵ RV X, 129, 2 (p. 65).

Per approssimarsi a intendere l'atto proprio dell'Uno, ci si potrebbe chiedere (un po' grossolanamente): che cosa "fa" l'Uno? Probabilmente la sola risposta sensata è che l'Uno "unifica" e non essendovi qualcosa d'"altro" cui indirizzare il proprio potere unificante, l'Uno lo rivolge su di sé così da essere, originariamente, l'atto di unificazione di sé con sé. D'altra parte, non può esserci nulla che gli stia accanto, perché qualsiasi cosa ha bisogno dell'Uno per potere venire all'essere. Anche il molteplice ha bisogno dell'atto unificante dell'Uno per acquisire il proprio stabile carattere di essere-molteplice. Certo, al livello *non* originario, dove ha vigore il pensiero dualistico e oppositivo, troviamo innumerevoli esempi di "uno" che si rapporta al "molteplice" (come, ad esempio, l'uno o la monade che sono concepiti all'inizio della serie infinitamente molteplice dei numeri naturali o il concetto di "uomo" che è "uno" rispetto alla molteplicità degli uomini empiricamente esistenti ecc.). Ma ciò che il pensiero coglie nell'Uno è un atto unificante che è anteriore e condizionante sia rispetto all'uno che si contrappone ai molti sia rispetto ai molti medesimi, perché è a partire dall'Uno che anche i contrari possono cominciare ad esistere.

3. L'emergere dell'Uno

Quando nei nomi che designano l'origine (tenebra, flutto, vuoto) il pensiero pensa l'autoriferimento come la semovenza di ciò che non ha contrario, pensa un *atto* e l'inno sembra procedere proprio nella direzione di rimuovere dall'origine qualunque parvenza di sostanzializzazione e di staticità, a favore del dispiegarsi di una pura energia originante. Dal punto di vista non temporale, ma di priorità ontologica, tale energia è anteriore allo specificarsi della tenebra o del vuoto nell'Uno: essa è ciò che lo sovrasta e lo domina come una sorta di levatrice che lo porta alla manifestazione.

L'energia che avvolge e compenetra il processo di generazione dell'Uno ha due nomi fondamentali: *tapas* e *kāma*. Come si è visto nelle citazioni precedenti, *tapas* compare nel punto in cui il germinare dell'Uno è detto accadere «grazie al potere del suo *tapas*»¹⁶. Quando *tapas* viene tradotto con "ascesi", "penitenza", "esercizio", la traduzione è corretta, ma se non risale a qualcosa di anteriore a queste specificazioni, si rischia di scambiare la parte col tutto e gli effetti con la loro causa. Dal *tapas* può discendere 'anche' l'esercizio di mortificazione, ma il *tapas* viene prima e ne condiziona l'esistenza. È probabile che la sua traduzione più fedele e più vicina al significato che la parola ha quando è impiegata per indicare la motilità dell'origine, sia quella in cui ci siamo già imbattuti e cioè

¹⁶ Cfr. su di esso le pagine essenziali di R. CALASSO, *L'ardore*, cit., pp. 131-137 (ma l'opera parla ovunque del *tapas*, anche là dove esso non è esplicitamente a tema). Dalla medesima radice di *tapas* viene il latino *tepor*.

«ardore». Forse così la parola ci aiuta nel modo migliore ad approssimarci a comprendere le dinamiche generatrici dell'Uno¹⁷.

Anteriore all'esistenza di un mondo, *tapas* non è l'ardere di qualcosa, ma può essere riferito unicamente a se stesso, è un ardere che brucia se stesso e costantemente si rinnova: comburente, combusto e combustibile sono Uno, motilità originaria che si nutre di se medesima. Ciò permette di comprendere meglio la natura del Vuoto, emergendo dal quale prende figura l'Uno. Paradossalmente il Vuoto non è poi così vuoto, anzi è 'pieno' di ardore o, meglio, s'identifica con un ardere originario che è il fondamento dell'inquietudine semovente dell'Uno. Il Vuoto è quindi condizione del movimento non nel senso banale che i corpi si possono muovere solo nel vuoto, salvo poi dover andare a cercare in qualcosa d'altro, rispetto al vuoto, l'impulso che li muove. Qui il Vuoto è un *erzittern*, un tremare originario; verrebbe da dire: è il movimento che si può dare in un punto, la vertigine nella quiete. È ciò in cui l'ardore prepara l'avvento dell'Uno e di quella che l'inno presenta come la sua manifestazione più intensa: *manas*¹⁸, la mente e quindi il suo atto, il pensare, in cui si raccolgono tutte le caratteristiche dell'Originario emerse finora.

Nel concepire la mente radicata nell'originaria motilità dell'Uno e questa, a sua volta, nell'ardore quale pienezza del Vuoto, il pensiero si porta in un certo senso alle proprie spalle fino a quel non-pensiero che non è il contrario del pensare né la sua assenza, ma è la sua provenienza e scaturigine. In definitiva, il Vuoto dell'origine appare come tale se è riguardato dalla prospettiva dell'infinita e cangiante molteplicità delle cose, della trama di opposizioni che variamente le attraversano e che si trovano riassunte nell'opposizione suprema tra non-essere e essere. Ma se lo si concepisce in se stesso e a partire da se stesso, allora si mostra ciò di cui il Vuoto è "pieno": l'Uno e il traboccare dell'ardore nel pensare che desidera e ama.

Ciò può trovare un riscontro in esperienze anche abbastanza comuni. A volta nella persona che ci sta dinnanzi, prima ancora che essa esprima o manifesti con la parola e col comportamento la sua interiorità, noi percepiamo la presenza di una tensione interiore, di un "ardore", che potrà poi manifestarsi sia in forme d'imprevedibile creatività sia in modi distruttivi. Così l'universo vedico è permeato di quell'"ardore" che sentirono presente (e in modo mediato continuiamo ad avvertire) quanti furono vicini ai grandi maestri upaniṣadici, o a Buddha, a Confucio, a Socrate, così come a Gesù, a Maometto o a Gandhi, prima ancora che proferissero parola o che i loro comportamenti divenissero esemplari e si aprissero all'insegnamento. Com'è stato detto con appropriatezza, quello che si

¹⁷ Cfr. RV, X, 129, 3 (p. 65).

¹⁸ Donde il latino *mens*.

avverte è una sorta di «incandescenza della mente»¹⁹, che è il preludio dell'apparizione dell'inaudito, della creazione di ciò che mai era stato sperimentato prima, sia nelle cose quotidiane sia nelle grandi rivoluzioni dello spirito che hanno segnato il destino dell'umanità.

4. La matrice ardente del pensiero

Ma prima di giungere alla mente e al pensiero occorre compiere ancora un passo decisivo nella comprensione dell'energia originaria: il condensarsi di *tapas* in *kāma*, dell'ardore in desiderio: «In principio fu il desiderio che si mosse sopra Ciò, il desiderio che fu il primo atto fecondante della mente»²⁰. È evidente che, a questo livello di prossimità alle dinamiche proprie dell'origine, *kāma* ha uno spessore ben diverso dal semplice appetito sessuale che costituisce una delle forme inferiori di esistenza mondana. Esso incarna la potenza generativa e fecondante di ἔρως, dell'amore o, forse, andando ancora più alla radice, la forza reggente di quella che per i Greci era l'ὄρεξις²¹. Anteriore anch'esso a non essere e a essere, il desiderio non può volgersi a qualcosa, non può essere concepito come desiderio-di qualcosa, dal momento che nulla ancora esiste. Il desiderare non è quindi prigioniero della dualità tra desiderante e desiderato né è assoggettato al limite inerente a ogni scelta, per cui se si desidera qualcosa, questo viene anteposto a qualcos'altro, che viene così trascurato e tralasciato. Anteriore al perseguire o all'evitare qualcosa, il desiderio che sta all'origine è unicamente il traboccare di un ardore che è sempre-oltre, il sovrabbondare di un moto, la cui perfezione e compiutezza consiste nell'andare sempre «più in là». Ma se tale è la natura del desiderio, questa condensazione del Vuoto nell'Uno ardente di desiderio è già la forma propria di *manas*, è già il pensiero.

Se infatti cerchiamo di cogliere la mente e il suo atto prima che ci sia qualsiasi cosa "da-pensare", ci troviamo di fronte alla forma più pura della loro dinamica interna e questa è un continuo oltrepassarsi, un autotranscendersi che non ha limiti. Gli antichi veggenti hanno portato così alla luce la natura primordiale e il terreno da cui il pensiero può effettivamente sorgere, anteriormente al suo riferimento a qualsivoglia forma di oggettualità. D'ora in avanti si potrà riconoscere come pensiero in senso proprio quello che serba in sé l'impronta di questa sua provenienza: dalle tenebre, innanzitutto, che avvolgono se stesse, e

¹⁹ R. CALASSO, *L'ardore*, cit., p. 134. Se ci fosse lecito esprimersi utilizzando i miti cosmogonici odierni, potremmo scorgere il corrispettivo fisico del *tapas* in quel particolare tipo di "ardore" (il *big bang*) da cui prese origine il nostro universo e nella radiazione isotropa di fondo, che permea ovunque il cosmo col "ricordo" attivo della sua origine.

²⁰ RV, X, 129, (p. 65).

²¹ Com'è noto, la "o" è eufonica e la radice *pey* è la medesima del latino *regere* e *rex*.

dal Vuoto che trema ardendo in sé come Uno. Per quanto il potere unificante della mente possa apparire luminoso e cristallino, esso è inseparabile dalla sua matrice ardente, fatta di Vuoto e di tenebra.

Per la mentalità occidentale, educata dall'insegnamento di Parmenide a concepire il pensiero e l'essere come il medesimo (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι), l'aspetto più arduo da concepire è come la mente e il pensiero possano essere anteriori al non essere e all'essere. Eppure proprio questo è quanto troviamo riassunto e sottolineato come carattere della mente, ad esempio, nel Śatapatha-brāhmaṇa: «In principio questo universo non era né Essere né Non essere. In principio, in verità, questo universo esisteva e non esisteva: solo la Mente esisteva [...] Questa Mente non era, per così dire, né esistente né non-esistente»²². Per un verso sembra che la mente sia congenere all'universo, il quale oscilla tra i contrari originari, l'essere e il non essere, l'esistente e il non esistente, il manifesto e il non manifesto. Dall'altro, però, la mente viene riconosciuta come anteriore rispetto all'universo (essa *sola* esisteva) ed evidentemente il suo è un modo di esistere che sta al di là dell'esistenza opposta alla non-esistenza, del non-essere opposto all'essere. La mente non si limita a permeare di sé e ad abbracciare l'intero universo: se nella mente si condensano tutti i caratteri di ciò da cui essa proviene, la mente abbraccia anche se stessa (come le tenebre), attuando in sé e potenziando (se mai è possibile) il dinamismo dell'autoriferimento. Al pari di ogni tappa del processo di condensazione che porta ad essa, la mente che non ha contrario rivolge su di sé il proprio potere ed è sempre, per così dire, "in trascendenza", in oltrepassamento rispetto a se stessa²³.

5. L'infinità del pensiero

Se ora torniamo all'inizio del cammino percorso fin qui, possiamo renderci conto di come gli antichi veggenti che si spinsero a pensare l'origine, alla fine si siano trovati al cospetto della natura di quel medesimo pensiero col quale avevano intrapreso a concepire quello che accadde «allora», «in principio». Il "né – né", rivolto a *asat* e a *sat*, a "ciò che non è" e a "ciò che è", suscita in chi è stato allevato sotto il dominio del principio di Parmenide l'ovvia reazione di chiedere: "E allora? Tutto è finito prima ancora di cominciare! Dopo quel "né ciò che non è, né ciò che è", non si può che restare muti come Gioachino o Papageno". Ma non è così, anzi proprio qui sta il punto essenziale per introdursi al contributo di pensiero assolutamente originale tramandato dall'antica tradizione indoaria.

²² Śatapatha-brāhmaṇa, X, 5, 3, 1-2 (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 146).

²³ Non possono non venire in mente le scabre e essenziali parole di Aristotele: «se a qualcosa nulla è contrario [ciò che sta al di là di ogni dualismo], questo conosce se stesso ed è in atto e separato» (*De an.*, III, 6, 430 b 25-26).

Se tentiamo di oltrepassare la paralisi, che ci coglie in quanto figli di Parmenide, possiamo cominciare a intravedere che «allora», quando «non c'era ciò che non è, né ciò che è», si apre lo spazio per qualcosa che va pensato come non vincolato né a non-essere né a essere e che in questo modo viene colto col massimo di prossimità alla natura di ciò che sta all'origine. Se, infatti, ciò che sta all'origine fosse vincolato a non-essere o a essere, il vincolo della necessità gli sarebbe superiore e diventerebbe esso l'originario.

Certo, si può ben proporre la necessità come originaria, ma che cosa può scaturire da essa? In principio la necessità andrebbe pensata in riferimento solo a se stessa, non sarebbe necessità-di qualcosa, ma necessità di necessità, e se ci chiedessimo come essa opererebbe, dovremmo dire che la necessità necessita, vincola e basta. Proviamo a confrontarla con gli altri simboli dell'origine e al loro operare: le tenebre ottenebrano, ma la loro indeterminatezza è la scaturigine di ogni determinazione, così come l'indistinzione dell'acqua è ciò che può assumere tutte le forme; il vuoto non è inerte, ma avvolge il germe della manifestazione, il quale, in quanto germe, e quindi come manifestazione non ancora pienamente dispiegata, oscilla tra non-più-nulla e non-ancora-essere, e quest'oscillazione è *tapas*, ardore che desidera e, desiderando, genera l'Uno e feconda la mente. La via della necessità non potrebbe attuare nulla di tutto ciò: la necessità necessita, è una catena che incatena se stessa e nient'altro, mentre l'esistenza del mondo ci attesta, *post factum*, che è stata battuta l'altra via, nella quale il “né – nē”, rivolto a *asat* e a *sat*, è l'indizio della libertà (*mokṣa*) del Principio da qualunque vincolo gli sia sovraordinato: esso è libero anche di non essere e, a partire da questa sua suprema contingenza, è libero di generare i mondi. In fin dei conti, l'inno ci dice che *manas*, la mente, vien prima di ciò che non è e di ciò che è, e la cellula primigenia del pensiero emerge come capacità di pensare la pura relazione a sé, anteriormente al non-essere e all'essere. La mente mette, per così dire, fuori gioco tutto ciò che trova un limite nel proprio contrario e tale suo potere le deriva dall'ardore illimitato da cui proviene e alla cui incandescenza nessuna forma determinata può resistere.

Questo sovrabbondare non limitabile sta oltre il mondo della dualità, dell'alterità e della finitezza di ciò che ha sempre in *altro* il fondamento del proprio essere. Anticipando momentaneamente uno sconfinamento nel mondo delle Upaniṣad, ricorrerei a un passo esemplare della Chāndogya Upaniṣad per mostrare come la finitezza insorga ogni volta che è presente il riferimento a qualcosa d'*altro* da sé, mentre nell'infinito ogni alterità è tolta. Al culmine del cammino che a partire dal *flatus vocis* del puro 'nome' giunge lontano, fino ad appressarsi al Principio che è il massimamente concreto, il venerabile Sanatkumāra dice al discepolo Nārada: «L'infinito si ha dove non si discerne nessun'altra cosa, nessun'altra si ode, nessun'altra si conosce. Dove si scorge qualche altra cosa,

si ode qualche altra cosa, si conosce qualche altra cosa, allora si ha il finito. L'infinito è l'immortale, mentre ciò che è finito è mortale»²⁴. E quando Nārada chiede: «O venerabile, su cosa è fondato l'infinito?», nella risposta di Sanatku-māra riecheggia l'autoriferimento come modo in cui la mente può pensare l'originario: l'infinito è fondato «sulla propria grandezza». Una grandezza che va subito emendata dal limite che le deriverebbe da un modo finito di concepire la quantità: «oppure se [chiedi la più alta verità], [l'infinito] non è fondato su nessuna grandezza». Infatti, quella che «chiamano qui sulla terra grandezza» («vacche e cavalli, elefanti, oro, schiavi e donne, campi e case») trova sempre in qualcosa d'altro da sé il proprio fondamento. Mentre «io non intendo parlare così, non intendo parlare così (ossia di questa grandezza) – egli soggiunse – e invero [in questo caso] uno si fonda su una cosa diversa [da sé, mentre per l'infinito ciò non avviene]»²⁵.

Per concludere provvisoriamente su ciò che questa prima parte dell'inno ci ha manifestato intorno alla natura più profonda e radicale del pensiero, potremmo fissare tre punti essenziali. Innanzitutto, fin dal primo verso l'inno ci ha messi al cospetto dell'energia negativa del pensare che gli consente di andare al di là di qualsiasi determinazione. Quello che nella più antica delle Upaniṣad, la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, viene indicato in forma riflessa come il punto inoltrepassabile, e cioè la capacità del pensiero di dire *neti...neti* («Ora la formula: Non così, non così! (*Neti, neti*). Non v'è cosa superiore a questo «Non così» (*itina*)»²⁶), qui lo troviamo espresso in modo non riflesso nell'esercizio in atto del pensiero. Negando sia il non-essere sia l'essere, il pensiero attua il *neti...neti* in modo da portarsi alle spalle della *prima* coppia di opposti, generatrice di ogni opposizione, e mostra così di potersi e sapersi muovere nell'ambito dell'Originario, le cui primordiali manifestazioni non sono limitate da nulla.

In secondo luogo, è emerso con chiarezza che per intendere la dinamica interna alle diverse figure in cui si concreta l'Origine il pensiero ricorre all'autoriferimento. In effetti, ciò che sta prima delle differenze, delle distinzioni, della relazione ad altro può esprimere la propria motilità originaria solo facendo reagire su di sé il carattere che gli è proprio (tenebra avvolta da tenebra, vuoto ricoperto di vuoto, l'Uno che respira “da sé”). Nell'autoriferimento il pensiero delle origini elabora il lato positivo conseguente al dispiegarsi della sua energia negativa. Al *neti...neti*, con cui il pensiero mette fuori gioco ogni molteplicità e opposizione, fa riscontro l'energia positiva con cui il pensiero fa reagire su se medesimo il carattere proprio di ciò che sta in prossimità dell'origine.

²⁴ Chāndogya Upaniṣad, settimo prapāthaka, ventiquattresimo khaṇḍa; citata in seguito con ChU (*Upaniṣad*, a cura di C. DELLA CASA, 1976, Torino: UTET, p. 265; corsivi miei; le citazioni dalle Upaniṣad verranno fatte in seguito da questa traduzione, indicando tra parentesi il numero della pagina).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, II, 3, 6 (p. 89). Su ciò cfr. più avanti, Parte II, cap. I, 2.

Vi è infine una terza caratteristica dell'operare del pensiero cui finora non abbiamo accennato, ma che sembra essere non meno pervasiva e costitutiva della sua motilità originaria. Nel tipo di dinamiche attuate dal pensiero in questa prima parte traluce la sua *ricorsività*, vale a dire quel procedere caratteristico per cui, ad ogni nuovo passo, il pensiero non lascia cadere il passo precedente, ma lo riprende, trasformandolo e rimodulandolo in conformità ai caratteri del nuovo livello raggiunto. In tal modo, quella che appare come una successione lineare da antecedente a conseguente, si mostra in realtà come un annidarsi e un incapsularsi dell'antecedente *dentro* al conseguente. Così accade nell'inno: la successione che dalle tenebre e dal Vuoto va all'Uno e, tramite l'Ardore e il Desiderio, sfocia in *manas*, nella mente, delinea una concatenazione di attività, ciascuna delle quali non si estingue nella successiva, ma si conserva in essa, arricchendosi e specificandosi.

Se a fronte dei molti elementi dottrinali di assoluto rilievo, presenti in queste testimonianze delle origini, mi sono soffermato sulle dinamiche proprie del pensiero, è perché il loro manifestarsi mi pare una delle creazioni più miracolose per lucidità e potenza degli antichi veggenti. La semplicità con cui il pensiero si porta alle spalle di non-essere e di essere è la semplicità degli atti incommensurabili, dotati di un valore infinito. Il pensiero mostra qui di sapersi sciogliere da qualunque vincolo o determinazione, di non lasciarsi trattenere da nulla e quindi di avere una natura propriamente in-finita.

Questa capacità di sciogliersi anche dai generi sommi, nulla ed essere, è gravida di conseguenze, perché accenna ad un altro aspetto non meno essenziale del pensare originario: in questo suo disimpegnarsi da ogni opposizione, esso è non solo infinito, ma anche *ab-solutus*, sciolto-da qualsiasi vincolo ed è quindi, nella sua essenza, autonomia e libertà in atto. Se tutte le figure in cui il pensiero incarna la propria potenza originaria partecipano di un comune potere autonomo, questo testimonia la loro indipendenza da qualunque rapporto limitante ad altro, e la capacità di flettere su di sé l'atto che le costituisce nel loro essere, l'autoriferimento, è ciò in cui si radicano sia la loro infinità sia la loro assolutezza. Infine, il carattere ricorsivo del movimento di progressiva specificazione dell'Origine mostra come le dinamiche che la caratterizzano non procedono per aggiunzioni estrinseche di elementi diversi, ma costituiscono la crescita organica e unitaria del medesimo nucleo originario.

Non sussistendo ancora la grande divisione tra non-essere ed essere, è difficile immaginare che esista il tempo e con esso la molteplicità diveniente dei suoi momenti. Di conseguenza, la ricorsività non è da concepire qui come se si distendesse in una serie temporale che dalle tenebre e dalle acque indistinte giunge per tappe successive fino all'emergere dell'Uno (in virtù di *tapas*) e della mente (fecondata da *kāma*). È per il potere autonomo di autosviluppo dell'O-

rigine che le sue specificazioni si mantengono raccolte in unità, secondo un dinamismo intrinseco di cui, ancora una volta, è il pensiero a offrire l'esempio e l'attuazione più potenti. In quelle parole originarie il pensiero sembra scorgere riflessa la sua natura più profonda, proprio nell'atto in cui vi riassorbe, facendole scomparire, tutte le forme di dualità e di opposizione. Le sue dinamiche coesistono simultaneamente in un tutto indivisibile e gli consentono di raccogliere in una sorta di presente infinitamente esteso le attuazioni primigenie della sua potenza formatrice. È come se cimentandosi con ciò che sta "in principio", il pensiero fosse portato a riconoscere nelle figure concrete dell'Origine le dinamiche stesse del proprio operare. Ciò che il pensiero trova da pensare nell'Origine non è difforme da ciò che esso stesso è o, detto altrimenti, il pensiero *con cui* i veggenti si accostano all'Origine è *il medesimo* che essi trovano in atto «allora», «in principio» e le sue dinamiche (potenza della negazione, autoriferimento, ricorsività) sono quelle stesse che entrano a costituire le direttrici profonde su cui si viene costruendo la sapienza indoaria.

6. Il pensiero poetante e il mondo della dualità

Il punto di svolta dell'inno si ha là dove il pensiero non è più governato dalla ricerca delle figure dell'Origine e sperimenta un modo di operare completamente diverso, successivo all'imporsi della grande antitesi tra non essere ed essere. Una volta che il pensiero apra lo spazio all'opposizione suprema e tracci la linea divisoria che individua e gerarchizza il rapporto tra ciò che non è e ciò che è, può iniziare la propria avventura il mondo della dualità, delle antitesi e della molteplicità. Non è certo casuale che proprio qui, per la prima volta, compaiano i rappresentanti della stirpe umana, nella figura dei poeti visionari delle origini. L'acutezza del loro vedere non si esercita sulle cose esterne né il loro ricercare si rivolge alla variopinta molteplicità del mondo fuori di noi. Al contrario, la loro saggezza consiste nel sapersi ritrarre dall'esteriorità per raccogliersi nella profondità del cuore e qui ritrovare il legame che tiene connesso e compaginato l'essere col non-essere: «Il legame di Ciò-che-è con Ciò-che-non-è (*sató bándhumásati*) lo trovarono nel loro cuore i poeti, cercandolo con la meditazione»²⁷.

Anche se il testo non dice nulla di più, si può forse arguire che il pensiero dei poeti assegni a ciò-che-non-è almeno due funzioni. Da un lato in esso è da scorgere quel non-ancora-manifesto dal quale può emergere tutto ciò che perviene alla manifestazione determinata della propria esistenza. Dall'altro, il «legame» che vincola ciò-che-è a ciò-che-non-è, il manifesto al non-manifesto, è dato dal fatto che di nulla si può dire «che-è» se non ha un confine che lo de-

²⁷ RV, 129, 4 (p. 65). Cfr. J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, 1963, The Hague: Mouton & Co.

termina e lo distingue da ciò che esso «non-è». Questo *bandhu*, questo legame è possibile perché il non-essere che separa e distingue le cose le une dalle altre, è al tempo stesso ciò che le lega e le rapporta: è la commessura che divide e insieme congiunge. Ma tutto questo si avvera solo dal momento in cui i poeti tracciano una linea trasversale, la grande divisione, dalla quale si genera ogni dualità: «Trasversalmente era tesa la loro corda»²⁸. E l'apparire dei poeti e della divisione segna anche la grande cesura stilistica e concettuale tra la prima e la seconda parte dell'inno.

Come si è visto, nella prima parte il pensiero si approssima all'origine soprattutto in forma assertoria. Solo gli ultimi due versi della prima quartina sono formulati in forma interrogativa²⁹. Si tratta di domande che non restano senza risposta, ma vengono in qualche modo soddisfatte dai versi successivi e il cammino che per progressive condensazioni porta il pensiero al cospetto di se stesso, di *manas*, procede in modo positivo alla determinazione di ciò che vi è «allora», «in principio». Dal momento, invece, in cui compare l'uomo (i poeti) e viene tracciata la linea divisoria tra non-essere ed essere, tutto cambia. Il pensare assertorio è sostituito da un fuoco incalzante e drammatico di domande, le quali, con un percorso inverso rispetto alla prima parte, investono tutto l'esistente e risalgono fino al principio, non arrestandosi nemmeno di fronte ad esso.

La domanda da cui si generano tutte le altre concerne proprio la linea divisoria. Dal momento in cui fu tracciata, è giocoforza chiedersi: «c'era un sotto, c'era un sopra?». E l'incertezza, a partire di qui, diventa iperbolica, perché si estende alla totalità dell'essere e del non-essere: «Chi invero sa, chi potrebbe proclamarlo da dove è nata, da dove si è verificata questa creazione? Al di qua dell'emissione di Ciò sono gli dèi; chi dunque sa da dove è venuta in essere?». La genesi della creazione «e se fu Ciò a produrla oppure no, colui che di Ciò è il supervisore nel cielo più lontano, certamente lo sa...; oppure non lo sa? (*ya-divāna veda*)»³⁰.

L'onda lunga della tempesta interrogativa, scatenata dalla comparsa dei poeti, arriva a travolgere nell'incertezza anche l'innominata origine del tutto. C'è chi ha letto in questa sorprendente conclusione dell'inno l'espressione di un «sarcasmo sublime»³¹. E può ben essere vero, nel senso che l'incertezza e l'ignoranza, testimoniate dall'incalzare delle domande, vengono spostate sempre più

²⁸ *Ivi*, 129, 5 (*ibid.*). Cfr. D. MAGGI, *L'universo strutturato di Rigveda X*, 129. A proposito della quinta stanza e del significato di *prāyati*, in AA.VV., *Studi vedici e medio-indiani*, 1981, Pisa: Giardini, pp. 11-48.

²⁹ «Non c'era lo spazio né la volta celeste che gli sta sopra. Che cosa si andava movendo? Dove? Sotto la protezione di che cosa? Vi era l'acqua, l'impenetrabile abisso?» [RV, 129, 1 (*ibid.*)].

³⁰ *Ivi*, 129, 5-7 (*ibid.*).

³¹ R. CALASSO, *L'ardore*, cit., p. 172. Cfr. J. P. BRERETON, *Edifying Puzzlement: Rgveda 10.129 and the uses of Enigma*, «Journal of the American Oriental Society», 1999, CXIX, 2, pp. 248-260.

in là: da ciò che la linea divide, agli dei, alla multiforme creazione del mondo, fino all'origine, a Ciò e al suo supervisore, di cui prima si presume l'onniscienza, mentre poi viene travolta anch'essa nel "non sapere". Interpretarlo come sarcasmo suppone una lettura "difettiva" del "non sapere" come deficienza e mancanza. E se fosse vero il contrario? Se il "non sapere" fosse congenere al Vuoto, colmo di Ardore, da cui scaturisce la forza inventiva e creatrice di *manas*, della mente e del pensiero? Allora tutte le domande esprimerebbero la forza primigenia del pensiero che mediante l'interrogare schiude campi via via più sconfinati alla manifestazione dell'essere *nel* non-essere e questa capacità di apertura finisce per raggiungere il massimo di ampiezza e di profondità proprio presso l'origine.

In fin dei conti, se il sapere di ciò che sta all'origine si esponesse in un tutto compiuto, il suo dinamismo verrebbe bloccato non in un suo aspetto marginale, ma nella sua stessa essenza, che è il sovrabbondare della pienezza, l'essere sempre oltre qualunque perfezione della manifestazione di sé (il grande Oltre)³². Il "non", infatti, non ha soltanto il significato difettivo, ora ricordato, della deficienza e della mancanza. Ben più importante è il suo significato non difettivo, che si ha là dove la compiuta perfezione dell'operare sovrabbonda e dice: "non ancora", che è poi un "più ancora" e trabocca al di là di sé. Ciò che esce ogni volta perfetto dalle mani del principio rinvia "oltre" non "nonostante" la sua perfezione, ma proprio *per* la sua pienezza e perfezione, sospinto da *tapas*, dall'Ardore.

Ma questa negatività non difettiva è relativamente agevole da concepire fin che concerne la spinta verso compimenti ulteriori. Ben più impervio è, invece, vederla all'opera già nell'origine più remota, a cui le ultime parole dell'inno alludono in un modo che può essere letto come un radicale difetto di conoscenza. Il loro interrogarsi sul "non sapere" del supervisore può suscitare resistenza in chi non sia disposto a concedere che nel Principio sia presente qualcosa d'ignoto. Tuttavia, se rovesciamo l'inclinazione a concepire il "non sapere" come qualcosa di difettivo o l'ignoto come qualcosa che 'oggi' non conosciamo, ma 'domani' sì, allora l'uno e l'altro potrebbero essere intesi "anche" come fonte non prevedibile, e quindi non determinabile in anticipo, di sempre nuove creazioni. Potremmo pensare a qualcosa di simile a quanto avviene nella creazione artistica: il poeta, il musicista, il pittore, nell'atto in cui esteriorizzano in prodotti finiti la loro arte, rimangono gravidi di una sovrabbondante capacità creativa, il cui carattere più prezioso è di rimanere inesponibile, e quindi ignota, innanzitutto a essi stessi. L'ignoto è qui il vero e proprio "custode" e motore segreto dell'originalità e

³² Cfr. *Atharva-veda*, X, 7, 3; 25: "Grandi sono gli Dei che furono generati dal Nonessere, / eppure gli uomini affermano che questo Nonessere è / l'unico membro del Sostegno [dell'Origine], il grande Oltre" (Panikkar, *I Veda*, cit., pp. 83, 86).

della irripetibilità con cui la creazione artistica giunge a manifestarsi, perché la legge della sua formazione ed esecuzione (in quanto unica e irripetibile) non le preesiste, ma viene alla luce assieme al progressivo realizzarsi dell'opera. Si danno, quindi, una negatività non difettiva ed un 'non sapere' che non indicano mancanza e deficienza, ma sovrabbondanza di inesauribili e, soprattutto, imprevedibili creazioni.

Quando allora nell'inno si afferma che il supervisore che abita nel cielo più lontano forse «non sa» da dove è venuta in essere la creazione e se fu Ciò a produrla, l'inno può lasciare intendere che la manifestazione di Ciò e l'operare del suo supervisore sono entrambi un processo non determinabile in anticipo e inesauribile. E questo non tanto e non solo "in avanti", dal lato dei suoi effetti, del suo estendersi nel tempo e nello spazio, ma soprattutto "all'indietro", verso le generazioni presenti nell'antico più antico. Non solo ciò che si produce a partire dall'origine è sempre nuovo e sorprendente, ma lo è anche e soprattutto ciò che può essere pensato come il luogo e il soggetto, il "dove" e il "chi" della creazione stessa. In questo modo, la fine dell'inno pone in salvo dalla palude del bisogno soddisfatto di conoscenza il sovrabbondare di *tapas* e di *kāma* nell'inesauribile pienezza del pensiero³³.

Nell'inno ora esaminato non si parla del sacrificio. Credo, tuttavia, che in esso siano venute alla luce, attraverso la negazione assoluta, l'autoriferimento, la ricorsività, alcune delle dinamiche fondamentali del pensiero che possono contribuire a illuminare la centralità e l'onnipervasività del sacrificio nella tradizione indoaria. Se così fosse, l'inno diventerebbe essenziale per la comprensione del sacrificio proprio a causa del suo silenzio su di esso. In effetti l'inno ci consente di gettare uno sguardo sulle condizioni che hanno reso *pensabile* il sacrificio: mentre in una sterminata quantità di altri testi si parla *del* sacrificio, qui il pensiero articola i *modi* grazie ai quali può concepire il sacrificio come principio ed essenza della totalità dell'esistente.

La prima e decisiva condizione della sua pensabilità è, ancora una volta, quella che ci viene presentata dal verso iniziale dell'inno. Forse, dopo millenni di riflessione filosofica, parole quali "non essere" e "essere" ci possono apparire come foglie secche, svuotate di ogni significato. Non era, ovviamente, così per i veggenti indoari, come non lo era per Parmenide. Allora esse incarnavano la potenza del pensiero di potere affidare ad una parola la propria capacità di abbracciare con un solo atto sia le cose che sono (nella loro totalità e nella loro singolarità) sia la loro nientificazione assoluta. A fronte di ciò, nell'inno il pensiero compie un gesto d'incredibile audacia: nega sia la negazione sia l'affermazione dell'essere; portandosi alle spalle di entrambe, *sacrifica* i testimoni della propria potenza assieme agli atti mediante cui li manifesta; *rinunciando* a non-essere e

³³ Concordo con l'interpretazione data da Panikkar (*I Veda*, cit., p. 76).

a essere, si toglie di bocca, verrebbe da dire, il cibo che nutre il suo dominio sia sulla cancellazione dell'esistente sia sulla totalità di ciò che è.

Credo che sia importante rilevare come questo gesto del pensiero, semplice e radicale, non sia l'esibizione passeggera di un virtuosismo della negazione, ma sia la scoperta, l'individuazione e l'attuazione del modo più proprio di risalire all'ἀρχή, all'Origine. Si potrebbe opinare che quando il pensiero si avventura a negare sia il non-essere sia l'essere, si sia distrutto tutto; e invece no, perché ciò che resta, inoltrepassabile e inaggirabile, è proprio questa energia negativa del pensiero che fa astrazione radicale da tutto. Ma qui, forse, parlare di "astrazione" può suscitare l'impressione erronea che questo primo atto del pensare costituisca un impoverimento, un ritirarsi dal concreto per rifugiarsi nell'astratto, mentre è vero proprio il contrario. Quest'atto è quanto di massimamente concreto il pensiero possa compiere, perché prendendo congedo dal mondo delle opposizioni, dei dualismi, della finitezza, esso si accosta alla pienezza generativa di Ciò che è anteriore a ogni differenza: riconoscendosi non trattenuto da nulla, il pensiero trova in sé la radice stessa della libertà. Come si vede, a questo livello di originarietà siamo al cospetto della cellula primordiale della *rinuncia*, nella sua doppia valenza: negativa, in quanto il rinunciante si svincola dal mondo dei bisogni, e positiva, in quanto egli attesta così la libertà che lo abita. In questo modo la rinuncia ci rende partecipi di ciò che accadde "allora", "in principio", quando il pensiero sacrificò se stesso e i suoi oggetti primari.

Capitolo II

Le condizioni della pensabilità dell'Origine

1. Intermezzo sull'autoimmolazione del dio

Le strutture logico-speculative emerse dall'analisi sono quelle che, all'interno di una tradizione trasmessa per millenni oralmente prima di essere consegnata alla scrittura, sorreggono il pensiero dell'autoimmolazione del Principio quale atto originante l'universo.

Comunque si debba intendere l'Uno che sta all'origine di tutto, il sacrificio di sé è, in questa tradizione, l'atto che ne esprime interamente l'essenza. Le diverse figure che incarnano il Principio, che si tratti di Viśvakarman, «Colui che fa ogni cosa», di Prajāpati, il dio supremo «Signore della procreazione», o di Puruṣa, il Macrantropo originario, dal cui smembramento si originano i mondi, tutte sono concepite dotate di forza originante solo in virtù di un atto di oblazione di sé, di rinuncia e di svuotamento totale del loro essere³⁴.

L'attività sacrificale è una delle reliquie che una tradizione ininterrotta, giunta, estenuandosi, fino a noi, testimonia presente pressoché in tutte le culture, quasi fosse un atto che fa tutt'uno con l'affermarsi dell'*homo sapiens* nella storia del mondo³⁵. Le testimonianze presenti nei *Veda* possono offrire una giustificazione cosmogonica di tale originaria, globale pervasività del sacrificio, incarnando in figure concrete e drammatiche le dinamiche, già in se stesse "sacrificali", che abbiamo visto attuate dal pensiero nell'inno X, 129.

In alcuni testi della tradizione vedica si narra che in principio il Signore delle creature era Uno *solo*³⁶ o, meglio, Uno che era "da solo". La solitudine di ciò che era in principio, sottolineata a più riprese nei testi più antichi, è qualcosa

³⁴ Sul sacrificio del dio cfr. H. HUBERT, M. MAUSS, *Saggio sul sacrificio*, cit., p. 89.

³⁵ A quanto è dato di conoscere, sacrificio, sepoltura dei morti e danza, intesa, quest'ultima, come libero e comunitario assoggettamento della corporeità al ritmo, sono tre forme fondamentali di distacco dell'*homo sapiens* dagli ominidi.

³⁶ Così, ad esempio, in Śatapatha-Brāhmaṇa, II, 2, 4,1,

che occorre pensare con assoluta radicalità. L'essere "da solo" comporta che in principio abbia vigore la pienezza di una negazione assoluta: non vi è nulla che si possa disporre accanto all'Uno, non c'è neppure un "dove" o un "quando" in cui egli possa dispiegare una qualche attività. Tuttavia quest'Unico non è inerte, ma è impregnato di *tapas*, di ardore operante³⁷. Quale forma potrà mai assumere il suo operare e in vista di che cosa o per appagare quale bisogno l'Uno opererà? È qui che l'autoriferimento interviene a svolgere il suo ruolo essenziale. "In principio", a causa della sua solitudine, l'Uno non ha dove rivolgere la propria attività se non su se stesso. Ciò non sembra che possa avvenire in vista dell'appagamento di un qualche bisogno in quanto l'Uno, assoluto nella sua Unicità, non manca di nulla. O meglio, proprio questo è ciò che gli manca: l'esperienza del proprio nulla, di un atto che non lo confermi nell'essere, ma che sia di rinuncia a sé come autoimmolazione³⁸.

La compiutezza dell'autoriferimento comporta, quindi, per l'Uno la rinuncia a se stesso, il sacrificio integrale e l'offerta totale di sé (la radice *yaj-* di *yajña*, sacrificio, indica l'atto di "offrire"), un modo di offrire che non è, quindi, né lineare né indolore. Non essendoci né un "dove" né, soprattutto, un "quando" in cui operare, il sacrificio di sé non può essere concepito all'interno di una successione temporale, come se ci fosse dapprima l'Uno, chiuso in sé nella propria autosufficienza, e "dopo" l'Uno uscisse fuori di sé, incontro al proprio annientamento. Essendo costitutivo della sua unicità, l'atto di sacrificarsi è non solo "in principio", ma è il Principio stesso, senza residui. Offrendosi, l'Uno aliena sé da se stesso, e rinunciando a sé, si espone alla nientificazione. L'Uno che è "in principio" non ha nulla da trattenere per sé (l'Uno non ha parti), ma offre tutto di sé e, come vedremo, proprio questo è l'atto che schiude la forza originante del Principio.

Nella rinuncia a sé, il Principio mette in gioco tutto il suo essere, ciò che ha da offrire non è il trasferimento della propria pienezza da sé a qualcosa d'altro (che non c'è), ma è un sacrificar-si. Una volta varcata la soglia della rinuncia totale a sé, si spalanca l'abisso dell'annullamento compiuto mediante se stesso: l'operare di ciò che si pone all'origine ha quindi il carattere fondamentale del suicidio³⁹. Ed è questo carattere tragico dell'origine che costituisce una delle componenti non marginali (ben al di là di tanti stereotipi abusati) dell'estrema complessità dell'esperienza dello hindūismo. La dinamica tragica dell'autoim-

³⁷ Come si dice in RV, X, 190, 1, è da *tapas*, dall'ardore fiammeggiante che deriva tutto l'ordine del cosmo.

³⁸ Vedremo più avanti nell'analisi di RV, X, 90 la potenza della struttura speculativa che il pensiero delle origini porta alla luce a questo proposito.

³⁹ «L'unico vero sacrificio sarebbe il suicidio» (S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 151). Cfr. J. FILIOZAT, *L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne*, «Arts asiatiques», 1967, XV, pp. 65-88.

molazione potrebbe infatti apparire come ciò che blocca e annienta il Principio fin dall'inizio nella distruzione di sé e questa è sicuramente una possibilità che il pensiero dell'origine non ha certo evitato. Ma non è l'unica: nell'abisso della nientificazione, spalancato dal suicidio del Principio, può aprirsi lo spazio per il germinare dell'intero universo. Il fatto "che" un mondo ci sia, attesta che nell'originaria contingenza di questo oscillare fra distruzione e germinazione, tra annientamento e generazione, ha finito per prevalere l'avvento del mondo. Ma la nascita di un mondo non è frutto di un semplice sovrabbondare del Principio: è un sovrabbondare che deve comunque passare attraverso una strettoia d'infinito dolore, perché comporta come proprio atto costitutivo il sacrificio di sé. È come se il Principio non potesse pretendere di porsi come principio di qualcosa, e quindi di essere abilitato a generare l'universo, se prima di tutto non si mostrasse capace di sopportare anche la propria distruzione, il suo farsi da parte per far essere un mondo.

Anche quando più tardi, come è attestato, ad esempio, nei *Brāhmaṇa*, il «Signore della procreazione» genera l'universo per un impulso alla propagazione di sé⁴⁰ e solo dopo averlo generato fa esperienza dello svuotamento del proprio essere e del terrore dell'estinzione, l'autosacrificio continua a costituire un momento imprescindibile del processo generativo: «Dopo avere generato tutte le cose che esistono, egli si sentì come svuotato ed ebbe timore della morte»⁴¹. In questo momento supremo di oblazione di sé, sia gli dèi sia le creature, che pure egli aveva generato, lo abbandonano: «Le creature si allontanarono da lui; e non rimasero con lui per la sua gioia e il suo sostentamento»⁴². Altrettanto gli dèi: «Quando egli ebbe procreato tutti gli esseri e trapassato l'intera gamma della creazione egli cadde a pezzi. Quando egli fu caduto a pezzi, il suo respiro si allontanò dal suo centro, e quando il suo respiro se ne fu andato, gli dèi lo abbandonarono»⁴³. Questa esperienza di abbandono e di totale solitudine nella frantumazione del proprio essere, *dopo* avere lasciato spazio alla manifestazione dell'universo, non è meno tragica di quella che accade *prima* di aprire lo spazio alla sua manifestazione: «Quando ebbe prodotto tutte le creature, Prajāpati cadde a pezzi. Essendosi ridotto a un [mero] cuore egli giaceva esausto. Egli emise un grido: "Ahimé la mia vita!"»⁴⁴. Ma proprio perché tutto di lui è andato in pezzi, fuorché il cuore, che rimane quindi come il cuore dell'universo, da questo

⁴⁰ «In principio, in verità, il Signore delle creature era Uno solo. Egli meditò: "Come posso propagarmi?" Egli infiammò il proprio ardore, compì proprio questo gesto con fervore» [*Śatapatha-Brāhmaṇa*, II, 2,4,1; (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 105)].

⁴¹ *Ivi*, X, 4, 2, 2 (*ivi*, p. 106).

⁴² *Ivi*, III, 9, 1, 1 (*ibid.*).

⁴³ *Ivi*, VII, 1, 2, 12-13 (*ivi*, pp. 106-107).

⁴⁴ *Taittiriya-brāhmaṇa* II, 3, 6, 1 (*ivi*, p.107).

punto di estrema disgregazione può iniziare la sua rinascita e il dio Agni⁴⁵ e le acque, udito il suo grido, possono accorrere in suo soccorso, per ricomporlo e restituirgli la sua sovranità.

È in virtù di questo nesso tra autoimmolazione e generazione che nello hinduismo il sacrificio diventa la matrice che, ricorsivamente, pervade la totalità dell'esistente: «Tutto ciò che è, tutti gli dèi hanno un unico principio vitale: il sacrificio»⁴⁶. La manifestazione di questo principio vitale, il suo propagarsi nell'universo come ragion d'essere di ogni cosa, ha un carattere eminentemente ricorsivo nel senso che ciò che il sacrificio compie in una sfera particolare dell'essere, si ripropone amplificato nella sfera successiva, la quale non elimina la precedente né si sostituisce ad essa, ma la ingloba in sé: «si fa una libagione nel fuoco: è un'offerta fatta agli dèi, e grazie a essa gli dèi sussistono; poi si consuma nella tenda: è un'offerta fatta agli uomini, e grazie a essa gli uomini sussistono; si pongono le coppe per il *soma*⁴⁷ sui due carri del *soma*: è un'offerta fatta ai Padri, e grazie a essa i Padri sussistono»⁴⁸; «le creature che non partecipano al sacrificio perdono tutto; quelle che non hanno perduto tutto partecipano al sacrificio: dietro agli uomini, le bestie, dietro agli dèi, gli uccelli, le piante, gli alberi, tutto ciò che esiste; così l'universo intero partecipa al sacrificio»⁴⁹.

2. Analisi dell'inno Ṛgveda X, 81. I poeti

Oltre alla negazione assoluta, all'autoriferimento e alla ricorsività, vi sono altre decisive dinamiche del pensiero che emergono dai testi sacri delle origini. Esempio per più di un rispetto è l'inno a Viśvakarman, «Colui che fa ogni cosa»⁵⁰, nel quale, a differenza dell'inno esaminato precedentemente, il tema del sacrificio costituisce il nucleo ispiratore fondamentale. L'inno ha alcuni aspetti formali in comune con Ṛgveda X, 129: il testo è suddiviso in sette strofe ed ha il suo punto di svolta esattamente alla metà; tuttavia ha una struttura stilistica e concettuale invertita rispetto al precedente. Qui è la prima metà a essere costituita in buona parte da un serie incalzante di domande, mentre la seconda metà contiene una successione di invocazioni di carattere piuttosto perentorio e imperativo rivolte a Viśvakarman. A questa differenza stilistica tien dietro

⁴⁵ È il dio del fuoco (dove il latino *ignis*). Cfr. V.S. AGRAWALA, *Fire in Rig-Veda*, «East and West», 1960, 11, pp. 28-32.

⁴⁶ Śatapatha-Brāhmaṇa, XIV, 3, 2, 1. 8 (S. Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 106).

⁴⁷ Pianta sacrificale, presente nella tradizione aria indoiranica. Era probabilmente un vitigno, dalla cui spremitura (radice *su*: spremere) veniva ricavata la bevanda sacra dell'immortalità.

⁴⁸ Śatapatha-Brāhmaṇa, III, 6, 2, 25 (S. Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 106).

⁴⁹ *Ivi*, III, 6, 2, 26 (*ivi*, p. 107).

⁵⁰ RV X, 81. Cfr. M. DHAVAMONY, *Classical Hinduism*, 1982, Roma: Università Gregoriana Editrice, pp. 48 e sgg.

anche la differenza concettuale, perché mentre la prima metà dell'inno contiene domande intorno all'origine dell'universo e al modo di operare del dio per generarlo, la seconda metà offre le risposte, sia pure in forma d'invocazioni, e queste contengono le dinamiche e i contenuti di pensiero più illuminanti relativamente al sacrificio.

Già l'*incipit* dell'inno mostra un movimento di pensiero che impronta in maniera caratteristica le meditazioni sulle origini presenti nel Rgveda e, in generale, nella śruti, la tradizione rivelata *ex auditu*. Viene infatti impiegato un sistema di equivalenze che riflette la *forma mentis* forse più tenacemente (e quasi ossessivamente) perseguita nei libri sacri. Torneremo ampiamente più avanti sul significato di questa dinamica del pensiero che lo rende capace di realizzare reticoli di equivalenze. Qui tale capacità appare in forma involuta, e tuttavia già esemplare, nella densissima prima strofa dell'inno: «Il poeta che, offrendo in oblazione tutti questi mondi, si è insediato come sacerdote oblatore, lui che è nostro padre, cercando la ricchezza con la preghiera, si è avvicinato alle generazioni più recenti, nascondendo così le più antiche»⁵¹.

Come si vede, il protagonista iniziale è il poeta, il quale, attraverso alcune sorprendenti metamorfosi, semplicemente asserite e apparentemente ingiustificate, vien fatto equivalere prima al sacerdote che officia il sacrificio e poi al Padre che *forgia* tutte le creature. Ciò che autorizza l'estensore (o gli estensori) dell'inno a far valere queste equivalenze è che esse si sviluppano a partire da un principio comune che è l'atto di offrire in oblazione, il sacrificio. Vi si dice, infatti, che il poeta, il quale, grazie alla potenza della parola poetante può creare tutti i mondi⁵², offre *tutti i mondi in sacrificio*. E questo è già un primo punto di ardua decifrazione: perché la parola poetica è in se stessa un atto sacrificale? C'è un fondamento comune che può connettere l'attività poetica al sacrificio?⁵³ L'equivalenza poesia-sacrificio è decisiva, perché a causa di essa l'inno pone il poeta equivalente a pieno titolo al sacerdote cui spetta di officiare il sacrificio. Ma, in un modo apparentemente ancora più difficile da decifrare, vi si afferma che il poeta-sacerdote equivale anche al Padre, il quale, impegnato a costruire le generazioni più recenti (quelle che stanno all'origine della nostra attuale esperienza storica), occulta e tiene nascoste quelle più antiche.

Qual è il significato di tutto ciò e come interpretare queste equivalenze?

⁵¹ RV X, 81, 1 (p. 66).

⁵² Cfr. il mirabile autoelogio di *vāc*, della parola (dove il latino *vox*) in RV X, 125 (p. 106). Cfr. CH. MALAMOUD, *Femminilità della parola. Miti e simboli dell'India antica*, pref. G. MARCHIANÒ, trad. it. D. CAPUANO, 2008, Roma: La Parola (*Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*, 2005, Paris: Albin Michel). Cfr. più avanti, Parte II, cap. II, 3-3.1.

⁵³ Relativamente al rapporto poesia-sacrificio (e oltre) fondamentale è l'opera di Bataille e l'insieme di significati che egli ha connesso alla nozione di *dépense* (cfr. in particolare *Théorie de la religion*, in *Oeuvres complètes*, VII, 1976, Paris: Gallimard, pp. 281-351; *Teoria della religione*, trad. it. R. PICCOLI, 1995, Milano: SE).

Credo che una delle possibili vie di comprensione consiste nell'individuazione di ciò che rende l'attività del poeta equivalente all'offerta sacrificale. Nel suo significato più elementare, l'attività del poeta consiste nel creare metafore, mediante le quali egli genera qualcosa che *sta-per* qualcos'altro (la veste gialla sta per l'asceta rinunciante; la coccinella sta per la fecondità e la purificazione; il fiore di loto sta per il processo vitale che si nutre del fango e della putrefazione per schiudersi in forme luminose e perfette ecc.). L'immagine che sta-per qualcosa d'altro è tanto più ricca di potenza poetica quanto più mostra di essere fonte inesauribile di significati relativamente a ciò cui si riferisce (all'asceta, alla fecondità, alla vita ecc.). Ma perché operando così il poeta è un sacerdote oblatore che offre tutti i mondi in sacrificio? Credo che la risposta sia da rintracciare proprio nell'attività metaforica, la quale, nel proporre qualcosa che sta-per qualcos'altro, ha in sé un punto di svolta cruciale che la fa equivalere strettamente all'atto sacrificale. Per intendere come ciò sia possibile, è necessario compiere una breve deviazione intorno al nucleo essenziale del sacrificio.

Torneremo più volte sull'atto che fa sussistere il sacrificio come tale. Qui ricordo soltanto che dei tre momenti in cui si suddivide il sacrificio nella tradizione indoaria, così come essa si è stabilizzata nei *Brāhmaṇa*, l'uccisione della vittima, il bruciare sul fuoco una sua parte, la consumazione del resto in un banchetto comunitario, il momento veramente qualificante è il secondo. Non per nulla esso è l'unico che viene compiuto all'interno del recinto sacro e che consente di differenziare radicalmente il sacrificio da un normale pasto consumato in comune. *Rinunciando* a mangiare una parte della vittima e bruciandola sul fuoco sacrificale, il sacerdote oblatore attesta una capacità che è ad un tempo umana e divina, quella di sollevarsi al di là del mondo dei bisogni grazie ad un atto di libertà.

A volte l'apparente ovvietà di certe parole è quella che più ostacola la comprensione di quanto profonda sia la realtà cui esse alludono. Tale è anche la *rinuncia*. Se essa è attuata per dilazionare nel tempo la fruizione di ciò cui si rinuncia (ad esempio, rinunciando ora a mangiare parte della vittima sacrificale, riservandomi di farlo più tardi) non esco da un'economia di consumo. Così intesa, la rinuncia trova ampia condivisione anche nel mondo animale, in tutte le specie che immagazzinano il cibo per differirne la fruizione nel tempo in cui la natura ostile rende impossibile l'approvvigionamento. Tutt'altro è il significato della rinuncia nel sacrificio: qui la negatività che investe ciò cui si rinuncia non è un atto temporaneo, del tutto soggettivo, che lascia intatto ciò cui si rinuncia, ma è soggettivo e oggettivo insieme, e proprio per questo è qualcosa di radicale e di assoluto che trova la sua espressione perfetta nel fuoco che consuma e distrugge la parte della vittima offerta in oblazione. Rendendola *definitivamente* non fruibile, il mondo dell'utile, dell'economia di consumo, del bisogno

risorgente da ogni appagamento, delle astuzie volte a conservare intatto per il mio appetito ciò a cui rinuncio, vengono negati e trascesi. L'aspetto negativo che nella parola *rinuncia* sembra predominante, è intrecciato indissolubilmente all'aspetto positivo che è altrettanto presente e con un peso pari, se non addirittura superiore. Il rinunciante, infatti, testimonia che per essere tale egli deve sapere attingere all'inestimabile tesoro della libertà (del *mokṣa*). Egli è, nella sua essenza, questo straordinario potere di spezzare la prigionia del mondo dei bisogni (ed è qui il suo distacco dal mondo animale) e, al tempo stesso, di aprirsi l'accesso a tutt'altro ordine di significati rispetto a quelli dell'esperienza ordinaria.

Si può dire che anche nel poeta sia presente un'eguale potenza liberatrice? La sua capacità di portare le cose "al di là" dell'esperienza ordinaria e quotidiana mediante l'attività metaforica è l'equivalente dell'atto di rinuncia, nella sua doppia valenza di negazione e di creazione. Egli ha la capacità "sacrificale" e "sacerdotale" di dare voce e di portare alla parola questa infinita forza manifestatrice dell'essenza libera e liberatrice dell'uomo. Nel μετα-φορεῖν le cose vengono *sacrificate* nella loro immediatezza in vista di significati ulteriori che le trascendono e che costituiscono il fondo inesauribile della loro verità. Ma questa negazione creativa, che fonda l'equivalenza del poeta al sacerdote oblatore, è la medesima che porta il poeta ad equivalere anche al Padre e l'approfondimento di questa equivalenza può contribuire a spiegare l'espressione alquanto enigmatica, contenuta nell'inno, per cui il Padre, avendo a che fare con le produzioni più recenti, vela e nasconde quelle più antiche. I significati che il poeta racchiude nelle immagini e che appaiono come i più evidenti e immediati, sono infatti circondati da un alone di rimandi che risvegliano l'eco di realtà più antiche e più profonde. Nominando ed esponendo in primo piano i significati più vicini, il poeta, che già ha "sacrificato" l'esperienza ordinaria, si appresta a "sacrificare" anche l'immagine da lui creata. Essa, infatti, è gravida di una potenza evocativa che la rende allusiva di verità ulteriori nell'atto stesso in cui le vela e le sottrae alla vista⁵⁴.

Poste queste equivalenze fondamentali tra il poeta, il sacerdote oblatore e il Padre, l'inno sviluppa le domande che manifestano la natura ancipite di Viśvakarman, il costruttore universale: «Quale fu dunque il punto di partenza? Quale mai fu l'inizio e come era ciò da cui Viśvakarman, generando la terra, rivelò il cielo con la sua potenza, lui che con lo sguardo abbraccia l'universo intero?»⁵⁵. La questione fondamentale è quindi quella dell'ἀρχή, del principio, nel suo duplice significato di inizio da cui si è originato l'universo, e di principio che lo ha

⁵⁴ Esperienza insuperabile di questa potenza "sacrificale" e "sacerdotale" della poesia di alludere a Verità supreme nell'atto stesso in cui le riconosce inesponibili in una compiuta espressione, è la parte conclusiva dell'ultimo canto della *Divina Commedia*.

⁵⁵ RV X, 81, 2 (p. 66).

posto in essere. Viśvakarman sta all'*inizio* di questo universo (le generazioni più recenti sono opera sua), ma non ne è il *principio* in senso assoluto: egli è l'artefice che presuppone già presente "ciò-da-cui" partire per dare forma al mondo e il "ciò-da-cui" egli comincia non è opera sua, ma è quello che egli "trova" già davanti a sé come materiale del suo operare. Per questo le generazioni più recenti nascondono quelle più antiche, perché ora tutta la scena è occupata dall'operare attuale dell'artefice divino e questo occulta, o addirittura fa dimenticare, che anche ciò su cui egli opera ha avuto a sua volta un artefice in generazioni via via sempre più antiche⁵⁶.

Di lui si dice ancora che abbraccia l'intero universo, che ha dovunque gli occhi, il volto, le braccia e i piedi, che con la forza delle sue braccia fonde insieme cielo e terra, dopo averli generati. A questa, che ragionando con categorie nostrane, appare come la più elementare professione di panteismo, il testo intreccia subito una dimensione di trascendenza, perché di lui si afferma che è «l'unico dio», separato dal mondo dalla medesima differenza ontologica che c'è tra l'*operans* e l'*operatum*. L'inno rinforza, infatti, l'aspetto "demiurgico" di Viśvakarman chiedendo: «quale fu il legno e quale l'albero dal quale, come da un falegname, furono forgiati cielo e terra?». Su questa domanda si arresta la prima metà dell'inno, dove viene lanciata una sfida non priva di venature beffarde nei confronti di chi si fa forte della capacità riflessiva del proprio pensiero. Quasi a sottolineare l'infinita distanza che separa il tentativo di "dire" ciò che accade "in principio" da quelle che sono le effettive capacità espressive umane, l'inno infatti afferma: «O voi che avete il dono della riflessione, interrogatevi pure col vostro pensiero su ciò che costituì per lui il punto di partenza, quando creò i mondi!». Interrogatevi pure, sembra dire l'inno, ma non ne verrete mai a capo a nulla!

3. Il sacrificio come "accrescimento"

A partire da questa presa di coscienza dei limiti di un pensiero non creatore, ma riflettente, accade nell'inno una svolta fondamentale. Da qui in avanti Viśvakarman non è più "oggetto" del discorso né è più "ciò-su-cui" interrogarsi. Egli diventa l'interlocutore, il "tu", cui ci si rivolge non per *riflettere* su qualcosa, ma per invocarlo, attuando così nell'invocazione un pensare che è inscindibilmente fuso all'agire e che può fare da guida per intravedere il punto di partenza che prima rimaneva nascosto alla riflessione. E la guida è, ancora una volta, il sacrificio, portato però fino alle estreme, sorprendenti conseguenze.

Come nuovo centro tematico, il sacrificio è ora il principio generatore della

⁵⁶ Sul rapporto tra le generazioni più recenti e quelle più antiche cfr. più avanti, Parte II, cap. II, 3.2.

totalità del reale, dagli stadi più alti (la creazione dell'universo) a quelli intermedi e inferiori, e l'inno chiede a Viśvakarman di mettere tutti questi livelli a disposizione dei poeti. Questi, infatti, come si è visto nella prima strofa, gli sono compagni nell'attività sacrificale a tal punto da potersi assimilare a lui. Di qui l'invocazione: «mettiti a disposizione dei tuoi compagni nell'oblazione, o dio autonomo!»⁵⁷. Ma qui proprio l'"autonomia", attribuita al dio, chiarisce subito che c'è un aspetto del sacrificio che soltanto il dio può operare e che costituisce il compimento più alto cui il sacrificio possa giungere: «Offri in sacrificio la tua stessa persona, traendone accrescimento!»⁵⁸. Come si vede, sono i poeti stessi a invocare il prodursi dell'autoimmolazione del dio, dalla quale, in definitiva, dipende la loro stessa esistenza, assieme a quella dell'intero universo.

Ma il punto più importante (e, apparentemente, più paradossale) della loro invocazione concerne l'"accrescimento" che il dio conseguirebbe proprio sacrificandosi. I poeti, infatti, sono certi che, esponendosi alla nientificazione, il dio non va incontro alla propria estinzione, ma realizza, al contrario, il solo modo in cui chi già gode della perfezione di essere "principio", può oltrepassarla in vista di una pienezza ulteriore. È la sicura fede in questo accrescimento e l'urgenza che esso effettivamente si compia che induce i poeti a ripetere ancora una volta l'invocazione al sacrificio di sé da parte del dio: «O Viśvakarman che sei stato accresciuto dalla tua stessa oblazione, offri te stesso in sacrificio a Terra e Cielo!»⁵⁹. Con questa invocazione i poeti travalicano i limiti della riflessione: la sfida rivolta alla riflessione, impotente a riconoscere il punto di partenza della creazione dei mondi, viene vinta da un pensiero non più riflettente che può spingersi fino a concepire lo scandalo fruttifero dell'autoimmolazione del dio, autentica scaturigine della totalità dell'essere.

A prima vista sembra semplicemente un ossimoro far equivalere autosacrificio e accrescimento, tanto appaiono incompatibili l'immolazione di sé e la crescita. In realtà, qui viene dischiuso un ambito etico di valore infinito. Quando il dio offre se stesso in sacrificio, egli non è trattenuto né limitato da nulla, neppure da se stesso, e proprio in questo, nel saper fare getto di sé, egli si porta alle spalle della totalità dell'esistente e dà la testimonianza più alta del *mokṣa*, della libertà che lo costituisce nella sua essenza. In quest'atto di *rinuncia* radicale, infatti, la libertà si accresce al di là e al di sopra di qualsiasi suo esercizio particolare: essa oltrepassa sia la libertà-*da* (la libertà negativa da questo o da quel vincolo) sia la libertà-*di* (la libertà positiva di fare o omettere di fare alcunché). Nell'autosacrificio la libertà non opera su qualcosa d'*altro*, ma si flette su di sé, manifestando in questo la propria essenza più pura e più "antica": essa è

⁵⁷ RV X, 81, 5 (p. 66).

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ RV X, 81, 6 (*ibid.*).

autotrascendimento, libertà che sa sacrificarsi e ottenere così il proprio supremo “accrescimento”⁶⁰.

Non si sottolineerà mai abbastanza la straordinaria trasformazione che questa connessione concettuale tra autosacrificio e accrescimento, avanzata dall’*inno*, porta alla struttura formale dell’*autoriferimento*. Quando l’*autoriferimento* s’incarna nella “figura” concreta dell’*autosacrificio*, esso diventa addirittura il segno distintivo del divino, sia del dio in sé sia del divino accessibile a noi. Si è detto che il momento qualificante il sacrificio è quello in cui parte della vittima viene bruciata, perché ciò attesta la libertà dell’uomo dal mondo dei bisogni. Questo è quanto in prima istanza è alla portata dell’uomo. Ciò che è proprio, invece, del dio è la rinuncia anche a questa libertà, perché l’atto transitivo di sacrificare-qualcosa diventa ora l’atto riflessivo di sacrificare se stesso e solo in questo autosuperamento, compiuto fin “da principio”, il dio dà testimonianza integrale della propria divinità.

La comprensione dell’*autosacrificio* quale essenza del dio apre per l’uomo un compito nuovo e radicale; il suo adempimento segna, infatti, il passaggio dalla pratica esteriore del sacrificio, in cui il divino si fa presente in forma ancora limitata come libertà-*dal* mondo dei bisogni, all’*interiorizzazione* del sacrificio nella figura del “rinunciante”, del “morto in vita”, il quale, mediante la rinuncia alla totalità di se stesso, giunge a partecipare alla medesima dinamica originaria del dio. La κένωσις, la negatività dello svuotamento integrale di sé da tutto ciò che è legato a opposizioni, scissioni e dualismi, è indisciungibile dalla positività dell’“accrescimento” in tutt’altro ordine rispetto a quello cui si è rinunciato. Se, infatti, si considerasse la “rinuncia” come annientamento puro e semplice, si trascurerebbe il fatto elementare, e tuttavia radicale, che anche la rinuncia promana dalla libertà, è un atto di libertà che lungi dal dissolverla, la riafferma al livello più alto del suo accrescimento e della sua attuazione. Ciò che “traghetta” dalla pratica umana finita del sacrificio al suo *indiarsi* nell’*autosacrificio* originario del dio è sempre un passaggio da libertà a libertà.

Di qui l’*inno* può concludersi con la speranza dei poeti di potere riportare la vittoria nell’*agone* sacrificale. Il dio è infatti signore di *vāc*, la parola, ed è fulmineo come il pensiero; egli può quindi elargire ai poeti sia la parola creatrice sia il pensiero non riflettente, l’una e l’altro meritevoli di premio: «Viśvakarman, che è signore della parola, è veloce come il pensiero: invochiamolo oggi per aiuto, perché ci dia il premio della vittoria»⁶¹.

⁶⁰ Non credo sia qui fuori luogo ricordare, a proposito di questi antichissimi pensieri, quelli di un altro sacerdote, don Lorenzo Milani, il quale scriveva alla madre: «Quando uno liberamente regala la sua libertà è più libero di uno che è costretto a tenercela» (*Lettere alla madre*, 1997, Genova: Marietti, p. 22).

⁶¹ RV X, 81, 7 (p. 66).

4. Analisi dell'inno Rgveda X, 90. La struttura speculativa del sacrificio originario

La ferma fiducia dei poeti nell'esito positivo di accrescimento, derivante al dio dall'autosacrificio, può essere, tuttavia, una delle forme in cui, pur avendo oltrepassato i limiti della riflessione, ai poeti non è ancora caduto del tutto il velo con cui le «generazioni più recenti» che sono scaturite dal sacrificio del dio nascondono ciò che accadde “in principio”, nelle generazioni più antiche. Le generazioni più recenti sono quelle fiduciose nella potenza del rito sacrificale, in cui si consuma un agone che stempera e tiene sotto controllo la tragica contingenza del sacrificio delle origini: tenere nascoste le generazioni più antiche e accostarsi alle più recenti è ciò che permette di stare al riparo dalla vertigine che si consuma nell'antico più antico. Se infatti si ripercorrono le fasi dell'autoimmolazione, sia che questa avvenga come *condizione* della generazione del mondo sia che avvenga come *conseguenza* di averlo generato, dobbiamo riconoscere che in entrambe è presente un punto di radicale contingenza. Quando il Principio si offre in oblazione, l'atto con cui perviene al supremo accrescimento della propria libertà è il medesimo in cui si espone alla possibilità di un'estinzione senza ritorno. Altrettanto, anche quando ha generato il mondo, non vi è nulla che costringa Agni o le acque a venire in soccorso del dio morente. Le creature e gli dèi, posti in essere dal Principio, possono allontanarsi da lui, lasciandolo nell'abbandono, e l'intera creazione può insistere nella perversione di voltare le spalle al suo creatore⁶².

L'aver concepito il sacrificio di sé quale attività primigenia del dio consente ora di scorgere, al fondo di questa duplice contingenza da cui tale attività è insidiata, il modo in cui è stata pensata la struttura dell'atto sacrificale originario. Come si è visto, concepito all'altezza del divino, il sacrificio comporta l'autoimmolazione. Il “fare” originario del dio è un *sacra facere*, un fare cose sacre, solo in quanto, nell'offrirsi in oblazione, il dio perviene allo svuotamento di sé e può così aprire lo spazio per far essere le creature. In questa triplice articolazione dell'autoimmolazione (offerta di sé come vittima, effettivo svuotamento di sé, generazione dell'universo dai propri frantumi), il momento che custodisce la reale sacralità dell'atto è, in analogia con quanto accade nella pratica sacrificale, ancora una volta il secondo: lo svuotamento di sé.

Paradossalmente, proprio in questo punto di massima esposizione alla nientificazione, il dio perviene all'esperienza più radicale della propria libertà: liberamente, senza essere costretto da nulla di esterno alla propria natura, egli rinuncia a se stesso. Qui la suprema contingenza divina è in bilico come sulla punta di un capello tra la rinuncia come rischio supremo di estinzione e la ri-

⁶² Vedi *supra*, p. 39.

nuncia come offerta e dono di sé, da cui sorge l'universo. L'universo che sperimentiamo come esistente, ci testimonia, *post factum*, che in origine l'offerta e il dono prevalsero sulla nientificazione. E tuttavia proprio l'universo, che appartiene «alle generazioni più recenti», ci nasconde e ci vela quello che accadde nelle «generazioni più antiche»: noi non sappiamo *perché* il rischio della nientificazione si trasfigurò in offerta e non lo sappiamo in quanto ogni genuino atto di libertà (e tanto più quello che appartiene al Principio) è senza “perché”. Se la libertà avesse un “perché” non sarebbe più libertà, ma necessità⁶³.

Nella rinuncia e nell'esposizione alla contingenza suprema, il dio mostra di attuare realmente in sé i caratteri originari di ciò che sta “in principio”. In bilico tra distruzione e creazione, egli non appartiene né al non essere né all'essere, ma li trascende entrambi. Non è che dapprima il dio sia chiuso nel suo essere e poi esca da sé incontro al nulla; il dio è originariamente e unitariamente l'atto di offrirsi in oblazione e questo esporsi al sacrificio di sé è anteriore a essere e non-essere, non è né l'uno né l'altro. Si dirà: ma per offrirsi in oblazione il dio deve pur ‘essere’. Certo, ma quale tipo di essere? Forse quello che lo fa insistere saldo nell'esistenza, non tocco da alcuna negatività? Al contrario: il suo è, se mai, un essere-per-non-essere e questa è la dinamica originaria sia della rinuncia a sé (la dinamica del *rinunciante*) sia della libera offerta di sé come dono.

Quello che era affermato in Rgveda, X, 129 (se in principio non era né il non-essere né l'essere, spettava poi ai veggenti scoprire il *bandhu*, la connessione dell'essere *nel* non essere) e che si era chiarito in Śataphata-Brāhmaṇa⁶⁴, dove la «Mente, non era, per così dire, né esistente né non-esistente»⁶⁵, ora porta luce alla comprensione dell'essenza dell'autoimmolazione del dio. Così come *manas* non esce distrutta dal pensare il “né non-essere né essere”, ma vi attinge nel modo più puro la propria anteriorità ad entrambi (*manas* non è “né non-essere

⁶³ Di fronte al baratro della suprema contingenza divina, tornano alla memoria, nella tradizione filosofica occidentale, le parole di Kant, quando egli afferma che il bisogno del pensiero di trovare l'ultimo sostegno di tutte le cose «è il vero baratro della ragione umana». Infatti la vertigine da cui la ragione è colta al pensiero dell'ultimo sostegno è ben superiore a quella che essa prova di fronte, ad esempio, al pensiero dell'eternità: l'eternità riguarda solo ciò che *misura* la durata delle cose, mentre il pensiero di un principio ultimo e incondizionato riguarda ciò che *sostiene* tutte le cose. E qui s'impone a noi un pensiero inevitabile e al tempo stesso insostenibile. Non possiamo evitare «il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab eterno in eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma *dov'è io dunque?*». E tuttavia questa richiesta di un *dov'è* da orizzonti più antichi e più remoti è insostenibile, perché spalanca l'abisso che tutto inghiotte: «Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far scomparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 613 / B 641 (*Critica della ragion pura*, a cura di G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE, revisione, introduzione e glossario a cura di V. MATHIEU, 1966, Bari: Laterza, pp. 481-482).

⁶⁴ Cfr. *supra* cap. I, 4.

⁶⁵ Śataphata-Brāhmaṇa, X, 5, 3, 1-2 (Panikkar, *I Veda*, cit., p.146).

né essere”, perché li pensa entrambi), altrettanto l’atto di libertà del dio che rinuncia a sé, non precipita il dio nell’abisso della dissoluzione o dell’asservimento, ma, al contrario, lo innalza al di sopra dell’antitesi libertà-servitù. L’atto che lo costituisce, infatti, non è né arbitrio né assoggettamento, ma oblazione, dono di sé, autosacrificio. Con questo non viene affatto ridotta l’assoluta contingenza che sta alla radice di quest’atto originario. Non solo il dio è in bilico tra nientificazione e generazione, ma anche quando l’antitesi si è risolta nel dono della manifestazione del mondo, la contingenza risorge all’interno del dono. Il dono, infatti, può avere successo come anche fallire. Quando si solleva al di là dello “scambio”, è nella natura del dono di non avere alcun potere per costringere colui, cui esso è rivolto, a riconoscerlo e accoglierlo; la libertà del donatore, da cui il dono scaturisce, lascia libero il destinatario di riconoscerlo o di rifiutarlo⁶⁶.

E tuttavia, pur minacciata di fallimento nella sua stessa esistenza, l’oblazione di sé manifesta una struttura di straordinario spessore speculativo. Essa si trova attestata per la prima volta nell’inno R̥gveda, X, 90, il quale, assieme ai due inni esaminati in precedenza, viene a costituire un trittico fondamentale per l’individuazione dei modi di pensare connessi all’origine⁶⁷. Vi si narra di Puruṣa, il Macrantropo originario, da cui prende origine il tutto. Di lui si dice che «aveva mille teste, mille occhi, mille piedi. Ricopriva la terra da ogni parte e la superava ancora di dieci dita»⁶⁸. Il riferimento al sacrificio appare immediatamente nella seconda strofa e si può dire che tutte le prerogative, che d’ora in avanti vengono attribuite a Puruṣa, costituiscono una progressiva approssimazione alla struttura originaria del sacrificio, che viene alla luce solo alla fine, nell’ultima strofa.

Puruṣa abbraccia l’intera estensione di ciò che è stato e di ciò che sarà⁶⁹; egli

⁶⁶ Si ricorderà l’abbandono del dio da parte delle sue creature (vedi *supra*, p. 41). Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono, Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, introd. M. AIME, trad. it. F. ZANNINO, 2002, Torino: Einaudi (*Essai sur le don, Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, «L’Année sociologique», 1923-1924, pp. 30-186).

⁶⁷ L’inno X, 90 è sempre stato al centro dell’attenzione degli studiosi per l’importanza di ciò che vi si trova testimoniato. Sia dal contenuto sia dallo stile si ricava che è tra i più recenti della raccolta R̥gveda. Esso contiene la prima attestazione della divisione in quattro caste della società hindū (divisione che è quindi ritenuta essere fondata sulla rivelazione divina, X, 90, 12; in verità, più che di “caste”, le quali, come gruppo umano cui si appartiene per nascita, in India sono alcune migliaia, si dovrebbe parlare di “categorie sociali”, cfr. su ciò A. RIGOPOULOS, *Hindūismo*, 2005, Brescia: Editrice Queriniana, pp. 89 e sgg.; cfr. anche S. JAMISON, J. P. BRERETON, *The R̥gveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 2014, Oxford: Oxford University Press, pp. 57-58; D. KEANE, *Caste-based Discrimination in International Human Rights Law*, 2016, London and New York: Routledge); vi compare, inoltre un chiaro riferimento a tre dei quattro *Veda*, che pertanto dovevano già essere stati composti all’epoca della sua stesura (X, 90, 9), a meno che nell’inno non si siano stratificate parti appartenenti ad epoche diverse; infine vi appare un’assolutizzazione del sacrificio che appartiene verosimilmente al momento più maturo della speculazione presente nei *Veda* e prelude immediatamente ai *Brāhmaṇa* (cfr. S. SANI, in *R̥gveda*, cit., pp. 248-249).

⁶⁸ RV X, 90, 1 (p. 67).

⁶⁹ In R̥gveda il tempo è nominato in X, 42, 9.

è il signore degli immortali che traggono alimento per il loro continuo accrescimento proprio dal suo sacrificio: «Puruṣa è tutto questo universo, sia ciò che è stato, sia ciò che deve ancora essere. Egli è anche il signore degli immortali che fa crescere sempre di più col cibo sacrificale»⁷⁰. Il dominio sul passato e sul futuro e la possibilità che il sacrificio trasformi l'elemento tragico e distruttore, che ne sta al centro, in fonte positiva d'incremento d'essere, non è un semplice accostamento. In fin dei conti, anche il "non-più" di ciò che è già stato e il "non-ancora" di ciò che dovrà accadere sono due "non", due stati difettivi, che Puruṣa riesce a volgere in energia positiva, così come gli accade di poter fare col momento negativo dell'autoimmolazione. Puruṣa, infatti, non è assoggettato alla difettività dei due estremi del passato e del futuro, ma, al contrario, li domina e, in un certo senso, li redime: come dice l'inno, egli è il "già stato" ed è il "non ancora" accaduto, li contiene già da sempre in sé, al pari della totalità dell'universo.

Ma questo onniabbracciante non è statico, bensì pervaso da un dinamismo costitutivo. La capacità di oltrepassare i confini dell'universo, di conservare in sé il "non-più" e il "non-ancora", di alimentare con l'inesauribilità del proprio sacrificio l'accrescimento degli immortali, tutto questo appare essere l'effettiva grandezza di Puruṣa. E tuttavia egli «è più grande di questa sua grandezza»⁷¹, egli è l'oltrepassamento in atto di qualsiasi grandezza che pretenda di circoscriverne il potere. Si potrebbe dire, rovesciando l'argomento di Anselmo d'Aosta, che il dio dei *Veda* non è «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande», ma, al contrario, è ciò che è sempre più grande di qualsiasi sua grandezza data. La conferma è offerta dalla conclusione della strofa: «un quarto di lui sono tutti gli esseri, tre quarti di lui costituiscono l'immortalità in cielo»⁷². L'universo visibile, tutto ciò che ci è accessibile, è la parte di gran lunga più debole e minoritaria del tutto. I tre quarti del dio, il suo dominio dell'immortalità celeste, stanno *al di là* di ciò che chiamiamo «tutti gli esseri» e questo "al di là", per essere propriamente principio, non è né essere né non essere, ma qualcosa di anteriore a entrambi.

Il prosieguito dell'inno mette in campo un'altra delle caratteristiche essenziali del dio che sta all'origine dell'universo. Egli genera il principio femminile, Virāj, ma è a sua volta generato da Virāj: «Da lui nacque Virāj, e da Virāj Puruṣa. E, una volta nato, superò la terra a oriente e a occidente»⁷³. Come vedremo confermato subito dopo nel rapporto agli dèi, questi primi atti di Puruṣa sono connotati da un tipo di causalità che non è affatto da ascrivere a una mentalità primitiva. Si tratta di una causalità non transitiva, ma circolare, la medesima che è all'o-

⁷⁰ RV X, 90, 2 (p. 67).

⁷¹ RV X, 90, 3 (*ibid.*).

⁷² *Ibid.*

⁷³ RV X, 90, 5 (*ibid.*).

pera nell'essenza stessa della vita: l'effetto (Virāj) diviene causa della propria causa (Puruṣa): Virāj è, sotto tutti i riguardi, "figlia del suo figlio". Altrettanto gli dèi dipendono da Puruṣa, egli ne è il «signore» e li alimenta col cibo sacrificale. Solo che il cibo sacrificale è Puruṣa stesso e qui le parti s'invertono, perché sono gli dèi a insignorirsi del dio, «nato ai primordi»⁷⁴, a celebrare «il sacrificio con Puruṣa come oblazione»⁷⁵ e ad aspergerlo «come vittima sacrificale sullo strame d'erba. Con lui gli dèi, i Sādhyā e i veggenti compiono il sacrificio»⁷⁶.

Come si vede, anche qui il sacrificio, che è causa del mantenimento nell'esistenza degli dèi, è a sua volta effetto del suo effetto, secondo un processo circolare che va ininterrottamente dalla rinuncia a sé da parte del dio, alla sua immolazione da parte degli dèi, i quali, sacrificandolo, non lo distruggono, ma, al contrario, lo ricostituiscono incessantemente dal momento che il sacrificio è l'atto stesso della vita del dio. Il testo ci dice che il sacrificio, per essere veramente efficace in ordine alla generazione dell'universo, dev'essere «completamente offerto»⁷⁷. Quest'espressione, che compare a metà dell'inno, viene ribadita nella strofa successiva e rimane lo sfondo di riferimento su cui si stagliano tutte le manifestazioni che promanano dal sacrificio di Puruṣa. «Completamente offerto» qui significa «compiuto fino in fondo»⁷⁸, totalmente consumato, senza residui, in conformità alla natura "principale" del Macrantropo originario: egli è interamente oblazione di sé, non vi è nulla che si trattenga al di qua dall'essere sacrificato e che non si trasfonda nell'offerta e nel dono di sé.

Ed è qui, alla fine del percorso in cui si mostra come «gli dèi formarono il mondo», che compare la formula definitoria dell'essenza del sacrificio: «Con questo sacrificio gli dèi fecero un sacrificio al sacrificio (*yajñēna yajñām ayajanta devāḥ*): queste regole furono le prime»⁷⁹. L'espressione non ha mancato di creare sconcerto fra gli studiosi. Infatti, proprio quello che, come cercherò di mostrare, costituisce l'essenziale nell'enunciato, fa sì che «davanti all'audacia della formula, gli interpreti sembrano ritrarsi»⁸⁰. Esemplare, a questo proposito, è il modo in cui essa viene qualificata da J.C. Heesterman, che ha esplorato a fondo la natura del sacrificio nell'India antica. Egli afferma, infatti, a più riprese che tale espressione è «enigmaticamente involuta»⁸¹. Eppure, proprio l'atto

⁷⁴ RV X, 90, 7 (*ibid.*).

⁷⁵ RV X, 90, 6 (*ibid.*).

⁷⁶ RV X, 90, 7 (*ibid.*). I Sādhyā sono divinità arcaiche che preesistevano agli uomini; i veggenti sono coloro che esprimono in inni la rivelazione divina.

⁷⁷ RV X, 90, 8 (*ibid.*).

⁷⁸ Cfr. R. PANIKKAR, *I Veda*, cit., p. 101.

⁷⁹ RV X, 90, 16 (p. 68).

⁸⁰ R. CALASSO, *L'ardore*, cit., p. 355.

⁸¹ J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell'India antica*, trad. it. di V. VERGIANI, 2007, Milano: Adelphi, pp. 32 e 329 (*The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, 1993, Chicago, Illinois: The University Chicago Press).

(*karman*) istitutivo del sacrificio viene ritenuto essere l'«azione perfetta per antonomasia»⁸². Perfezione e enigmaticità sembrano quindi qualificare la struttura profonda del sacrificio, della quale ora cercheremo, per quanto è possibile, d'individuare ciò che è stato pensato in questa sua enunciazione.

Apparentemente, “fare col sacrificio un sacrificio al sacrificio” sembra un non-senso, di cui il meglio che si possa dire è che il suo contenuto si estenua in una mera tautologia. Dovremmo tuttavia trattenerci dal liquidare frettolosamente la sensatezza di questa formula, riflettendo sul fatto che essa non è un *unicum*, presente solo in quest'inno, ma si trova ripetuta in contesti diversi, in cui la solennità dell'enunciato si sposa al suo forte rilievo speculativo⁸³. Inoltre, se l'azione espressa dalla formula è stata ritenuta l'azione “perfetta”, questo significa che coloro che l'hanno concepita hanno voluto collocarla, proprio a causa della sua forma caratteristica, al vertice di tutte le manifestazioni dell'agire, assegnandole una funzione esemplare di unità di misura nei confronti di qualsiasi altra forma in cui si possa concretare l'operare divino o umano. La struttura “audace” e caratteristica di tale azione consiste nel fatto che l'*atto*, il *mezzo* mediante cui esso è compiuto e il *fine* in vista di cui esso opera sono sempre il medesimo, il sacrificio.

Questa compattezza e immanenza reciproca dei momenti, da cui è costituito l'atto sacrificale, si possono comprendere preliminarmente proprio in riferimento alla condizione di chi ne è il soggetto, vale a dire del dio. Questi o si autoimmola, facendo coincidere in sé ciò che viene sacrificato (la vittima), colui che compie l'azione (il sacrificatore) e colui cui il sacrificio è offerto (il dio medesimo); oppure, là dove gli dèi appaiono come i suoi sacrificatori, non bisogna dimenticare che ciò può accadere, perché il dio è già in se stesso il sacrificio che li alimenta e da cui essi dipendono. Essi sono coinvolti come strumenti di una vicenda sacrificale che si ripropone costantemente, nella quale è Puruṣa, in definitiva, a essere il sacrificatore, immolato mediante se stesso in vista di se stesso. Come si è ricordato sopra, “in principio” il dio è “solo” e la sua solitudine è l'“autonoma” perfezione di chi non manca di nulla eccetto proprio l'esperienza di questo nulla, della nientificazione quale immolazione di sé. In principio non c'è, quindi, altra azione che sia all'altezza del divino all'infuori del sacrificarsi né esiste mezzo, mediante cui compiere il sacrificio, che non sia il sacrificarsi stesso, né vi è un fine che non sia il riproporsi e il perpetuarsi del dio-sacrificio.

Credo sia difficile sopravvalutare il fatto che la civiltà indoaria ha posto come paradigma perfetto dell'agire una dinamica, in cui il soggetto, il mezzo e il fine

⁸² A. RIGOPOULOS, *Guru*, cit., p. 62.

⁸³ Cfr., ad esempio, la ripetizione della formula in RV I, 164, 50; *Atharva-veda*, VII, 5, 1, o comunque la sua presenza operante in RV, X, 130, 3; *Śatapatha-Brahmaṇa*, X, 2, 2, 1; XI, 1, 8, 2-4; *Bhagavad-gītā*, IV, 25. Sui diversi modi di tradurla cfr. R. CALASSO, *L'ardore*, cit., pp. 354-357.

dell'azione sono il medesimo. Ma non basta, perché, come ho già sottolineato, il rapporto di reciproca immanenza dei momenti costitutivi di questa che è la forma più alta di azione, non è semplice né lineare, ma è essenzialmente tragico. Esso comporta, infatti, sempre un'uccisione, che nel caso dell'autoimmolazione è addirittura un darsi la morte, nella quale il dio si espone ad una disfatta che potrebbe anche essere irrimediabile. In questa suprema esperienza della continuità, non c'è nulla, infatti, che possa assicurarlo sull'esito del suo sacrificio, se darà i suoi frutti o non si risolverà, invece, in un fallimento⁸⁴.

5. Un esempio greco

Per cercare di renderci più familiare questa struttura identitaria di agente, mezzo e fine dell'agire e della sua essenza tragica possiamo chiederci se nella tradizione del pensiero occidentale ci sia qualcosa che in qualche modo la richiami da vicino e ci possa aiutare a comprenderla⁸⁵. Pur con le dovute cautele nei confronti di accostamenti tra contesti culturali lontani sia nel tempo sia nelle fonti primarie di ispirazione, e continuando ad avere di mira le dinamiche del pensiero da cui essi sono stati formati, credo che la risposta possa essere, almeno in parte, affermativa. Si pensi alla celebre distinzione, tracciata da Aristotele all'interno dell'agire, tra *poiesis* (ποίησις) e *praxis* (πρᾶξις) e cioè tra quelle operazioni in cui soggetto, mezzi e fine sono esterni e irriducibili gli uni agli altri (*poiesis*) e quegli atti, invece, in cui le medesime determinazioni sono reciprocamente immanenti (*praxis*).

Esemplari del primo tipo di operazioni (anche se non esauriscono certo l'ambito della *poiesis*) sono le attività mediante cui si fabbrica qualcosa. Il falegname che costruisce una sedia, parte da un progetto, esterno e preesistente al suo agire, impiega degli strumenti e del materiale per pervenire al prodotto finito, i quali, in quanto mezzi, materia e risultato (la sedia), sono tutti egualmente esterni all'esercizio dell'attività in cui egli impegna la propria competenza. Diversamente accade nella *praxis*, la quale non ha alcun fine da raggiungere né

⁸⁴ La potenza speculativa di questa dinamica del pensiero rischia di rimanere nascosta a chi ritiene, come fa, ad esempio, R. Girard commentando l'inno in questione, che il sacrificio del dio debba essere ricondotto necessariamente all'espiazione di una colpa (incesto, assassinio o altro). Consapevole che nell'inno non c'è alcuna traccia di tale riconduzione, il Girard deve ricorrere alla testimonianza dei *Brāhamana* per renderla plausibile, dove peraltro non mancano, come ricorda Girard stesso, descrizioni del sacrificio originario del dio del tutto svincolate da colpe anteriori. Mi chiedo se volere trovare a tutti i costi una causa esterna e antecedente al sacrificio, senza dare il dovuto rilievo alle dinamiche concettuali che hanno permesso di pensarlo quale *prius* assoluto fino all'*autosacrificio* del dio, non sia fare torto a un pensiero radicale com'è quello della sapienza vedica (cfr. R. GIRARD, *Il sacrificio*, cit., pp. 43-52, 56-57).

⁸⁵ Intendo qui la tradizione filosofica, tralasciando ciò che è possibile trovare nell'esperienza più propriamente religiosa e mistica.

alcun mezzo da impiegare all'infuori dell'esercizio dell'attività stessa. Si può intendere questa immanenza reciproca dei momenti costitutivi dell'agire a partire dall'identificazione, che Aristotele opera più volte, tra *praxis* e vita: «La vita è *praxis*, non *poiesis*»⁸⁶. Infatti la vita, a partire dalla vita e mediante la vita, perpetua se stessa; come *principio* di organizzazione, essa è presente e perfetta fin dal primo istante e anche se poi si specifica e si sviluppa nel tempo in funzioni via via più complesse, attraverso queste essa mantiene se stessa e ripropone costantemente sé mediante se stessa.

Il punto in cui la vita attinge la complessità e la *praxis* più alte si ha là dove uno stacco qualitativo separa l'animale, cui spetta solo vivere (ζῆν), dall'uomo, che ha invece il compito di valorizzare la vita (εὖ ζῆν)⁸⁷. In tale valorizzazione della vita emerge un tratto caratteristico e unico della *praxis* umana, vale a dire la sua essenza tragica, nel senso in cui Aristotele ha interpretato l'essenza della tragedia nella *Poetica*. L'azione tragica è *praxis* «una e intera (μία καὶ ὅλη)»⁸⁸, perché in essa avviene un capovolgimento radicale, una μεταβολή, che spezza e rovescia il modo di esistere abituale. Per Aristotele non importa che il capovolgimento avvenga dalla buona alla cattiva sorte o, viceversa, dalla cattiva alla buona: la μεταβολή si verifica sia con la fine funesta dei personaggi sia col loro passaggio da uno stato d'infelicità alla felicità. Ciò che costituisce l'essenza tragica della *praxis* è che il corso dell'esistenza a un certo punto si capovolge nel suo contrario⁸⁹. La *praxis* tragica è «una (μία)», perché nel momento del rovesciamento essa riunisce in sé ciò che della vita anteriore sta per dissolversi e ciò che sta per prodursi nel futuro; ma al tempo stesso è «intera (ὅλη)», perché essa si configura come un destino che informa di sé e rende comprensibile la vita come un tutto.

Qui giunti, possiamo raccogliere con un unico sguardo questa decisiva figura in cui la civiltà indoaria si è spinta a concepire l'origine dell'universo non solo come sacrificio del dio, ma soprattutto come autosacrificio. Il pensare, che l'ha portata alla luce, ha individuato una struttura, la cui apparente enigmaticità racchiude, in realtà, una straordinaria profondità speculativa. All'origine di tutto ciò che è, non può essere pensato nulla di statico, ma una dinamica originaria e originante che d'ora in avanti servirà da prototipo e da unità di misura di qualunque altro movimento che meriti il nome di azione. Ciò che si attua «allora», «in principio» è il sacrificio di sé, la rinuncia, l'esposizione al rischio sia dell'annientamento totale sia di veder sorgere, dalla propria immolazione, l'intero universo. In quest'azione originaria, il sacrificante, il sacrificato e ciò a

⁸⁶ ARISTOT., *Pol.* I, 4, 1254 a 7.

⁸⁷ ARISTOT., *De part. An.* II, 10, 656 a 5-6.

⁸⁸ ARISTOT., *Poet.* 6, 1451 a 32.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, 1451 a 13-14.

cui si sacrifica sono il medesimo. Questa è veramente l'azione perfetta, perché in essa il soggetto, il mezzo e il fine dell'agire sono "uno" e al tempo stesso sono "tutto", in quanto il sacrificio è la matrice della totalità dell'esistente.

6. La supremazia del pensiero sulla Morte e la sua interiorizzazione

Rispetto a questa struttura complessa, in cui il pensiero delle origini sembra avere compendiato le dinamiche essenziali della propria capacità manifestativa del Principio, manca ancora il confronto con ciò che è centrale dell'esperienza sacrificale, vale a dire la morte. Questo è tanto più importante, perché quando al termine di questo lungo percorso introduttivo affronteremo il significato dell'insegnamento dei due grandi maestri upaniṣadici, vedremo come non solo in Yājñavalkya, ma soprattutto e in modo assolutamente determinante in Naciketas il confronto con Yama o Mṛtyu, con la Morte, segnerà un punto di svolta decisivo. Spero risulterà evidente allora che, nell'affrontare sia questo tema sia quelli esaminati in precedenza, solo in apparenza ci siamo allontanati dal proposito iniziale, perché in realtà tutto è sempre stato finalizzato alla comprensione della radicalità e della vastità della rivoluzione di pensiero attuata dai due brahmani.

Per intendere uno dei tratti fondamentali con cui l'esperienza della morte è presente nel pensiero delle origini mi riferirò a un celebre testo del *Jaiminīa-brāhmaṇa*⁹⁰, nel quale si racconta della lotta ingaggiata da Prajāpati, il padre di tutte le creature, con Mṛtyu, la morte. Vi si dice che Prajāpati e Mṛtyu, a lungo e per molti anni, «cercarono di sconfiggersi a vicenda senza che si giungesse a un esito». L'autore o gli autori del testo danno per scontata l'esistenza del conflitto, la ragione del quale era probabilmente per loro qualcosa di autoevidente e quindi non bisognoso di spiegazioni. In effetti, sia Prajāpati sia Mṛtyu esercitano una signoria che pretende di dominare sul medesimo oggetto, l'uomo, ma con intendimenti opposti: Prajāpati per creare e Mṛtyu per distruggere ciò che Prajāpati ha creato ed è per questo che il conflitto fra i due è inevitabile. Prajāpati, infatti, è il «Signore» non in generale, ma «delle creature»; altrettanto la Morte non è un'entità generica, ma è sempre la morte-di e il suo oggetto, di nuovo, sono «le creature». Ora la lotta per la supremazia può avere la lunga durata, narrata dal mito, non solo perché concerne il medesimo oggetto (tanto c'è di creazione altrettanto c'è di sua distruzione), ma anche e soprattutto, perché è combattuta ad armi pari; infatti, «gli armamenti di entrambi erano ugualmente forti: quanto aveva l'uno, tanto aveva l'altro»⁹¹.

⁹⁰ *Jaiminīa-brāhmaṇa*, II, 69-70. Ha richiamato l'attenzione in modo particolare sull'importanza di questa narrazione J. C. HEESTERMAN, *The Inner Conflict of Tradition*, 1985, Chicago, p. 32 e ID., *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., pp. 16-17 e 93 e sgg.

⁹¹ Cito dalla traduzione di J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 94.

Come si vede, i due antagonisti, delineati dal racconto, sono presentati inizialmente non come se uno fosse il principio debole che soccombe al più forte né come se il conflitto fosse qualcosa di superficiale e di non decisivo per il destino dei contendenti. Al contrario, il conflitto può durare così a lungo nel tempo perché essi vengono rappresentati come eguali in potere e tuttavia di segno opposto. La loro collisione è qualcosa di sostanziale, perché concerne le radici del loro modo d'essere e di operare, e li coinvolge in una contraddizione inevitabile. In tale situazione, il conflitto potrebbe perpetuarsi indefinitamente oppure terminare sia col soccombere di entrambi i contendenti sia con la resa e la sottomissione di uno dei due. Sono eventualità che si trovano tutte adombrate nei vari miti sulle origini della tradizione indoaria, anche se qui la soluzione che prevale è la terza e concerne proprio gli «armamenti» dei due contendenti.

Da un lato, gli armamenti di cui dispone Prajāpati sono le “armi del sacrificio” e queste consistono nel canto dei salmi (*stotra*), nella recitazione delle formule sacre (*śāstra*) e negli atti del rito sacrificale. Dall'altro, le armi di Mṛtyu sono il canto con l'accompagnamento del liuto, la danza e una serie di atti compiuti con ‘frivolezza’ (*vrthācaryate*). Potrà sorprendere che in questa lotta per la vita e per la morte le armi impiegate non siano frecce o lance, spade o pugnali, ma, da parte di Prajāpati, la serietà del rituale sacrificale e da parte di Mṛtyu la leggerezza fascinatrice del canto col liuto o della danza. In realtà, non dovremmo sorprenderci più di tanto, perché anche la cultura occidentale ha elaborato non poche testimonianze di quanto la ‘frivolezza’ ammaliatrice possa essere distruttiva e mortale.

Spero che il paragone non appaia avventato, ma tra queste testimonianze sceglierei *Erlkönig*, il re degli elfi, cantato da Goethe come simbolo della morte in una celeberrima ballata. Essa mi sembra offrire, sia per consonanza sia per contrasto, più di un aiuto per interpretare l'antico mito brāhamanico. Come si ricorderà, Goethe canta di un padre che cavalca nella notte e nel vento, tenendo tra le braccia il bimbo malato, al quale appare la figura fascinatrice e insieme angosciante di Erlkönig, il re degli elfi. Come già presso Mṛtyu, anche le armi con cui il re degli elfi cerca di strappare il bimbo dalle braccia del padre sono costituite dalla leggerezza colma di lusinghe: egli promette giochi, fiori, belle vesti e, soprattutto, il canto e la danza, con cui le sue figlie culleranno il bambino. Ma l'apparente frivolezza delle sue parole è in realtà colma di corruzione e di violenza⁹², tanto che alla fine il re degli elfi infligge al bimbo un colpo mortale e il padre, giunto alla meta, si ritroverà tra le braccia il bambino morto.

Quello che formalmente, e in modo sorprendente, permette di accostare la lotta combattuta da Prajāpati con Mṛtyu a quella ingaggiata dal padre del bimbo

⁹² Vale appena ricordare come questo sia uno degli aspetti più impressionanti colti da Schubert diciottenne nel musicare il *Lied* di Goethe.

con le fascinazioni del re degli elfi, è il *modo* in cui la lotta è condotta. Il modo è, formalmente, comune tanto alla ballata di Goethe quanto a quello che è stato pensato dagli autori del *Jaiminīa-brāhmaṇa* e tuttavia la risoluzione del conflitto conduce a esiti opposti. Nell'antica narrazione hindū il momento decisivo, in cui la lotta si risolve a favore di Prajāpati, si ha quando questi riesce a «vedere» quello che alla Morte rimane invece nascosto. Prajāpati «vede» le equivalenze simboliche tra il proprio operare e l'operare di Mr̥tyu, tra il proprio salmodiare e il canto col liuto di Mr̥tyu, tra la recitazione delle formule sacre e la danza, tra le azioni sacrificali e quelle compiute con frivolezza da Mr̥tyu; o, scendendo ancora più in dettaglio, Prajāpati «vede» la «coincidenza numerica» tra le varie parti del liuto di Mr̥tyu e gli elementi caratteristici del rituale sacrificale. Ora questo «vedere» di Prajāpati ha in sé una forza straordinaria: esso esprime la potenza di un pensiero che è in grado di scorgere come le azioni compiute dalla Morte non sono l'estraneo, il nemico perennemente ostile, l'inassimilabile (e che proprio per questo finirebbe per essere invincibile), ma al contrario: le armi della Morte sono, in realtà, un caso particolare di ciò che Prajāpati stesso compie, qualcosa che si lascia riconoscere e ricondurre a ciò su cui egli può esercitare la sua signoria, ponendo fine vittoriosamente al conflitto.

Mi sia consentita qui una deviazione, che spero non risulti inutile. Nella «visione» di Prajāpati ci troviamo di fronte ad una delle più antiche testimonianze, nella storia dell'umanità, della capacità d'individuare con nettezza la potenza originariamente creatrice del pensiero (i testi, cui faccio riferimento, risalgono secondo gli studiosi al 1100-900 a.C.). Quello che si è già visto analizzando Ṛgveda, X, 81 e che qui è possibile ora richiamare e approfondire, è che il pensiero, nella sua più antica radice creativa, è la capacità di μεταφορεῖν, d'istituire metafore, vale a dire di trasferire a un soggetto il nome proprio di un altro soggetto, secondo un rapporto di analogia, che spesso è sorprendente e inatteso e, nei casi migliori, fonte inesauribile di significati. Uno degli ingredienti dell'efficacia della metafora sta proprio nella resistenza iniziale che il senso comune prova ad acconsentire che tra due elementi, egualmente noti, venga istituito un rapporto del tutto impreveduto⁹³. In queste operazioni l'attività metaforizzante del pensiero è, alla lettera e originariamente, «poetica», nel senso che ποιεῖ, produce qualcosa la cui capacità d'illuminare di significati l'esperienza si dispiega proprio grazie al trascendimento dell'esperienza stessa nel suo darsi immediato.

Porto solo un esempio. Se ricordiamo quella che forse è la più antica metafora della nostra tradizione occidentale, la dea cantata da Omero, ῥοδοδάκτυλος

⁹³ «La metafora è una faccenda che si svolge tra un predicato con un passato e un oggetto che accondiscende protestando» [N. GOODMAN, *I linguaggi dell'arte*, intr. e a cura di F. BRIOSCHI, 1976, Milano: Il Saggiatore, pp. 64, cfr. anche pp. 72-73 (*Languages of Art*, 1968, Indianapolis: Bobbs-Merrill)].

ἔως, «aurora dalle dita di rosa», possiamo cogliere questo potere del pensiero in modo esemplare. Il sorprendente, ciò che il senso comune è riluttante ad accogliere, non è tanto il sostantivo ‘rosa’, che rimanda al colore ben familiare dell’aurora, né il sostantivo ‘dita’, altrettanto noto, ma il rapporto che viene istituito tra essi: che cosa connette le dita alle rose nell’annuncio del sorgere del sole? È qui che la metafora si mostra pregna di una felice ambiguità, perché generatrice della ricchezza inesauribile di significati che da essa possono scaturire. Forse all’aurora il cielo si colora di rosa, perché le dita della dea sono del medesimo tenero rosa che hanno le dita di un bimbo e la metafora ci spinge a scorgere nel fenomeno celeste del sorgere del giorno il simbolo della meraviglia che universalmente si prova davanti allo schiudersi della vita. Oppure potrebbe essere che la metafora non sia tanto di natura visiva, come verrebbe naturale considerarla, ma sia di natura tattile. Sappiamo che Omero era cieco e allora egli potrebbe averci suggerito di rintracciare il significato più proprio della sensazione visiva dell’aurora nella sensazione tattile che si prova a passare le dita sui petali di una rosa. Oppure, prima di elargire il dono del sole, la natura preparerebbe tutte le sue creature destandole con una carezza, la cui delicatezza sarebbe pari alla sensazione tattile delle dita sui petali della rosa. In questo modo, le ‘dita di rosa’ diverrebbero il simbolo della tenerezza che dovrebbe sempre precedere e accompagnare il dono della vita. Si potrebbe naturalmente continuare, ma credo che l’essenziale sia avere richiamato questo potere straordinario del pensiero di saper «vedere» un nesso tra cose, il quale non si allinea come cosa tra cose, ma le trascende e tuttavia, una volta pro-dotto, portato davanti allo sguardo, ci appare così vincolante da indurci a credere che sia esistito da sempre.

Come già ho avuto modo sopra di sottolineare, questa capacità d’istituire rapporti e equivalenze tra situazioni, cose o eventi individuali, apparentemente estranei gli uni agli altri, e di fare scaturire da tali equivalenze una pluralità di significati universali, è la cellula originariamente metaforica che, ad esempio, Leopardi riteneva stesse all’origine dell’arricchimento e della dilatazione progressiva del linguaggio umano. Come egli afferma nello *Zibaldone*: «La massima parte di qualunque linguaggio umano è composta di metafore, perché le radici sono pochissime, e il linguaggio si dilatò massimamente a forza di similitudini e di rapporti. Ma la massima parte di queste metafore, perduto il primitivo senso, son divenute così proprie, che la cosa che esprimono non può esprimersi, o meglio esprimersi diversamente»⁹⁴.

Gli anonimi autori dei *Brāhmaṇa* erano perfettamente consapevoli che nel produrre equivalenze e rapporti numerici essi costruivano un sapere. Anzi, dal momento che così essi si uniformavano al modo di “vedere” di Prajāpati, nella

⁹⁴ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 1702, in *Tutte le opere*, introd. e cura di W. BINNI, con la collaborazione di E. GHIDETTI, II, 1969, Firenze, p. 474.

sua lotta vittoriosa con la Morte, quella che essi producevano era una vera e propria «scienza sacra». Come afferma S. Lévi: «Non è vana fantasia ciò che spinge i dottori dei *Brāhmaṇa* a proclamare senza posa l'identità fra gli elementi del rito e le parti dell'universo; le sillabe del metro rappresentano le stagioni; i dettagli del focolare rappresentano gli organi del corpo umano; il numero delle oblazioni rappresenta i mesi; peraltro, gli stessi termini si combinano in equazioni diverse, e di identità in identità la moltitudine finisce per trovare la sua sintesi in un'unica equazione»⁹⁵. Qui assistiamo alla nascita di una modalità del pensare, la quale, colta nell'universalità della sua struttura formale, è destinata ad attraversare i millenni e, mediante successive metamorfosi, a giungere fino a noi nella ricerca di equazioni sempre più fondamentali.

Posso solo accennare ad alcune di queste tappe, peraltro assai note, esperite dalla filosofia. Quando Platone, nel *Timeo*, deve indicare il modo in cui il Demiurgo dà inizio all'organizzazione dell'universo, mostra come quest'opera debba consistere innanzitutto nel reperimento di un legame tra gli elementi: «e il legame più bello è quello che fa, per quanto possibile, una cosa sola di sé e delle cose da legare: ora la proporzione (ἀναλογία) compie ciò in modo bellissimo»⁹⁶. Come capacità di cogliere l'eguaglianza di rapporti tra cose diverse, l'analogia diventa uno strumento potente di unificazione in Aristotele, proprio perché il legame che essa istituisce è il più universale, in quanto trascende quella forma di unità, che è assicurata dai generi, e si spinge fino a connettere fra loro anche generi diversi⁹⁷. È ben nota, poi, l'importanza che l'analogia, nella sua doppia, celebre accezione di "proporzionalità" e di "attribuzione", ebbe nell'elaborazione della teologia medievale, su fino alla sua rigorosa ripresa in Kant. È sufficiente ricordare la funzione di fondazione trascendentale della scienza svolta dalle «Analogie dell'esperienza», ne *L'Analitica dei principi* della *Critica della ragion pura*, e l'importante distinzione posta da Kant tra l'analogia matematica, dove vale la perfetta eguaglianza di due rapporti quantitativi, e l'uso dell'analogia in filosofia, dove vale invece l'eguaglianza di due rapporti qualitativi, per cui, dati tre termini, può essere conosciuto *a priori* solo il "rapporto" al quarto termine, anche se questo rimane non conosciuto nella sua intima costituzione. Certo, tutto questo può sembrare smisuratamente lontano da operazioni come quella di trovare l'equivalenza tra i giorni dell'anno e il numero di mattoni necessari per la costruzione dell'altare sacrificale degli antichi maestri dei *Brāhmaṇa*, e tuttavia è qui che inizia quel processo di unificazione conoscitiva dei più diversi aspetti del reale che noi chiamiamo scienza.

⁹⁵ S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 42.

⁹⁶ PLATO, *Tim.*, 31 b-32 a. Basti solo ricordare il valore paradigmatico che questo passo ebbe nella formazione della dialettica hegeliana.

⁹⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, V, 6, 15, 1016 b 31-32.

Ritornando al parallelo tra il racconto della lotta di Prajāpati con Mṛtyu e la ballata di Goethe, credo sia agevole riconoscere come, formalmente, il reperimento delle equivalenze simboliche sia il *modo* con cui anche il padre del bambino, in Goethe, cerca di vincere la Morte-Erlkönig. Quando il bimbo comincia a vedere il re degli elfi, con la corona e lo strascico, il padre lo tranquillizza dicendogli che è solo un lembo di nebbia; quando, con crescendo di angoscia, il bimbo dice di sentire il re degli elfi sussurrare le sue promesse, il padre cerca di convincerlo che quello che sente è in realtà il vento che mormora tra le foglie secche; e quando più forte si fa la lusinga del re degli elfi, evocando la seduzione smemorante del canto e della danza con cui le figlie del re culleranno il bimbo, il padre riconduce questa sua visione a ciò che sensibilmente vede davanti a sé, il filare dei vecchi salici che nella notte sembrano spaventosi. Ma alla fine il re degli elfi l'ha vinta e il bambino si sente afferrare e grida: «il re degli elfi mi ha fatto del male (Erlkönig hat mir ein Leids getan)». Invano il padre sprona il cavallo per giungere al più presto al villaggio, perché il gemere del bambino tra le sue braccia si è ormai spento nella morte.

Entrambi, il padre del bimbo e il padre di tutte le creature, Prajāpati, «vedono» le equivalenze, eppure nel mito brahmanico Prajāpati riesce a vincere la Morte, mentre nel canto di Goethe le equivalenze nulla possono contro la Morte, impersonata da Erlkönig. Perché? Vi è, forse, una saggezza che riesce a scegliere equivalenze che possono riuscire vittoriose su Mṛtyu e vi è invece una scelta di equivalenze che, in definitiva, nulla può contro la supremazia tragica della Morte?

Proviamo ad esaminare proprio quest'ultima scelta e chiediamoci: qual è, in Goethe, l'ambito dal quale il padre trae il materiale per formulare le equivalenze e qual è il *modo* in cui egli «pensa» di farle valere? Quello che il bambino vede e prova, il padre lo considera come una successione di allucinazioni, che si dovrebbero risolvere riconducendole tutte ad eventi della natura: il lembo di nebbia, il vento tra le foglie secche, la fila di vecchi salici. È stato notato come l'atteggiamento del padre rispecchi la mentalità illuministica, che bandisce dall'esperienza sensata tutto ciò che eccede la capacità empirico-razionale di spiegazione. Oggi, forse, potremmo parlare di un atteggiamento di naturalizzazione, per cui ogni fenomeno deve trovare la sua ragion d'essere nell'ambito della natura fisica e delle sue leggi. Ed è proprio a questo livello che si manifesta in piena luce il *modo*, in cui il padre intende fare valere le equivalenze. La riduzione naturalistica che egli opera, ha come suo principale obiettivo di esorcizzare la Morte e le sue manifestazioni. La Morte, che è la più terribile cosa, viene ridotta in se stessa a irrealtà e i suoi annunci vengono risolti in eventi naturali, in un modo che dovrebbe far perdere loro ogni potere di seduzione e di corruzione. Ma così non è: la forza seduttrice e corruttrice della Morte, proprio perché

tenuta fuori dall'esperienza sensata ed esclusa dal novero di ciò che si presume meriti il nome di realtà, si prende la sua rivincita e scarica sul bambino tutta la propria violenza che non è stata minimamente scalfita.

Tutt'altro è il modo di condursi di Prajāpati. Egli non si affida alla natura quale unità di misura delle equivalenze, ma al pensiero: il pensiero «vede» ciò che la Morte non vede e qui sta la potenza che lo porta alla vittoria. Il pensiero, infatti, vede l'invisibile; al di là di ciò che è percepito sensibilmente, vede rapporti numerici ed equivalenze e, forte di questo potere unificante, che è suo esclusivo possesso, non ha alcun bisogno di escludere le armi della Morte né la Morte stessa dalle cose "reali". Al contrario: l'atto fondamentale del pensiero consiste nel ricondurre l'operare di Mr̥tyu all'interno di una misura che è comune anche a Prajāpati. Si tratta quindi di mostrare come le opere della Morte non sono nulla di estraneo né di non assimilabile né devono essere dissolte come qualcosa d'illusorio, ma vanno accolte nella loro realtà, perché sono dello stesso genere delle azioni sacrificali di Prajāpati. In questo modo, ciò che dapprima appariva come l'avversario o il nemico, contro cui ingaggiare una lotta dall'esito incerto, ora viene ricondotto dalla potenza del pensiero ad una dinamica che finisce per essere interna a Prajāpati stesso. Il pensiero, che s'incarna in Prajāpati, è così potente da accogliere come momento costitutivo del proprio Sé il suo antico avversario; egli può assimilare la Morte a sé, senza venirne distrutto. In questo modo Prajāpati ha aperto la via per la conquista dell'immortalità, per chiunque vorrà porsi sulle sue tracce: «La morte diventa il sé di colui che così conosce; quando si distacca da questo mondo, passa in quel sé e diventa immortale, perché la Morte è il suo stesso sé»⁹⁸.

L'affermazione, nella sua compendiosità, è solo apparentemente enigmatica, in quanto racchiude indicazioni essenziali sulla nuova trama di rapporti entro cui viene accolta la Morte. Vi è innanzitutto la formula: «colui che così conosce». Essa è ripetuta quasi ossessivamente nei *Brāhmaṇa* e qui ribadisce quel primato del pensiero che ha dischiuso a Prajāpati la via all'immortalità. Nella formula, infatti, ha vigore non un conoscere generico, ma quello di chi conosce «così», vale a dire che sa vedere le equivalenze, le analogie, le coincidenze numeriche tra cose che apparentemente non hanno nulla in comune. Allora «colui che così conosce trionfa sulla morte ricorrente, la morte su di lui non ha presa, la morte è il suo Sé, egli consegue la pienezza della vita, è uno degli dèi»⁹⁹. Come si vede, la vita piena è, ancora una volta, non quella che esclude la morte dal novero delle cose reali, ma quella che la mantiene come costitutiva del proprio Sé. Con paradosso solo apparente (e, in verità, con un dialettismo di sorprendente

⁹⁸ Śatapatha-Brāhmaṇa, X, 5, 2, 23 (trad. in J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 99).

⁹⁹ *Ivi*, X, 6, 5, 8 (*ivi*, p. 330).

ardimento), il testo mostra come sia la Morte stessa a beneficiare della propria sconfitta; infatti «la morte non può morire» ed è essa stessa «racchiusa dentro l'immortale»¹⁰⁰. È quindi solo passando attraverso la morte che si diventa immortali: farsi immortali è la condizione che può essere conseguita unicamente da chi è mortale, perché solo assumendo in sé la morte (la morte che non può morire) egli può attingere la pienezza della vita.

Qual è allora il destino di Mṛtyu nella prospettiva dell'immortalità? Innanzitutto, essa continua a svolgere un suo compito, perché a essa spetta il corpo di colui che si fa immortale: «La morte disse agli dèi: così tutti gli uomini, con lo stesso mezzo, diventeranno immortali, e quale sarà allora la mia parte? Gli dèi dissero: Che nessuno dopo di noi diventi immortale con il suo corpo! Tu prenderai il corpo come tua parte, e così, spogliatisi del corpo, si diventerà immortali»¹⁰¹. Ma questo dominio sul corpo non muta il saldo legame della morte alla vita e all'atto fondamentale del vivere che è la nascita. La morte è così saldamente innestata alla vita che la sua comparsa nell'esistenza è la terza e più potente nascita che spetta all'uomo: «In verità, l'uomo nasce tre volte; dapprima nasce da suo padre e sua madre; poi, quando offre sacrifici, ciò che il sacrificio fa di lui è la sua seconda nascita; infine quando muore e viene deposto nel fuoco, quando nasce di là, è la sua terza nascita. Per questo si dice che l'uomo nasce tre volte»¹⁰².

Con una movenza che ricorda il proverbio alto-tedesco, citato da Heidegger in *Essere e tempo*, «l'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire»¹⁰³, il Śatapatha-Brāhmaṇa recita: «Appena nasce, l'uomo nasce in quanto persona come un debito dovuto alla morte»¹⁰⁴. Ma questo non significa, come vorrebbe l'esegesi heideggeriana del proverbio alto-tedesco, un insuperabile essere-per-la-fine; al contrario, colui che «così conosce» sa che quando l'uomo «offre sacrifici, riscatta la sua persona dalla morte»¹⁰⁵. Infatti, nel momento qualificante del sacrificio, quando viene fatta l'offerta dissipativa di parte della vittima, l'uomo si scopre libero e si affranca, quindi, dal debito dovuto alla morte, riconducendo la morte stessa a momento essenziale del processo di farsi immortali.

Operando all'interno di tale processo, la morte esce trasfigurata al punto da essere il fondamento dell'immortalità, che essa custodisce nel proprio Sé ri-

¹⁰⁰ *Ivi*, X, 5, 2, 3 (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 761).

¹⁰¹ *Ivi*, X, 4, 3, 9 (trad. S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 110).

¹⁰² *Ivi*, XI, 2, 1, 1 (*ivi*, p. 129).

¹⁰³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Vierzehnte durchgesehene Auflage mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors in Anhang, 1977, Tübingen: Niemeyer, p. 245 (*Essere e tempo, L'essenza del fondamento*, a cura di P. CHIODI, 1969, Torino: UTET, p. 371).

¹⁰⁴ Śatapatha-Brāhmaṇa, III, 6, 2, 10 (trad. S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 149).

¹⁰⁵ *Ibid.*

vestito di luce: «Su questo argomento esiste una strofa: “Nella morte c’è l’immortalità”, poiché dopo la morte viene l’immortalità. “Sulla morte è fondata l’immortalità”, poiché è nell’immortalità che risplende la Persona che dimora nella sfera luminosa dell’aldilà. “La Morte si riveste di Luce”, poiché la Luce, in verità, è il Sole dell’aldilà, [...] e così la Morte si riveste di Luce ed è circondata da ogni lato da Luce. “Il Sé della Morte è nella luce”, poiché il Sé di quella Persona è sicuramente in quella sfera. Così dice la strofa»¹⁰⁶.

È possibile ora abbracciare con un unico sguardo il senso esemplare della vittoria di Prajāpati sulla morte. Nel crogiolo degli esperimenti di pensiero, fatti in queste più antiche tradizioni dell’umanità, non sono certo quelli ricordati ora gli unici pensieri sulla morte né quelli dominanti. Tuttavia, dagli antichi testi della tradizione indoaria, su cui ci siamo soffermati, credo risulti evidente come la morte non abbia quali caratteri primari (pur senza negarli) l’angoscia, la distruzione, la nientificazione. Di conseguenza, non si reagisce ad essa estromettendola dal novero delle cose “reali” né riconducendola alla realtà di qualcosa d’“altro” da quel che essa è, nel tentativo di esorcizzare quanto di orrendo e di terribile essa può contenere. Al tempo stesso, però, la morte non viene privata in nulla della radicalità, con cui essa compare sulla scena della vita, anzi la radicalità si approfondisce in un modo che ha ancora molto da insegnarci.

Anche nella tradizione egizia, per esempio, il vero mondo è quello dell’oltretomba, al punto che il mondo che qui viviamo può essere detto il regno dei morti; così pure nella tradizione cristiana la morte è la strettoia angustiante che schiude il regno dell’immortalità. Ma negli antichi testi della tradizione indoaria c’è qualcosa di più e di diverso: il regno della morte non appartiene solo a questo mondo, non è la sponda che si abbandona per traghettare il proprio Sé al mondo degli immortali né l’immortalità è ciò che ci si dispone a conseguire “dopo” la morte. La morte non muore, essa genera dal proprio Sé l’immortalità e quindi non si annulla, ma si mantiene in questa sua filiazione. Trasfigurata nella luce, essa abita per sempre nel Sé di «colui che così conosce», la morte è il suo Sé e solo in virtù di questa presenza della morte in lui egli può conseguire la pienezza della vita.

Di qui possiamo misurare la distanza che separa la «visione» delle equivalenze di Prajāpati dalla scelta tragica d’impiegare le equivalenze per ridurre naturalisticamente il potere di seduzione della Morte-Erlkönig in Goethe. Nella tradizione indoaria si fa appello al pensiero come a ciò che sta oltre il conflitto tra la vita e la morte e che proprio per questo può dirimerlo ed estinguere così il debito contratto dall’uomo con la morte. Nella ballata di Goethe si fa invece appello all’esperienza ordinaria della natura, i cui diversi aspetti dovrebbero essere sufficienti a smascherare l’inconsistenza della potenza ammaliatrice della

¹⁰⁶ *Ivi*, X, 5, 2, 4 (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 762).

morte. L'esito tragico di questo tentativo fa sorgere la domanda: il padre avrebbe potuto ricorrere a un livello diverso di equivalenze? La domanda può apparire scioccamente temeraria al cospetto del genio poetico di Goethe, ma in realtà mira a esaltarne proprio la profondità di pensiero.

Il padre avrebbe potuto accogliere come reali e in tutta la loro serietà le lusinghe mortali del re degli elfi, per combatterle sul loro stesso livello. Le equivalenze naturalistiche non hanno, infatti, alcun potere di rin vigorire le energie vitali del bambino, il quale soccombe perché con le "armi" offerte dal padre non può contrastare in nulla la violenza subdola di Erlkönig. Il padre avrebbe potuto invece sostituire alle lusinghe della madre del re degli elfi l'attesa delle carezze della madre reale del bimbo, qualcosa di ben più tenero e prezioso dei fiori colorati e delle vesti d'oro; altrettanto, di fronte ai giochi, al canto e alle danze delle proprie figlie, promessi dal re degli elfi, il padre avrebbe potuto ricordare al bambino le sorelle o le piccole amiche che lo attendono per i giochi delle sere d'estate, nella luce e nelle ombre amiche della luna. Allora, forse, il bambino avrebbe attinto dalla trasformazione di queste equivalenze la forza per rin vigorire la voglia di vita, la quale, in definitiva e al di là di tutti gli aiuti esterni, è l'unica, vera risorsa interiore da opporre al male e alla morte.

Goethe non fa nulla di tutto questo e non lo fa perché la straordinaria ricchezza del suo canto racchiude 'anche' una critica radicale della mentalità illuministica. A un bimbo morente, e che pure è amato con tutte le forze che può avere un padre, quell'abito mentale non ha da offrire che lembi di nebbia, file di vecchi ontani, vento tra le foglie secche. Ma la riduzione alla natura fisica non ha alcun potere di riscattare il debito contratto con la morte e questo sarebbe il senso inevitabile del nostro finire se sullo sfondo non risplendesse, nelle più antiche parole dell'umanità, la Morte rivestita di luce, la Morte circondata da ogni lato dalla luce.

7. L'essenza del sacrificio

Prajāpati vince la Morte in virtù di un principio, il pensiero, che è capace di comprendere sia la vita sia la morte e quindi di dominarle entrambe, non estromettendole da sé, ma interiorizzandole come momenti del proprio essere. In questo modo Prajāpati, il "dio-sacrificio", indica all'uomo la via per conseguire l'immortalità: l'uomo deve rendere testimonianza di possedere in sé e di sapere onorare il pensiero che abbraccia e comprende, oltrepassandole, sia la vita sia la morte. Il pensiero è, per così dire, più di entrambe: per questo è improprio parlare di "vita del pensiero", perché il vivente è destinato a morire, mentre il pensiero, accogliendo in sé la morte e non opponendosi ad essa, trascende la

morte che spegne la vita: il pensiero della morte non è la morte del pensiero¹⁰⁷.

Fin qui è stato predominante nella nostra riflessione la concezione del sacrificio originario del dio, la cui natura primigenia è nella sua radice unicamente un atto di rinuncia a sé e di offerta della totalità di se stesso. Ora ci chiediamo: quale rapporto sussiste tra il pensiero che ha concepito l'autosacrificio del dio e quello che ha concepito e organizzato il sacrificio compiuto dall'uomo? Appartengono a due ambiti estranei l'uno all'altro, imparagonabili e incompatibili? Oppure esiste un saldo legame che tiene compaginati i due ambiti di pensiero e i due ordini di realtà che vi corrispondono?

Per condurre alla portata dell'uomo ciò che in Prajāpati è racchiuso nell'agire dell'unico dio, generatore di tutte le creature, i dottori dei *Brāhmaṇa* hanno frantumato l'atto sacrificale del dio nell'impressionante moltitudine delle minuziose prescrizioni del rituale: dal numero dei mattoni da impiegare nell'area sacrificale al suo orientamento nello spazio, dal sacrificio domestico a quello sul limitare della foresta, dalle diverse funzioni di chi offre il sacrificio nell'uno e nell'altro caso, dagli esecutori del sacrificio, ai legni per produrre il fuoco, alla vittima immolata e alle sue parti, fino al destinatario dell'azione sacrificale. È tutto un susseguirsi di atti rituali, la cui minuziosa moltitudine e l'exasperante precisione con cui sono concepiti sono richieste dalla posta in gioco, che è altissima. Si tratta, infatti, di tracciare la via, attraverso la quale viene operata la trasformazione dell'uomo in dio, per fargli guadagnare così l'immortalità. Ritornerò più avanti sul significato speculativo di alcuni momenti particolari del rituale. Ora, invece, mi preme sottolineare l'elemento che nella prassi sacrificale conserva la traccia essenziale della liberazione-sublimate della Morte a opera del pensiero, conseguita da Prajāpati.

Quello che troviamo presente nella tradizione dei *Brāhmaṇa* sul rito sacrificale è particolarmente prezioso, perché mette in evidenza la differenza specifica che fa del sacrificio qualcosa di irriducibile a qualunque altra prassi umana. E se si pensa che il sacrificio è attestato praticamente ovunque si è dato il passaggio

¹⁰⁷ Si potrebbe dire che qualcosa di analogo si dà in sede logica. C'è un pensiero finito che si muove all'interno delle diverse forme di opposizione e di contrarietà, fino all'opposizione più intensa che è la contraddizione e come la vita finita si oppone alla morte e vi soccombe, così il pensiero finito soccombe a quella sua morte che è la contraddizione. C'è invece un pensiero che si disimpegna da ogni forma di opposizione perché le domina tutte, compresa la contraddizione. E così come c'è un pensiero che sormonta sia la vita sia la morte, disimpegnandosi da entrambe, altrettanto c'è un pensiero che nel pensare la contraddizione non annienta se stesso, ma, al contrario, è in grado di evidenziare quanto di costruttivo è presente nella contraddizione stessa. Come la morte è la via all'immortalità, perché la morte non può morire, altrettanto la contraddizione non contraddice se stessa, ma si mostra operante nelle commisure che tengono compaginata la realtà. Ad esempio, mentre fra A e -A il pensiero finito dice: *tertium non datur* e la loro simultanea presenza uccide il pensiero finito nella contraddizione; c'è invece un pensiero che mantiene costruttivamente la contraddizione e le dà anche un nome, il *limite* che distingue A da -A, nel quale, nel medesimo tempo e sotto il medesimo rispetto, A e -A si annullano e insieme si generano.

dagli ominidi al *sapiens*, allora si comprende come l'unicità di tale differenza specifica abbia potuto incarnare, per i dottori dei *Brāhmaṇa*, il senso della destinazione ultima dell'uomo.

Nella ritualistica dei *Brāhmaṇa* l'uccisione della vittima non s'identifica solo con l'uccisione e la macellazione di un animale. Anche la spremitura del *soma* o la macinazione del grano sono "uccisione"¹⁰⁸; né è escluso che la vittima sacrificale possa essere l'uomo, anzi uno dei molti significati che può avere l'espressione: «il sacrificio è l'uomo»¹⁰⁹, è che l'uomo è la vittima per eccellenza, essendo l'unico tra i viventi che può riunire nella propria persona sia il sacrificante sia il sacrificato. Ma non solo: offrendosi liberamente in sacrificio, l'uomo attesta quella medesima liberazione dal mondo dei bisogni e, soprattutto, quella radicale esperienza della libertà che sacrifica se stessa, la quale è presente, esemplarmente, nell'autosacrificio di Prajāpati. In questo modo, l'uomo è quello che più si approssima all'atto di autoimmolazione di Prajāpati, anche se poi, di fatto, l'uomo, e con lui gli animali selvatici, vengono lasciati liberi e si procede alla loro sostituzione con vittime sacrificali tradizionali¹¹⁰.

Dei tre momenti che scandiscono il sacrificio, e su cui mi sono già soffermato sopra (l'uccisione della vittima, la distruzione di una parte di essa e la distribuzione e la consumazione del rimanente come cibo), il secondo momento del sacrificio è apparentemente il più enigmatico, perché una parte della vittima, di cui ci si potrebbe cibare, viene invece avviata alla sua distruzione pura e semplice col fuoco¹¹¹. In questo modo, anche se la parte della vittima che viene bruciata è minima, essa viene dissipata e non fruita come cibo dai partecipanti al sacrificio. Nel terzo momento, invece, la parte di gran lunga più consistente della vittima viene consumata in un pasto comunitario, dove è evidente la funzione di consolidamento dei legami sociali che il banchetto in comune comporta¹¹².

¹⁰⁸ «Quando si sprema il *soma*, lo si uccide; quando si immola e si fa a pezzi la vittima, la si uccide; con il pestello e il mortaio, con le due mole, si uccide l'oblazione» [Śatapatha-Brāhmaṇa, II, 2, 2, 1 (trad. S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 106)].

¹⁰⁹ «Il sacrificio è l'uomo, poiché è l'uomo che lo offre; e ogni volta che viene offerto, il sacrificio ha le dimensioni dell'uomo. Perciò il sacrificio è l'uomo» [ivi, I, 3 2, 1 (ivi, p. 103)]

¹¹⁰ Tra queste, la vittima più usuale è il capro, perché in esso si riassumono le caratteristiche di tutte le altre possibili vittime: può essere senza corna e barbuto, come l'uomo; munito di criniera, come il cavallo; ha lo stesso numero di zoccoli della pecora e gli zoccoli fessi, come la vacca: «perciò, quando lo si immola, tramite esso tutte le vittime sono immolate» [ivi, VI, 2, 2, 15 (ivi, p. 155); cfr. anche ivi, III, 1, 4, 22].

¹¹¹ L'impiego del fuoco è il modo più diffuso, ma si può ricorrere anche all'esposizione di parte della vittima per terra, su un albero, su una montagna o seppellendola nel terreno o immergendola nell'acqua (cfr. J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 28).

¹¹² Di questi ultimi due momenti del sacrificio, in taluni rari casi il secondo può non esserci (come nella *pesah* biblica, quando l'agnello viene interamente mangiato, senza oblazione) o può mancare il terzo (nell'olocausto, quando la vittima viene interamente bruciata, senza che nulla avanzi per essere mangiato, come nella *olah* biblica). Cfr. ivi, p. 29.

Ciò che differenzia il sacrificio vero e proprio dalla consumazione della vittima in un banchetto è quindi il momento della distruzione di una parte della vittima¹¹³. Una significativa conferma di ciò si ha nel fatto, già ricordato sopra, che nel rituale brahmanico sia l'uccisione della vittima sia la sua consumazione nel banchetto in comune avvengono fuori del perimetro dell'area riservata al sacrificio, mentre l'unico *karman*, l'unica azione vera e propria che viene compiuta al suo interno è la distruzione di parte della vittima.

Potrebbe non esserci nulla di enigmatico in ciò, se la distruzione fosse identificabile semplicemente col momento dell'offerta e del dono a un dio specifico di parte della vittima. Ma, com'è stato mostrato persuasivamente¹¹⁴, molte sono le difficoltà che si frappongono all'identificazione della distruzione col dono. Innanzitutto, «è significativo che le scritture sacre indiane distinguano nettamente fra sacrificio e dono»¹¹⁵. In secondo luogo, nelle figure archetipiche del sacrificio e che fungono da modello per ogni successiva attività sacrificale (Viśvakarman o Prajāpati, ad esempio) non vi è posto per il dono, perché quando il sacrificio è concepito quale dinamica originaria del Principio, non c'è ancora nulla all'infuori del Principio stesso e quindi non c'è alcun *a-chi* quale destinatario di un possibile dono.

La circolarità presente nella celebre espressione «col sacrificio si sacrifica al sacrificio», delinea il *karman*, l'azione espressa in questi primi e più antichi ordinamenti, come qualcosa di in sé “perfetto”, pur senza che vi sia offerta o dono a qualcuno: nel sacrificio originario si consuma l'abbandono di sé da se stesso da parte del dio, l'autoimmolazione, tanto che se si chiede «a chi» (*kasmai*) tutto questo è offerto, si viene rinviati al dio medesimo, il cui nome è appunto *ka?*, «chi?»¹¹⁶.

Se si considera, invece, il sacrificio officiato dall'uomo, la difficoltà principale a interpretare come dono il momento della distruzione di parte della vittima consiste nel fatto che, in tal caso, ci si troverebbe di fronte «all'aporia di un dono che deve essere distrutto per poter essere un dono»¹¹⁷. A ciò si aggiungono altri caratteri imbarazzanti e poco compatibili con la natura del dono: l'esiguità della parte che sarebbe offerta al dio rispetto a quella che gli officianti riservano per sé; il fatto che il dono sia qualcosa di non propriamente apprezzabile, dal momento che è carbonizzato e non commestibile; l'irrilevanza della divinità de-

¹¹³ Cfr. la definizione del sacrificio come «rito in cui si praticava la distruzione di qualcosa con una controparte invisibile» (G. CALASSO, *L'ardore*, cit., pp.427-428).

¹¹⁴ Per la discussione della bibliografia relativa e gli argomenti a favore della distinzione tra distruzione e dono nel sacrificio cfr. J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., pp. 27-39.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 32.

¹¹⁶ Cfr. *Taittirīyabrāhmaṇa*, II, 2, 10, 1-2.

¹¹⁷ J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 36.

stinataria, perché, anche se il dare alle fiamme una parte della vittima è sempre compiuto in vista di una divinità specifica, il ruolo di questa è comunque subordinato «né si suppone che la divinità sia in alcun modo attiva»¹¹⁸. In definitiva, l'aspetto qualificante del sacrificio, ciò che lo fa essere tale, è l'abbandono in quanto tale di parte della vittima «a prescindere dalla particolare divinità»¹¹⁹, cui viene offerta.

Ma una volta escluso dalla sfera del dono, resta ancora indeterminato il significato di questo "abbandono alla distruzione". Quale aspetto dell'umanità dell'uomo si esprime in esso, data l'universalità con cui è presente la distruzione di parte della vittima quale principio definitorio dell'essenza del sacrificio?

Continuando a farci guidare dal rituale, l'abbandono alla distruzione di una parte della vittima manifesta la sua vera natura se si guarda non alla figura dell'eventuale destinatario, ma a quella di colui che compie l'atto e al significato che vi annette. Con esso, infatti, il sacrificante mostra di essere capace di staccarsi dall'immediatezza del consumo e dell'appagamento del bisogno di mangiare o di bere. Per converso, emerge la sua capacità di dare testimonianza dell'assenza d'interesse e di tornaconto personale e, più ancora, la rinuncia a far valere e ad anteporre l'intera sfera dei bisogni naturali rispetto a un atto che, nei loro confronti, si configura come pura e semplice dissipazione. Il sacrificio, nel cuore essenziale del suo secondo momento, mostra di essere una struttura dissipativa. Per questo, l'abbandono e la rinuncia diventano «il segno incontrovertibile del disinteresse e dell'abnegazione del sacrificante»¹²⁰; essi dimostrano «che il sacrificante non è mosso dall'interesse personale rispetto all'inevitabile uccisione e al pasto che ne segue»¹²¹.

Se ora ci chiediamo: dissipazione, abbandono, disinteresse, rinuncia, abnegazione sono riconducibili a una radice unitaria? Sono indizi di un carattere essenziale dell'esser-uomo che emerge dal cuore stesso del sacrificio? Credo che la risposta possa e debba essere positiva, perché ciò che si fa strada nella distruzione sacrificale è la medesima, straordinaria esperienza della libertà che abbiamo visto stare alla radice dell'autoimmolazione del dio. In fin dei conti, l'intera esistenza dell'uomo potrebbe trascorrere immersa nell'incessante riproporsi di bisogni, indigenze e manchevolezze che si protendono verso la ricerca della loro soddisfazione e appagamento, senza che mai affiori il sentore di un tutt'altro ordine di realtà. Il primo e il terzo momento del sacrificio (l'uccisione della vittima e la sua fruizione nel pasto in comune) rientrano completamente nella dialettica dei bisogni. Protendendosi nella loro soddisfazione, la vita consuma se stes-

¹¹⁸ *Ivi*, p. 39.

¹¹⁹ *Ibid.* La formula di abbandono (*tyāga*) nomina una determinata divinità destinataria, ma l'accento essenziale cade sempre sulla modalità disinteressata dell'abbandono (*ivi*, pp. 168-169).

¹²⁰ *Ivi*, p. 38.

¹²¹ *Ivi*, p. 39.

sa, consegnandosi, infine, alla morte. L'intervento del secondo momento, l'atto dell'abbandono alla distruzione di parte della vittima, è l'attestazione, ricordata ogni giorno in una serie ininterrotta di atti sacrificali, che il proliferare dei bisogni nel mondo della vita non è tutto, ma che vi è qualcosa che ha una propria, diversa provenienza e destinazione, non sottomesse a quel mondo. In questo atto di libera rinuncia alla fruizione del nutrimento (e quindi a ciò che è essenziale al mantenersi nell'esistenza) viene annunciato alla vita, costantemente ingaggiata nella lotta tragica e, alla fine, soccombente con *Mr̥tyu*, qualcosa di radicalmente diverso dalla onnipresente relazione bisogno-appagamento.

Dal punto di vista del mondo dei bisogni, l'atto di abbandono di una parte della vittima, indispensabile perché si possa parlare di sacrificio, appare come qualcosa d'inconcepibile, come la dissipazione di un'occasione di nutrimento irrimediabilmente perduta. Il bisogno è, infatti, sentimento di una mancanza, intimamente fuso all'impulso a colmarla consumando qualcosa d'*altro*. Ma l'appagamento di un determinato bisogno non impedisce l'insorgere di nuovi bisogni, in un processo che ha fine solo con la morte, quando l'energia vitale idonea a soddisfarli si è completamente esaurita. La rinuncia a parte del cibo non cancella certo la sfera dei bisogni né sopprime il sentimento della mancanza, che la caratterizza. Piuttosto, come mostra in modo esemplare la struttura del sacrificio, la rinuncia sta nel framezzo tra uccisione e consumazione della vittima e quindi offre la testimonianza di una libertà dalla sfera dei bisogni che si afferma non "nonostante" o "contro" l'indigenza e il suo appagamento, ma poggiando su di essi. Al tempo stesso, l'atto di rinuncia mostra di discendere da una pienezza che è di tutt'altra natura rispetto a quella transitoria, che si genera dal bisogno momentaneamente soddisfatto. Per tenere a freno l'istinto all'appagamento immediato occorre, infatti, una forza capace di sciogliersi dalla dipendenza dalla vita naturale, pur senza interrompere mai il rapporto ad essa. Questa forza di abbandonare alla dissipazione ciò di cui ci si potrebbe invece nutrire, può apparire *innaturale*, tanto è contraria all'interesse più elementare e vitale. Tuttavia è propriamente solo grazie ad essa, quale essenza del sacrificio, che viene alla luce all'interno del corso naturale dell'esistenza la capacità di affrancarsi e mantenersi liberi dall'angustia di una vita indigente votata alla morte.

Si comprende allora l'importanza del rito sacrificale dell'*agnihotra*, che nella tradizione hinduista viene compiuto quotidianamente, al mattino e alla sera. Esso può ben essere considerato il centro generatore di tutti i riti sacrificali, perché condensa e rende evidente nel semplice atto di versare del latte o del burro chiarificato sul fuoco il cuore del sacrificio: la distruzione pura e semplice dell'alimento essenziale alla vita. In questa particolare forma di libagione (*āhuti*) viene alla luce con particolare chiarezza il significato dell'atto del libare in generale, quale si trova diffuso universalmente nella storia umana fin dalle

sue origini. Esso richiama l'uomo a un destino che va oltre l'avvicinarsi di vita e morte, e questo richiamo avviene mediante una palese contraddizione. Che senso ha, infatti, in un'economia tesa al mantenimento dell'esistenza, versare sul fuoco o per terra ciò che nutre? Nei confronti del bisogno elementare di nutrirsi, questo gesto è solo dissipazione assurda, definitiva e irrimediabile. Ma se si solleva il capo oltre l'onda gigantesca che ci accomuna alla vita animale e al suo *conatus in existentia perseverandi*, il gesto del libare diventa il testimone silenzioso della destinazione divina che agisce nella "grotta del cuore" dell'uomo. Quando egli si mostra capace non di rinnegare, velleitariamente, la propria "naturale" indigenza, ma, al contrario, di riconoscerla e di accoglierla nell'atto stesso in cui si disimpegna da essa, allora egli si svincola dalle strettoie della necessità e si sa libero.

Come l'autosacrificio del dio è ciò su cui si regge l'intero universo, altrettanto anche il più umile sacrificio umano è una scintilla del fuoco sacrificale divino che sostiene la totalità dell'essere. E ancora, come nell'autoimmolazione il dio perviene all'esperienza più radicale della propria libertà, perché nel rinunciare ad essere, egli si scopre non costretto da nulla, nemmeno dalla propria esistenza; così, nell'umile, ma abissale atto dell'*agnihotra*, compiuto ad ogni entrare nella luce e uscire dalla luce, il libare ricorda all'uomo che nella rinuncia egli pensa e compie un gesto che ha la regale magnificenza dell'assoluta libertà. È questo il debito che, ad esempio, i Romani riconoscevano di avere verso l'India¹²². Quando Ovidio racconta di Dioniso che conquista il Gange e tutto l'Oriente e, ritornando, porta dall'India il rito della libagione, il poeta impiega "Liber" come uno dei nomi di Dioniso («Ante tuos ortus arae sine honore fuerunt, / Liber, et in gelidis herba reperta focus»¹²³). Ora *liber* condivide la stessa radice *lib-* con *libatio*, mostrando così come il linguaggio sappia custodire e indicare, mediante l'appartenenza ad una medesima famiglia di vocaboli apparentemente estranei fra loro, la testimonianza di libertà che il dio "Libero" ha reso accessibile, mettendo a disposizione dei Romani la libertà indiana, presente nell'atto rituale della libagione.

Sia la libagione sia il secondo momento della prassi sacrificale (la rinuncia a parte della vittima) mostrano come l'uomo non sia mai in diretto contatto con la divinità, ma vi pervenga solo in virtù di una mediazione, nella quale si unificano, in un medesimo processo di sacralizzazione, sia la vittima sia il sacrificante. Ancora una volta nel *sacra facere*, la sacralità dell'agire si concreta in una negatività (la rinuncia) che non è difettiva, ma rivelativa di una destinazione più alta, in quanto fa compiere all'agente un salto qualitativo verso un nuovo orizzonte di esistenza. L'esperienza radicale della libertà è compiuta dal dio nel momento

¹²² Cfr. su ciò G. CALASSO, *L'ardore*, cit., p. 245.

¹²³ OVIDIO, *Fasti*, III, 727-728.

dello svuotamento di sé, quando liberamente, senza essere costretto da nulla di esterno alla sua natura, egli si autoimmola, rinunciando ad essere. Altrettanto, nel sacrificio compiuto dall'uomo, occorre sapere trattenere l'istinto, passare attraverso la strettoia della dissipazione e dell'abbandono di ciò che potrebbe nutrire la vita naturale. Il *sacro* nel *sacrificante* è il pensiero intimamente fuso all'azione¹²⁴ che testimonia la libertà dal bisogno, da una vita costantemente insidiata dalla morte e, alla fine, consegnata alla morte. L'atto di libare sul focolare più misero ha la medesima grandezza, gravida di destino, del gesto di Alessandro che, davanti alle truppe assetate, *sacrifica* sulla sabbia del deserto di Gedrosia l'ultima acqua rimasta che gli era stata offerta in un elmo¹²⁵.

8. Le dinamiche del pensiero

Qui giunti e prima di affrontare le vicende umane e speculative di Yājñavalkya e di Naciketas, possiamo tentare di riassumere le dinamiche sviluppate dal pensiero in queste più antiche testimonianze dello hindūismo. Al vertice sta un atto di radicale astrazione dalla totalità del non-essere e dell'essere, una sorta di autosacrificio del pensiero, il quale, annientando tutto ciò che è da-pensare, si espone all'autodistruzione. Questo è però solo un lato della dinamica originaria del pensiero. La suprema coppia di opposti, il non-essere e l'essere, da cui il pensiero si disincaglia, è la coppia generatrice di ogni altra forma di opposizione, di dualismo e di molteplicità. Il *neti neti*, la doppia negazione con cui il pensiero la oltrepassa, è un atto di astrazione che si converte immediatamente nella massima concretezza, perché, voltate le spalle al non-essere e all'essere, il pensiero si trova al cospetto dell'Origine più antica e non ulteriormente aggirabile. La negazione operata dal pensiero è distruttiva nei confronti di ciò che, generato dal non-essere e dall'essere, è destinato alla dissoluzione a causa del limite e della finitezza che gli sono intrinseche. Ma in virtù della medesima negazione il pensiero prende congedo da ciò che è insidiato dalla dissoluzione e accede all'ambito in cui si dispiegano le figure dell'Origine a cui nulla si oppone e che stanno in relazione unicamente a se stesse.

In esse il pensiero fa esperienza dell'autoriferimento. Emergendo dalla negazione assoluta, l'autoriferimento è il movimento essenziale che spetta a ciò che ha messo fuori gioco ogni forma di alterità e non è quindi limitato da nulla. L'autoriferimento non ha niente a che spartire con la vuotezza della mera tautologia; è anzi il modo in cui il pensiero articola produttivamente la pienezza generatrice di ciò che è in sé "autonomo" e quindi anteriore ad ogni relazione ad

¹²⁴ Cfr. RV, I, 139, 2.

¹²⁵ Ricordato da J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 38.

altro. Strettamente legata all'autoriferimento è l'esperienza della ricorsività, in quanto ogni figura entro cui l'Originario prende forma (il vuoto, l'ardore, l'Uno, il desiderio, la mente) non viene soppiantata dalla successiva, ma si conserva in essa, riproponendo la propria struttura ad un livello più intenso e più ricco.

Tutto questo trova il suo senso più autentico all'interno della dinamica basilare e suprema del sacrificio. Il pensiero delle origini condensa e risolve le proprie dinamiche primigenie in modo esemplare nella formula: «col sacrificio sacrificare al sacrificio». Nel sacrificio il pensiero concepisce l'azione perfetta che si conchiude circolarmente su se stessa, perché se il sacrificio è l'atto con cui ci si affranca dal mondo del bisogno e della dualità per inoltrarsi nel regno della libertà, ciò a cui bisogna sacrificare, il *fine* che unicamente merita la più regale munificenza, è il sacrificio stesso. Ma altrettanto ciò che può essere offerto, la *materia* e il *mezzo* che siano all'altezza dell'atto sacrificale, null'altro sono che il sacrificio stesso. Così il sacrificio mentre distrugge accresce, mentre nega afferma, mentre inabissa bisogni e desideri sovrabbonda di una pienezza che è sempre oltre ogni più compiuta manifestazione della propria perfezione. Per questo il sacrificio racchiude in sé il senso e il destino più alti e inoltrepasabili del divino e dell'umano.

Parte II

Yājñavalkya

Capitolo I

Amore umano e amore cosmico

1. Introduzione

Le dinamiche del pensiero emerse dall'analisi di alcuni testi vedici e dei Brāhmaṇa ci permettono ora di affrontare gli sviluppi che esse presentano nell'insegnamento dei due grandi maestri upaniṣadici, Yājñavalkya e Naciketas, così com'è esposto nelle Upaniṣad.

Yājñavalkya è la figura di gran lunga dominante nella più antica ed estesa delle Upaniṣad, la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (o Upaniṣad del grande libro silvestre). Nella sua parte mediana, le «letture» (adhyāya), suddivise in varie sezioni (brāhmaṇa), di cui Yājñavalkya è protagonista occupano quasi la metà dell'intera trattazione¹²⁶. Questa posizione di assoluto rilievo non è che il riflesso, sul piano puramente quantitativo, della centralità dell'insegnamento di Yājñava-

¹²⁶ Tralasciando le riprese posteriori alle Upaniṣad, Yājñavalkya è già protagonista dei libri I-V del Śatapatha-Brāhmaṇa, conformemente al carattere accentuatamente ritualistico della trattazione. Nella Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, che si può a buon diritto intendere come un prolungamento del Śatapatha-Brāhmaṇa (l'Upaniṣad vi compare come sua parte conclusiva), Yājñavalkya viene nominato in modo incidentale in I, 4, 3, mentre appare già come protagonista in II, 4. Dopo l'intervallo del cosiddetto "discorso del miele" (II, 5), Yājñavalkya è continuamente presente da III, 1 a IV, 5. In quanto attivo alla corte di Janaka, re di Videha, il suo insegnamento andrebbe collocato tra l'ottavo e il settimo secolo a. C. (cfr. su ciò più avanti la nota 160 del cap. II, 2). Cfr. anche L. RENO, *Les relations du Śatapathabrāhmaṇa avec la Bṛhadāraṇyakopaniṣad et la personnalité de Yājñavalkya*, «Indian Culture», 1948, XIV, pp. 75-89. La Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad viene di seguito citata con BU, seguita in numeri romani dall'adhyāya e in numeri arabi dal brāhmaṇa e dai paragrafi in cui questo è suddiviso; per il testo sanscrito traslitterato con la trad. it. a fronte cfr. *Upaniṣad*, introd., trad., note conclusive e apparati a cura di RAPHAEL, 2015, Milano: Bompiani. Sulla figura di Yājñavalkya cfr. anche H. NAKAMURA, *Yājñavalkya and Other Upanishadic Thinkers in a Jain Tradition*, «The Advar Library Bulletin», 1968, 31-32, pp. 214-228; I. FISHER, *Yājñavalkya in the Śruti Traditions of the Veda*, Acta Orientalia, 1984, 45, pp. 55-87; J. P. BRERETON, *Yājñavalkya's Curse*, «Studien zur Indologie und Iranistik», 1996, 20, pp. 47-57; H. H. HOCK, *The Yājñavalkya Cycle in the Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad*, «Journal of the American Oriental Society», 2002, 122.2, pp. 278-286; R. CALASSO, *L'ardore*, cit., pp. 41-65.

lkyā. Ciò si rende evidente anche da uno sguardo preliminare agli aspetti della narrazione che potrebbero apparire esteriori o puramente formali, mentre sono indizi tutt'altro che trascurabili della svolta radicale che Yājñavalkya ha saputo imprimere alla sapienza indoaria. Come vedremo, dobbiamo soprattutto a lui (che già nel nome accenna al sacrificio, *yajña*) l'impulso alla grande rivoluzione realizzata dalle Upaniṣad rispetto a quanto aveva elaborato la tradizione precedente, vale a dire l'interiorizzazione del sacrificio e, conseguentemente, il riconoscimento che il principio divino in noi, Ātman, e il Principio supremo, Brahman, sono identici. Certo, i germi di questa rivoluzione sono disseminati nelle testimonianze che ci sono rimaste dei patrimoni di pensiero anteriori alle Upaniṣad, dai Veda, ai Brāhmaṇa, agli Āraṇyaka. E tuttavia è solo a partire dalle Upaniṣad e, in particolare, dall'insegnamento di Yājñavalkya che essi maturano ed emergono compiutamente alla luce, sia nella loro individualità sia nel loro intreccio. Nell'atto in cui Yājñavalkya traghetta il sacrificio dall'oggettività ritualistica all'interiorità, egli ci dà modo di ricapitolare le linee di forza della concezione tradizionale del sacrificio e di condurci per mano lungo la radicale trasformazione che queste ricevono all'interno della sapienza upaniṣadica.

Credo sia importante la collocazione sistematica che la figura di Yājñavalkya riceve all'interno della Brhadāraṇyaka Upaniṣad: la sua figura emerge a tutto tondo subito dopo che sono stati messi a fuoco i tre possibili modi d'intenzionare Brahman, il Principio che è primo senza un secondo, mentre la narrazione della sua vicenda personale e speculativa termina subito a ridosso della più potente caratterizzazione della dinamica interna al Principio offerta dall'intero *corpus* delle Upaniṣad. È come se gli autori di quest'antica Upaniṣad avessero voluto sottolineare come le gesta umane e speculative del maestro sono da un lato la realizzazione esemplare del nostro modo di accedere a Brahman e dall'altro preparano il terreno per lo schiudersi dell'interna dinamica di Brahman stesso. Per questo mi soffermerò ora brevemente su ciò che precede l'entrata in scena di Yājñavalkya, mentre alla fine della trattazione della sua figura farò riferimento ai due celeberrimi brāhmaṇa con cui inizia il quinto adhyāya.

2. La triplice via d'accesso a Brahman

La Brhadāraṇyaka Upaniṣad contiene alla fine del terzo brāhmaṇa del secondo adhyāya un'indicazione di assoluto rilievo sulla triplice via d'accesso in cui è possibile rapportarsi conoscitivamente al Principio¹²⁷. Innanzitutto, vi è

¹²⁷ Per un inquadramento generale della Brhadāraṇyaka Upaniṣad all'interno della sapienza upaniṣadica cfr. A. RIGOPOULOS, *Le Upaniṣad*, in *Hinduismo antico*, I, *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, progetto editoriale e introd. generale di F. SFORZA, introd. ai testi tradotti di A. RIGOPOULOS, trad. e note a cura di C. DELLA CASA, R. GNOLI, A. PELLISSE, S. PIANO, M. PIANTILLI, F. SQUARCINI, PH.

quella che potremmo chiamare la via “simbolica”, perché cerca di trovare l’accesso non al Brahman supremo, al di là di ogni possibile attributo (nirguṇa), incondizionato e trascendente qualsiasi potere dell’immaginazione umana, ma al Brahman saṁguṇa, che ci si può rendere accessibile servendosi di immagini terrene. Nel tentativo di ritrovare le vestigia di Brahman a partire dalla più pura interiorità del *puruṣa* (dall’uomo interiore), il testo si accende di un fuoco pirotecnico d’immagini altamente evocative e sorprendenti: l’aspetto di quest’essere «richiama quello d’una veste color zafferano, d’un vello bianco, d’una coccinella, d’una fiamma, d’un fiore di ninfea, d’un bagliore improvviso»¹²⁸. Ciascun aspetto meriterebbe una trattazione a sé, tanto antichi e ricchi di significati sono i simboli che qui vengono evocati. Mi limito a rammentare come essi siano tutti connessi all’ambito di ciò che è sorgente di vita, di ciò che ha il potere di innalzarci dal fondo limaccioso dell’esistenza fino allo splendore della perfezione. Così la veste gialla è quella dell’asceta dedito alla rinuncia che salva; il vello candido è ciò che copre e, coprendo, mantiene il calore vitale; la coccinella, che ha sul dorso rosso i punti neri nel numero sacro di sette, è l’antichissimo simbolo della fertilità e della purificazione; il fiore di loto o di ninfea è la figura essenziale del processo vitale che si nutre del fango e della putrefazione per schiudersi nelle forme perfette e profumate, idonee ad accogliere in sé la presenza del divino (significative divinità della tradizione indoaria siedono su un fiore di loto). Ma su tutti questi simboli domina il bagliore improvviso della fiamma, che è forse il simbolo più potente per significare il modo repentino in cui la mente è folgorata quando le è dato di approssimarsi alla natura eterna di Brahman.

Eppure, dopo questo fiammeggiare di simboli del Principio estremamente concreti, compare la formula famosa che li vanifica tutti, perché essa respinge ogni tentativo di dire o determinare in qualche modo il Brahman: «Ora la formula: Non così, non così! (*Neti, neti*). Non v’è cosa superiore a questo “Non così” (*iti na*)»¹²⁹. Di fronte ai tentativi di qualificazione del Brahman saṁguṇa, il *non* che scaturisce dall’interiorità del *puruṣa*, dell’uomo, dice: «Non così». La forza speculativa originaria della negazione è ciò a cui non vi è nulla di superiore, perché non si esaurisce in un momento particolare, ma è in atto l’incessante eliminazione dal Brahman nirguṇa di ogni tentativo di determinarlo, in quanto ogni sua qualificazione sarebbe un’inconcepibile limitazione. E se questo, rispetto alla mente finita, assuefatta a muoversi all’interno della molteplicità affetta da dualismi e da opposizioni, sembra allontanare Brahman in una distanza indicibile, in

SWENNEN e V. VERGIAN, 2010, Milano: A. Mondadori Editore, pp. LXIII-CI, qui partic. LXXXIV-LXXXVIII e 1479-1481 per la bibliografia generale. Cfr. anche K. A. BERRIEDALE, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 1925 (2 voll.), 1971, Westport, Connecticut: Green Press, Publishers.

¹²⁸ BU, II, 3, 3, 6 (pp. 88-89).

¹²⁹ *Ibid.* (p. 89). Cfr. L. C. BECKETT, *Neti-Neti (Not This, Not That)*, 1955, Cornwall: The Ark Press.

realtà lo avvicina, perché il *non* tiene sgombra la via di accesso ad esso proprio grazie alla soppressione di ogni tentativo di qualificarne l'essenza.

Può, in effetti, destare non poca sorpresa il fatto che immediatamente dopo la limpida enunciazione dell'improponibilità di qualsiasi qualificazione conoscitiva di Brahman, il testo concluda invece positivamente: «Il nome [del Brahman] è realtà della realtà [*satyam*=realtà-verità]. I soffi vitali sono la realtà. Esso è la realtà di essi»¹³⁰. L'enfasi posta solitamente sul momento negativo del *neti... neti* rischia di oscurare il fatto che esso non si erge da solo come fosse l'unico modo di rapportarsi a Brahman. Senza nulla togliere all'affermazione che «non v'è cosa superiore a questo "Non così"», ciò non significa che esso non possa essere affiancato (come di fatto avviene) da un momento positivo. La contiguità tra il modo positivo e il modo negativo di rapportarsi all'assoluto deve per lo meno far sorgere il sospetto che non si tratti di due atteggiamenti conoscitivi opposti e reciprocamente escludentisi né che il loro accostamento avvenga all'interno di una contraddizione non avvertita come tale, quanto piuttosto che in fondo essi dicano il medesimo. Delle tre diverse modalità di rapportarsi al principio: la prima è quella fiammeggiante di simboli; la seconda è quella della negazione di ogni determinazione; la terza si avventura a nominare in modo sobrio ed essenziale il carattere fondamentale di Brahman come realtà-verità. Credo che l'ordine in cui queste modalità vengono proposte non sia affatto casuale, ma risponda a una precisa consapevolezza non solo dei limiti, ma anche delle possibilità effettive che l'uomo ha di rapportarsi conoscitivamente all'Assoluto.

In effetti, la dimensione conoscitiva che svolge un ruolo decisivo nella comprensione della portata e dei limiti sia della dimensione simbolica sia delle scarse indicazioni finali è quella mediana del *na-iti*, del "non così". Considerata dal punto di vista della coscienza soggettiva, la formula si presta a una prima lettura che è poi quella più ovvia e tradizionale: "non così" significa che qualunque tentativo, operato dalla coscienza, di oggettivare Brahman si spezza in se stesso per la sua inadeguatezza e la coscienza viene ricacciata indietro nella consapevolezza della propria impotenza. Ma qui è legittimo chiedersi: qual è la coscienza che trova nel "non così" il suo limite invalicabile? È sicuramente quella che è fonte del sapere dualistico e oggettivante, e tuttavia è chiaro da questo, come da altri dei testi più antichi, che questo tipo di coscienza non esaurisce qualsiasi forma di consapevolezza. Rimangono infatti attive ed essenziali le modalità espressive, le quali, nel testo ora esaminato, precedono (con i limiti inerenti al pensiero "qualificante") e seguono immediatamente la funzione mediana e mediatrice del *na-iti*, del "non così".

In altre parole, posta fuori gioco la coscienza oggettivante, il pensiero non è condannato al silenzio, ma gli rimane innanzitutto la prima via, limitata e tut-

¹³⁰ BU, II, 3, 6 (p. 89).

tavia più familiare, percorrendo la quale esso può pervenire ad una conoscenza analogica e simbolica di ciò che sta al di là di ogni possibile esperienza. Quando il pensiero nomina una fiamma o un bagliore improvviso impiega immagini che richiamano per *analogia* il manifestarsi di Brahman, mentre quando nomina la coccinella, la veste color zafferano o il fiore di loto impiega dei *simboli* che fanno intravedere allusivamente il modo di esplicarsi dell'azione di Brahman. Certo, analogia e simbolo sono modalità conoscitive sempre esposte agli abusi che possono derivare dalla trascuratezza dei limiti inerenti ad ogni tentativo di oggettivare il Principio. Ed è per questo che al pensiero analogico e simbolico segue immediatamente l'ammonimento del *neti neti*, che ricorda a simbolo e ad analogia che non possono pretendere di essere modi per avere accesso all'assoluto, ma solo per alludervi.

Vi è infine il terzo modo di rapportarsi conoscitivamente a Brahman, quello che lo nomina con estrema e significativa sobrietà come «realtà della realtà» o «verità della verità»¹³¹. Ma nominando Brahman come “realtà” o come “verità” non si è contravvenuto al divieto imposto da *na-iti*? Non credo, perché non ci si è certo avventurati a dire “che cosa” sia Brahman, non è stato compiuto alcun passo per avanzare una determinazione conoscitiva della sua essenza, da cui ricavare analiticamente le altre sue “qualità”. Si è semplicemente affermato “che” esiste e questo implica che quello che, *prima facie*, appare come “reale” (l'attestazione di realtà offerta dai sensi, ripresa dalla mente ed espressa dalla parola), è largamente insufficiente a se stesso e rimanda ad una “realtà della realtà” che viene riconosciuta come propriamente *satyam*. Ma, di nuovo, si chiederà: quale attestazione abbiamo dell'effettiva presenza di questa realtà d'ordine superiore? La risposta, anche se non è esposta direttamente nel testo qui preso in esame, è in realtà la conquista fondamentale della sapienza upaniṣadica, rispetto alla più antica sapienza vedica, e pervade questa come ogni altra Upaniṣad. Proprio la capacità di dire “non così”, e quindi la capacità di trascendere ogni determinazione finita, l'esperienza concreta del grande Oltre, è ciò che attesta la presenza dell'infinito in noi, di Ātman, dell'infinità soggettiva che rimanda all'infinità di *Brahman*, consentendo così l'identificazione del principio soggettivo col principio universale.

Potremmo allora dire che da un lato la “realtà” di Brahman è talmente “altra” rispetto al mondo della coscienza ordinaria che su di essa s'infrange ogni tentativo di determinarla conoscitivamente nel suo “che cos'è”; dall'altro, la consapevolezza della sua presenza in noi ci permette di alludere alla sua essenza o con immagini analogiche, come quella del lampo, o con simboli, come la coccinella o il fiore di loto. E questa conoscenza analogica e simbolica viene mantenuta dentro i suoi limiti dall'ineffabilità del *na-iti*, e questo è il punto più alto cui possa spingersi il nostro tentativo di approssimarci al principio.

¹³¹ *Ibid.*

3. Yājñavalkya e Maitreyī: il senso dell'amore

L'esposizione di queste direttrici relative al nostro possibile rapporto al Principio è essenziale per poter inquadrare le dinamiche che il pensiero sviluppa in connessione con la figura di Yājñavalkya. Nel quarto brāhmaṇa di questo secondo adhyāya, Yājñavalkya ci viene presentato alla fine della sua vita, quando, nel prendere congedo dall'amata moglie Maitreyī, vuole ordinare e chiarire ciò che concerne il significato e il destino delle loro esistenze¹³². Questa narrazione presenta almeno due singolarità. La prima concerne il fatto che è in un certo modo isolata, in quanto non si connette immediatamente con la lunga esposizione del terzo e quarto adhyāya, nei quali Yājñavalkya sviluppa l'intero ciclo della sua dottrina. Tra la fine del secondo adhyāya e l'inizio del terzo, infatti, si trova interposto il famoso "discorso del miele", sul cui significato ci soffermeremo tra poco. La seconda singolarità riguarda il fatto che il racconto del dialogo di Yājñavalkya con Maitreyī viene ripreso e ripetuto quasi identico (salvo brevi varianti iniziali e finali) nel quarto adhyāya, a conclusione dell'intera trattazione che il testo dedica al grande maestro upaniṣadico.

Si potrebbe non dare alcun peso a queste singolarità, attribuendo la prima all'accidentalità che può aver governato l'assemblaggio delle varie sezioni del testo e la seconda a semplice ridondanza espositiva. E può essere che effettivamente questa "via faciliior" sia l'atteggiamento interpretativo più corretto. Mi chiedo però, in considerazione del fatto che questi testi appartengono a una tradizione veneranda che viene fatta risalire a Brahman stesso e alla cui trasmissione ha partecipato una settantina di Maestri, se non sia legittimo tentare anche una "via difficilior", la quale, senza forzature dall'esterno, possa far intravedere una più profonda e significativa organicità dei testi in questione, prima di rinunciarvi a favore dell'accidentalità e della ridondanza.

Da questo punto di vista, così come mi è sembrato che la triplice via di accesso a Brahman potesse costituire l'introduzione più adeguata al contenuto speculativo dell'insegnamento di Yājñavalkya, anche l'interposto "discorso sul miele", pur autonomo di per sé, potrebbe svolgere un'analoga funzione preparatoria all'interpretazione dei contenuti dottrinali esposti successivamente da Yājñavalkya. Inoltre, il fatto che la narrazione dell'episodio conclusivo della sua vita apra e chiuda l'intera trattazione di cui il maestro brahmano è protagonista, è passibile di un'interpretazione che assegna ad esso una rilevanza non occasionale.

Come ora si vedrà, l'esposizione del *corpus* dottrinale di Yājñavalkya ha un andamento lineare, lungo il quale gli episodi narrati si dispongono in una suc-

¹³² Cfr. J. P. BRERETON, *The Composition of the Maitreyī Dialogue in the Brhadāranyaka Upaniṣad*, «Journal of the American Oriental Society», 2006, 126.3, pp. 323-346.

cessione che comporta uno sviluppo parallelo sia della vita sia della dottrina di Yājñavalkya. Ma la successione lineare dei vari brāhmaṇa di cui Yājñavalkya è la figura assolutamente dominante, è come racchiusa circolarmente tra le due narrazioni del dialogo di Yājñavalkya con la moglie, così che l'esposizione sembra voler fondere insieme circolarità e progressione lineare. Verrebbe da dire, a proposito di questo ritorno alla fine di ciò che è stato esposto in principio: “nella mia fine è il mio principio”, anche perché la gravidanza del contenuto speculativo del dialogo di Yājñavalkya con la moglie, che il lettore coglie all'inizio quando tutta la potenza dell'insegnamento di Yājñavalkya deve ancora dispiegarsi, è ben diversa da quella che il lettore percepisce alla fine, quando le medesime parole si sono arricchite di una sovrabbondanza di significati prima inimmaginabili. Accade come per la preghiera che può essere la stessa recitata da un fanciullo e da un vecchio, ma nella consapevolezza di quest'ultimo la parola sacra ha una densità e uno spessore di significati che sono maturati lungo un'intera esistenza e che erano inconcepibili nelle fasi iniziali della vita.

Come ho ricordato, nella prima esposizione del dialogo con Maitreyī, Yājñavalkya viene presentato sulla soglia dell'atto conclusivo della sua esistenza, quando il ciclo di maturazione del suo pensiero e della sua vita è giunto al termine. Accade come se i creatori di questa Upaniṣad avessero voluto introdurci alla conoscenza della figura chiave della loro narrazione partendo dalla fine, in modo da delineare subito dove vanno a terminare le conquiste dottrinali di Yājñavalkya, per potere interpretare poi, retrospettivamente e con una sicura guida, tutto il cammino che ha condotto ad esse. Questo iniziare dalla fine e dalla sua altezza speculativa, può rispondere anche al bisogno, squisitamente narrativo, di preparare il lettore ad alcuni aspetti del processo di maturazione personale di Yājñavalkya, i quali, come vedremo, appaiono inizialmente abbastanza limitativi e francamente sorprendenti per una personalità di tanto peso e grandezza. In altre parole, sapere già come “andrà a finire” prepara a comprendere in modo umanamente molto più armonioso lo sviluppo dell'intera vicenda personale del Maestro.

È significativo che la prima parte del dialogo tra Yājñavalkya e Maitreyī sia dedicata all'individuazione del senso dell'amore quale fondamento che ci rende caro ciò che amiamo. L'amore che qui è a tema ha una doppia valenza: cosmica e personale. È sia l'amore che riconduce la totalità dell'essere alla sua Realtà principiale sia l'amore che fonda il vincolo personale che lega Yājñavalkya a Maitreyī. Dopo avere annunciato a Maitreyī di stare per abbandonare il mondo dell'esistenza quotidiana, Yājñavalkya accoglie la fervida preghiera di Maitreyī d'indicare la via all'immortalità, libera da ogni ambizione terrena di ricchezza. Quando Yājñavalkya le dice: «Tu che mi sei così cara, care cose vai dicendo»¹³³,

¹³³ BU, II, 4, 4 (p. 89).

mostra quanto sia radicato innanzitutto e principalmente nell'immediatezza dell'esperienza vissuta da entrambi il tema che subito dopo Yājñavalkya affronta sul piano speculativo. Il suo primo insegnamento a Maitreyī, infatti, concerne il fondamento dell'“essere-carò” e la fonte a cui Yājñavalkya attinge per pervenire alla formulazione della propria dottrina è quell'“esser-carò” che avvolge già entrambi, lo sposo e la sposa, in un'unica e ancora irriflessa esperienza di amore. La lunga sequenza di esempi, mediante i quali Yājñavalkya illumina l'essenza dell'“esser-carò”, inizia infatti proprio dall'amore del marito e della moglie, per proseguire poi a quello dei figli, degli dei, estendendosi infine a qualunque creatura e a qualsiasi oggetto.

Per ciascuno di questi rapporti amorosi Yājñavalkya fa agire un identico schema interpretativo, semplice nella sua enunciazione e tuttavia non privo, *prima facie*, di un elemento sconcertante. Lo schema può essere riassunto così: non è a causa dell'amore per una determinata persona o per un determinato oggetto che questi ci sono cari, ma essi ci sono cari a causa dell'amore di sé¹³⁴. L'affermazione può apparire sconcertante, perché sembra mettere a fondamento delle relazioni interpersonali un atto di 'egoismo' (l'amore di sé), secondo le più classiche rappresentazioni dell'ideologia utilitaristica. In realtà, in questo schema il pensiero porta alla luce una struttura speculativa che è della massima importanza per il mondo delle relazioni pratiche, perché esse, oltrepassando quella che sembrerebbe la loro causa utilitaristica ed egoistica più ovvia, vengono ricondotte ad una ben diversa radice effettiva.

Tutto, infatti, si gioca al livello di che cosa o, meglio, di *chi* sia il “sé” che viene incondizionatamente amato e per amore del quale ogni altro essere, persona o cosa, viene amato. Non è certo il piccolo ed egoistico “io” quotidiano (*aham*) che cerca dovunque il proprio tornaconto e la prepotente affermazione di sé. Al contrario, ciò che fa da guida nelle relazioni amorose è l'amore del Sé nel senso più alto, l'amore per quella sorta di “uomo divino in noi”¹³⁵ che è Ātman e che ci lega agli altri perché è presente nella singolarità di ciascuno. Quello che Yājñavalkya vuole mostrare è che il legame d'amore che ci rende caro l'essere che amiamo, non si esaurisce né ha il suo fondamento nella relazione orizzontale che mi lega all'amato. L'amore verso qualsiasi essere appartenga alla cerchia della mia esperienza è, per così dire, un amore derivato e ‘secondo’ rispetto ad un altro tipo di amore, l'amore per Ātman, per quel divino in noi che ne è il reale fondamento. Non è quindi il trasporto che provo verso chi amo la vera causa per

¹³⁴ Cfr. BU, II, 4, 1-5 (pp. 89-90). Cfr. B. BLACK, *The Character of the Self in Ancient India: Priests, Kings and Women in the Early Upanishads*, 2007, Albany, NY: State University of New York Press.

¹³⁵ L'espressione è, come noto, di Kant: «e noi non abbiamo nessun'altra unità di misura per giudicare le nostre azioni che il comportamento di questo uomo divino in noi, col quale possiamo paragonarci, giudicarci, e così migliorarci, anche se non lo possiamo mai raggiungere» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 597 / A 569).

cui esso mi è caro. Ripetendo uno degli esempi portati da Yājñavalkya, il fondamento che mi fa essere cara mia moglie non è il fatto che la amo né l'attrazione soggettiva che provo per lei: questa relazione duale e orizzontale potrà valere in seconda battuta, solo come conseguenza di una relazione non più a due, ma ad un terzo o, meglio, ad un primo, l'amore per Ātman che abita nella grotta del cuore di ognuno di noi. Solo se sacrifico il mio io particolare al divino che è in me e che mi costituisce nel mio essere più proprio, posso amare disinteressatamente il divino che è negli altri e che entra a costituirli nella loro singolarità. Sul fondamento di questo amore ci può diventare caro ogni altro essere; è solo nell'amore per ciò che ci accomuna (e quindi grazie all'amore per Ātman) che il legame tra l'io e il tu può trovare la propria non transitoria saldezza. È amando il Sé, questo *tacitum in pectore numen*¹³⁶, che posso rendere saldo e incorruttibile anche il legame orizzontale con l'altro.

Al di là della distanza temporale e senza presumere, ovviamente, alcuna derivazione storico-culturale, mi sia consentito richiamare quello che a me sembra il corrispettivo teoretico del discorso di Yājñavalkya nella tradizione filosofica occidentale. Questo al fine di ampliare la comprensione delle basi speculative della posizione espressa da Yājñavalkya. Si tratta del primo passo verso una riforma radicale dell'attitudine religiosa greca che Platone compie con l'*Eutifrone*. In un punto cruciale del breve (e forse primo) dialogo giovanile, teso alla ricerca di che cosa sia il "santo", emerge come sua possibile definizione: "il santo è ciò che è caro agli dei". La questione decisiva che Socrate pone al sacerdote Eutifrone è: il santo è tale perché è caro agli dei o è caro agli dei perché è santo? Come si vede, anche qui ciò che è in questione è l'"essere-carò", il quale per Platone dipende da quel tipo di amore che è la santità, mentre nel discorso di Yājñavalkya dipende da un modo originario di amare (solo amando l'Ātman che è in me posso amare in modo autentico anche gli altri).

Si potrebbe dire che la risposta data da Socrate alla domanda se sia l'esser-carò agli dei che fonda la santità o se sia invece l'esser-santo a suscitare l'esser-carò agli dei, fornisca la base antropologica su cui si può comprendere nel modo più coerente lo sviluppo della posizione esposta da Yājñavalkya. Per Socrate non è la 'proprietà' di essere caro agli dei che fonda l'essere 'santo': se fosse così, verrebbe lasciato in balia dell'arbitrio divino decidere chi avere caro e, conseguentemente, chi riconoscere come santo. È invece vero il contrario: prima l'uomo deve condursi santamente e poi da questa sua condotta discenderà la proprietà di diventare 'caro agli dei'. Per Socrate il 'luogo' della santità è dunque l'interiorità dell'uomo, non l'arbitrio degli dei, e per comprendere in che modo egli può 'essere-carò' occorre guardare al suo Sé.

¹³⁶ L'espressione è di SILIO ITALICO, *Punica*, II, 486.

È qui che, idealmente, s'innesta il discorso di Yājñavalkya: la condizione di moglie, di figlio, di marito, di brahmano, degli dei e di tutti i mondi, gode della proprietà di 'esser-cara' non perché essi siano amati direttamente per se stessi, ma perché l'amore per essi si radica in un amore originario che ha il suo santuario nel Sé di ciascuno. Se il paragone non sembra improprio, si potrebbe dire che lo schema di relazioni a tre termini che così si realizza richiama, formalmente, quello che avviene nel linguaggio: le parole non significano direttamente le cose, ma passano prima attraverso un'acquisizione di senso che avviene nell'interiorità di ciascuno di noi. Quel medesimo Sé che Socrate vede come sorgente della santità, per Yājñavalkya è la dimora di Ātman, che dà senso a ogni altro amore e conoscenza. Così Yājñavalkya può concludere questa prima parte del discorso rivolto alla moglie Maitreyī affermando che «soltanto guardando, ascoltando, considerando, conoscendo il sé si conosce tutto questo universo»¹³⁷. Di qui segue una delle più potenti affermazioni antidualistiche dell'immanenza della totalità del reale in Ātman, quale Sé o Principio interiore. Chiunque pensa che qualcosa possa esistere al di fuori dell'Ātman, costui è abbandonato da tutto: «l'universo intero abbandona colui che lo pensa esistente al di fuori dell'Ātman. La dignità brahmanica, la dignità guerriera, i mondi, gli dei, le creature, l'intero universo non son altro che l'Ātman»¹³⁸.

Prima di qualificare questa posizione come "immanentistica", occorre intendersi su cosa propriamente significhi "esistere-fuori" dell'Ātman. Ritornerò più volte su questo punto. Qui merita sottolineare che il senso del "fuori" consiste nella pretesa di assegnare a qualcosa una valenza ontologica indipendente ed esterna rispetto al Principio: questa è l'essenza di una posizione *dvaita*, dualistica. Essa appare immediatamente come contraddittoria, in quanto un'esistenza esterna al Principio ne limita la "principalità" e lo riduce a qualcosa di finito, posto accanto a qualcosa di altrettanto finito, riproponendo così l'esigenza di un'unità superiore che sia comprensiva di entrambi.

4. Morte e trasfigurazione del rapporto amoroso

Concluso il discorso sull'amore, Yājñavalkya passa a considerare in che modo sia possibile «afferrare» Ātman e quale sia, di conseguenza, il tipo di conoscenza realizzabile nei suoi confronti. Gli esempi portati sono oltremodo significativi: essi indicano, univocamente, che se si parte dagli effetti non si arriverà mai ad afferrare-comprendere¹³⁹ né l'origine né ciò che sta dappresso

¹³⁷ BU, II, 4, 5 (p. 90).

¹³⁸ BU, II, 4, 6 (p. 90).

¹³⁹ Qui l'atto conoscitivo non è un'astrazione intellettualistica, ma fa tutt'uno con l'azione, com'è evidente anche in *cum-prehendo* o in *be-greifen*.

all'origine come modo della sua manifestazione. Non al *fatto* occorre rivolgersi, ma all'*atto*: «Come non è possibile afferrare i suoni che escono da un tamburo battuto, ma presi il tamburo o chi lo batte pur il suono resta preso» (e altrettanto vale per i suoni di una conchiglia in cui si soffi o di un liuto che venga suonato)¹⁴⁰, così non sarà possibile conoscere l'intero universo se prima non si sarà afferrato-conosciuto il proprio Sé e, nel Sé, l'Ātman che gli è consustanziale.

Sempre seguendo il primato dell'atto sul fatto, i libri sacri, i racconti epici, le leggende antiche, gli scongiuri e le magie, le scienze, le dottrine esoteriche, i versi, i trattati dottrinali, le esegesi, i commenti, tutto questo non è che esalazione del Grande Essere, simile al fumo che si sprigiona da ogni parte del fuoco attizzato con legna umida. Allo stesso modo, sia i nostri sensi sia la mente e la totalità delle nostre funzioni soggettive, non vanno intesi come qualcosa di passivo che aspetta di essere destato alla percezione e alla conoscenza dalle provocazioni che provengono dal mondo esterno. Al contrario, sul modello del Grande Essere, il quale, come l'oceano, è «il luogo di raccolta di tutte le acque», altrettanto ciascun organo di senso è il luogo di raccolta di tutte le sensazioni che gli sono proprie, «la mente il luogo di raccolta di tutti i pensieri, il cuore il luogo di raccolta di tutte le conoscenze, [...] la parola il luogo di raccolta di tutte le scienze». E che non si tratti di semplici ricettacoli passivi, ma di funzioni attive lo mostra l'esempio delle mani e dei piedi, le une «luogo di raccolta di tutte le azioni», gli altri «luogo di raccolta di tutti i movimenti»¹⁴¹.

A questo punto, il discorso di Yājñavalkya perviene al suo tornante decisivo, che è anche il momento di maggiore tensione drammatica con la moglie Maitreyī. Quando, infatti, ci si spinge a concepire il Grande Essere nella sua infinità e illimitatezza, e quindi come ciò che è atto (e non fatto) nel senso più alto, non vale più il tipo di «afferramento» che poteva avere successo fin che operavamo con le nostre funzioni percettive e conoscitive. Quella forma di afferramento, per quanto espressa in un atto, continua pur sempre ad essere diretta verso «oggetti» ed opera, quindi, sempre all'interno di un orizzonte dualistico. Finché ci si muove a livello della coscienza finita, distinguente e dualizzante (*saṃīṇā*), il Grande Essere è come il blocco di sale che si dà distintamente nella sua struttura cristallina. Quando, invece, il Grande Essere viene considerato integralmente come un tutto, allora gli accade come al blocco di sale che viene gettato nell'acqua: «in essa si dissolve e non c'è più possibilità di prenderlo, ma dovunque si attinga salata è [l'acqua]»¹⁴². Quest'affermazione si presta ad una duplice osservazione, dal punto di vista epistemologico e dal punto di vista ontologico. Epistemologicamente, il fatto che ora non sia più possibile «afferrare» il blocco

¹⁴⁰ BU, II, 4, 7-9 (p. 91).

¹⁴¹ BU, II, 4, 11 (p. 91).

¹⁴² BU, II, 4, 12 (p. 91).

di sale come un oggetto e che tuttavia proprio ora la sua presenza sia pervasiva e imbeva di sé la totalità dell'essere, mostra che una conoscenza oggettivante non può più fare presa su di esso, ma che occorre tutt'altro modo di conoscenza. Ontologicamente, il blocco di sale, preso a se stante, è qualcosa di finito, mentre ora che non è più delimitato da confini non si può certo dire che si sia "perduto" nell'infinità dell'oceano, ma al contrario che soltanto adesso esso è tutto in tutto ed è ciò che dà "sapore" alla totalità dell'esistente.

Ora la questione è: venuta meno la *saṃjñā*, la coscienza di oggetti, viene meno ogni forma di conoscenza in assoluto o solo quella distinguente e dualizzante? Certo, noi siamo attaccati alla *saṃjñā*, essa ci consente di pensare e agire nel mondo quotidiano degli "oggetti" e questo attaccamento è ben rappresentato dal senso di smarrimento che assale Maitreyī alla recisa affermazione di Yājñavalkya che con la morte scompare la coscienza. «O signore», essa afferma, «mi hai turbato dicendo che non c'è coscienza dopo la morte». Non può sfuggire il "non-detto" che si nasconde dietro questa appassionata esclamazione di Maitreyī: l'amore che la lega a Yājñavalkya rende insopportabile il pensiero che con la morte scompaia la possibilità di continuare a vederlo, sentirlo, conoscerlo nella cara, comune consuetudine dell'essere e dell'operare. La risposta di Yājñavalkya sembra non avvertire questa più profonda angoscia soggettiva che urge dietro il turbamento di Maitreyī, anche se egli replica che non è certo per turbarla che parla, ma per mostrarle qual è la coscienza che rimane legata alla corporeità e quindi alla morte¹⁴³. Credo che l'intento, espresso da Yājñavalkya, di non volere turbare Maitreyī, debba essere inteso in tutta la sua forza. Infatti, come spero risulterà fra poco, egli non solo non vuole turbare Maitreyī, ma addirittura le prospetterà una condizione in cui, oltrepassata la coscienza, l'intimità delle loro vite si accorderà in un unisono inconcepibile a livello coscienziale.

Ciò che a Yājñavalkya preme mostrare è che con la morte quel che viene meno è la coscienza dualistica, ma ciò non significa che allora sia dissolta ogni forma di consapevolezza. Altra cosa è la coscienza, sempre prigioniera di opposizioni e di dualismi, immersa nel commercio quotidiano con un mondo di oggetti contrapposti al soggetto; altra cosa è invece la consapevolezza, fonte interiore di senso e di valore e che può essere tale proprio perché ha oltrepassato l'orizzonte scisso, frantumato e alienato della coscienza-di-oggetti: al di là di quell'orizzonte, la consapevolezza s'identifica con la cosa, è la cosa stessa. Superata la distinzione tra conoscente e conosciuto, viene attinta la sintesi conoscitiva suprema, *vijñāna-ghana*, un'unità assoluta di conoscenza pura, una sorta di *intellectus archetypus* non discorsivo rispetto ad un *intellectus ectypus* che si muove tra dualità e opposizioni. Una volta che si fa posto alla dualità (*dvaita*), «allora l'uno fiuta l'altro, lo vede, lo ascolta, gli parla, lo pensa, lo cono-

¹⁴³ BU, II, 4, 13 (p. 92).

sce»¹⁴⁴. Ma quando la totalità dell'individuo si è identificata col Sé, e quindi con Ātman che abita in lui, o, viceversa, la totalità dell'essere è diventata l'Ātman di ciascuno di noi, l'odore di chi e con quale mezzo si potrà percepire, chi si potrà vedere, udire, conoscere e mediante che cosa e a chi si potrà parlare e pensare e con quale mezzo? Evidentemente queste sono tutte funzioni che nella piena identificazione dell'individuo con Ātman non hanno più oggetti cui rivolgersi e nella perfetta coincidenza di conoscere ed essere viene meno non ogni forma di conoscenza e di consapevolezza, ma solo quella dualistica e derivata, *ectypa*.

Le parole di Yājñavalkya potranno sembrare insufficienti a placare il turbamento di Maitreyī. Infatti esse avranno un ben diverso peso e significato quando ricompariranno nella ripresa di questo brāhmaṇa alla fine della vicenda umana di Yājñavalkya. Quando esse torneranno a risuonare avranno alle loro spalle le conquiste speculative grazie alle quali Yājñavalkya potrà sostenere, al di là di ogni residuo di coscienza dualistica, che l'identità con Ātman porta l'individuo alla consapevolezza di *essere* tutte le cose. E qui realmente il turbamento di Maitreyī potrà avere fine, perché essa godrà di un'intimità con l'amato impensabile a livello di esperienza duale: essa allora *sarà* Yājñavalkya e il suo *conoscerlo* equivarrà ad *esserlo*, consapevole ormai che Yājñavalkya vive e s'interna in lei così come lei s'interna in lui come in un altro se stesso.

È in questa prospettiva che può essere compreso appieno il senso dei due interrogativi con cui Yājñavalkya conclude questo quarto brāhmaṇa («Con che cosa potrà conoscere quello per mezzo del quale tutto l'universo conosce? Con che cosa potrà conoscersi il conoscitore?»¹⁴⁵). In ciascun interrogativo il verbo «conoscere» viene impiegato in due sensi diversi: il primo appartiene alla conoscenza dualistica, il secondo a un conoscere che ha sormontato ogni dualità. In altre parole, l'*atto* di conoscenza, mediante cui si conosce il tutto, non potrà mai essere ridotto a *fatto* e diventare così oggetto per un conoscere dualistico. L'*atto* non può essere colto come «qualcosa» o «per mezzo» di qualcosa, frapponendo tra il conoscere e l'atto strumenti dualistici di conoscenza. Solo un conoscere non divisivo può realizzare la consapevolezza dell'identità conoscitiva in atto di conoscente e conosciuto. E questa non è perdita ed estinzione di ogni forma di consapevolezza, ma, al contrario, raggiungimento di quella unità assoluta di conoscenza in cui si è consumata e spenta (*nirvana*=spegnimento)¹⁴⁶ ogni forma di conoscere astratto, prospettico e limitato, per lasciare libero corso a quel conoscere che è la cosa stessa.

¹⁴⁴ BU, II, 4, 14 (p. 92).

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Cfr. G. G. FILIPPI, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, 2010, Vicenza-Bassano: Collana Indoasiatica, Itinera Progetti, p. 151, n. 6.

5. La dottrina del miele del quinto brāhmaṇa

Tra la narrazione dell'atto finale dell'esistenza di Yājñavalkya e la presentazione delle tappe più significative della sua esistenza è interposto il celebre "discorso del miele", nel quinto e conclusivo brāhmaṇa del secondo adhyāya. Come ho già accennato, si potrebbe ritenere che il discorso sia stato semplicemente "accostato" ai testi precedenti, come qualcosa di a sé stante, di grande importanza e giustamente famoso. Tuttavia è difficile sottrarsi all'impressione che nella sua singolare struttura il testo condensi in una sintesi ardita e complessa sia ciò che è venuto a maturazione nei brāhmaṇa che lo precedono sia ciò che seguirà.

Il testo ci presenta una formula unitaria, ripetuta 14 volte per contenuti ogni volta diversi e conclusa sempre con la medesima frase che enuncia l'identità di Ātman e Brahman. I contenuti abbracciano idealmente la totalità delle cose che sono e il modo in cui sono intrecciati insieme disegna un reticolo di rapporti che presenta fuse in forma originale gran parte delle conquiste speculative di quest'antica Upaniṣad. Anche riferendoci ai soli testi che sono già stati esaminati sopra, è abbastanza agevole ritrovare nel "discorso del miele" alcuni dei tratti caratteristici che ci sono diventati familiari. Viene ripreso il processo d'interiorizzazione attraverso cui è possibile risalire dal mondo oggettivo alle sue condizioni originarie, presenti nella soggettività; vi è l'eco dei modi mediante cui la soggettività può accostarsi conoscitivamente a Brahman saṁṇa e nir-ṇa (la triplice via della conoscenza analogico-simbolica, della *via negationis*, del riconoscimento di Brahman come "realtà della realtà"); ritorna infine sia il primato dell'amore, declinato ora in chiave cosmica e racchiuso nel simbolo del "miele", sia il primato dell'atto sul fatto e l'impossibilità di aggirare l'atto originario e non dualistico della conoscenza, così come sono emersi dal dialogo tra Yājñavalkya e Maitreyī.

Per evidenziare come sia possibile questa concentrazione di risultati nella concisione di un'unica formula fondamentale, riporto la prima delle sue 14 formulazioni. L'analisi della struttura formale della prima vale anche per tutte le altre, dal momento che le relazioni enunciate in essa ritornano identicamente in tutte:

«La terra è miele per tutte le creature e tutte le creature sono miele per la terra. Quello spirito [*puruṣa*] la cui essenza è luce [*tejas*] e immortalità, che risiede sulla terra, e quello spirito, secondo il punto di vista individuale, che risiede nel corpo e [a sua volta] è costituito di luce e d'immortalità, non son altro che l'Ātman. Esso è l'immortalità, esso è il Brahman, esso è il tutto»¹⁴⁷.

Come si può vedere, formalmente ci troviamo di fronte a tre tipi di relazioni: reciprocità di parte e tutto nel rapporto fra la terra e le sue creature; identità tra

¹⁴⁷ BU, II, 5, 1 (pp. 92-93).

lo spirito universale che abita la terra e lo spirito individuale che abita il corpo: entrambi sono Ātman; infine, identità di Ātman e Brahman e di questi con la totalità dell'essere. I 14 contenuti vengono accolti nelle prime due relazioni della formula, mentre la terza relazione presenta ogni volta la medesima enunciazione dell'identità conclusiva di Ātman e Brahman.

Anche se l'elencazione potrà apparire arida, credo opportuno ricordare brevemente i successivi 13 contenuti. È importante notare, infatti, come si passi progressivamente da contenuti naturalistici particolari a contenuti che s'innalzano ad ambiti sempre più universali e interiorizzati, finché, in conclusione, il medesimo contenuto (Ātman) permea le tre forme di relazione, fondendole in unità. Oltre alla relazione della terra al corpo, vengono nominate le relazioni delle acque allo sperma, del fuoco alla parola, del vento al soffio vitale, del sole all'occhio, delle regioni del cielo all'orecchio, della luna alla mente, della folgore all'energia, del tuono ai suoni, dell'atmosfera allo spazio interno del cuore, della legge universale di giustizia alla legge individuale, della verità alla veracità, della natura umana al singolo uomo, dell'Ātman universale all'Ātman individuale.

Con quest'ultima relazione il "discorso del miele" raggiunge il suo compimento e credo sia importante riportarne la formulazione, perché si può già cominciare a percepire la distanza che la separa dalla prima, il cui soggetto iniziale era la terra. Il testo dice: «L'Ātman è miele per tutte le creature e tutte le creature sono miele per l'Ātman. Quello spirito la cui essenza è luce e immortalità, che abita nell'Ātman [universale], e quello spirito che è l'Ātman [individuale] ed è costituito di luce e d'immortalità, non son altro che l'Ātman. Esso è l'immortalità, esso è il Brahman, esso è il tutto»¹⁴⁸. Come si vede, dal momento che Ātman entra a costituire tutte le relazioni, ogni residuo dualistico, ogni distanza tra i termini posti in relazione sono consumati all'interno di una perfetta circolarità. Attraverso 14 tappe il "discorso del miele" approda ad un internarsi l'uno nell'altro dei termini relati che sembra essere una delle componenti essenziali delle dinamiche del pensiero delle origini. Formalmente, qualcosa di analogo accadeva anche nell'inno vedico X, 90, 16, dove, come si è visto, il soggetto, il mezzo e il fine dell'atto sacrificale venivano "conflati" in uno: quando il testo enuncia «fare col sacrificio un sacrificio al sacrificio», pone in campo una struttura relazionale non tautologica, ma significativa di quello che, come si è visto, a distanza di secoli, Platone chiamerà il «legame più bello», quello che «fa una cosa sola di sé e delle cose da legare»¹⁴⁹.

Degno di nota è anche il fatto che nelle 13 formulazioni anteriori all'ultima, il termine con cui si apre la prima relazione (ad esempio, la terra quale corpo universale rispetto alla particolarità delle sue creature), nella seconda relazione

¹⁴⁸ BU, II, 5, 14 (p. 95).

¹⁴⁹ PLATO, *Timaeus*, 31 c 2-3.

diventa il termine superiore che si determina in qualcosa d'individuale secondo modi diversi di relazione: può essere il rapporto da specie ad individuo (ad esempio, la terra s'individua nel corpo, le acque nello sperma, la specie umana nel singolo uomo) o di causa ed effetto (la folgore genera energia e luce, il tuono il suono) o di analogia (l'occhio analogo al sole, la mente e i suoi molti contenuti analoga alle diverse fasi lunari), fino al superamento di ogni forma di relazione duale e molteplice nella circolarità onnipresente di Ātman quale unico principio¹⁵⁰.

Questo insieme di relazioni può sussistere grazie ad alcuni elementi, che ricorrono identici in ciascuna formula. Innanzitutto il "miele" (*madhu*). Vale appena ricordare quale straordinaria ricchezza di significati hanno avuto per l'umanità, fin dalla preistoria, la vita delle api e il loro prodotto, il miele. In questo quinto brāhmaṇa e nella funzione fondamentale che il miele vi svolge rifulge un riflesso di queste antiche tradizioni. In quanto è l'alimento che accomuna dei e uomini, esso ricorre nelle varie strofe come simbolo di ciò che mantiene in vita, una sorta di 'collante' cosmico che fluisce da ciò che di volta in volta è a tema in ciascuna strofa (la terra, le acque, il fuoco, il vento ecc.) verso tutte le rimanenti creature e rifluisce da queste a quello, saldando l'universo in unità.

Si potrebbe riconoscere in questa funzione di legame universale del miele l'analogo della funzione connettiva svolta dall'amore nella prima parte del dialogo tra Yājñavalkya e Maitreyī. La situazione di partenza, da cui ogni strofa prende origine, presenta infatti una connettività globale che lega tra loro tutte le cose esistenti, dove ciascuna contribuisce al mantenimento dell'esistenza di ogni altra. In questo senso cooperativo ciascun essere è 'miele' per tutti gli altri esseri tanto quanto tutti gli altri esseri sono 'miele' per il singolo essere. Con un esempio vegetale, si potrebbe dire che così come le diverse funzioni di un albero cospirano a produrre la corteccia (e l'albero è miele per la corteccia), altrettanto la corteccia mantiene in vita l'albero (l'albero scortecciato muore) ed è quindi miele per l'albero.

Un altro elemento che ricorre identico nella seconda proposizione di ciascuna formula è il *puruṣa* (tradotto qui con "spirito"), l'entità che fa da collegamento tra il mondo divino e l'individualità umana. *Puruṣa* è, infatti, sia il Macranthropo originario, la smisurata persona da cui si generano tutti gli esseri¹⁵¹, sia l'uomo che ripete in sé i caratteri essenziali del suo antico progenitore, in

¹⁵⁰ Questo, in realtà, è l'esito cui tendono fin dall'inizio anche le forme di relazione più naturalistiche, perché tutte ospitano, con un vincolo più o meno intenso, il *puruṣa* al loro interno e costituiscono quindi il ricettacolo dello "spirito" sia quando i termini della relazione compaiono nel loro aspetto più universale sia quando compaiono in quello individuale (ad esempio, la terra ospita lo spirito universale, il corpo ospita il medesimo spirito nella sua individualità ed entrambi sono Ātman).

¹⁵¹ Cfr. *Rgveda*, X, 90.

quanto realtà spirituale della persona¹⁵². Con l'introduzione di *puruṣa* si verifica un evento assolutamente nuovo se paragonato alle relazioni "melliflue" delle cose fra loro, espresse nella prima proposizione. Rispetto alla terra, alle acque, al fuoco, al vento ecc., la comparsa di *puruṣa* segna l'ingresso della soggettività sulla scena degli elementi naturali del mondo ed è questo l'evento fondamentale che permette di risalire alla fonte dell'azione di collante cosmico, espressa simbolicamente dal miele.

Se qui, nel discorso del miele, *puruṣa* si presenta nella sua essenza splendente, come «luce e immortalità», questo è il risultato di una vicenda cosmica che è passata attraverso la negatività salvifica dell'immolazione del dio. Come abbiamo visto in R̥gveda X, 90¹⁵³, *Puruṣa*, il Macrantropo, è una delle raffigurazioni più intense del sacrificio della divinità come atto costitutivo di tutto l'esistente. È grazie a questo sacrificio che il discorso del miele può celebrare in ogni sua parte la conciliazione sia delle cose fra loro sia del Principio con se stesso: sormontato il rischio dell'autoannientamento, il Principio può lasciare libero corso all'efficacia della propria energia connettiva che mantiene in unità l'universo.

Questa connettività globale emerge significativamente là dove, nella seconda proposizione di ogni formula, il *puruṣa* mostra di risiedere tanto nel termine sovraordinato-collettivo (terra, acque, fuoco ecc.) quanto nel suo corrispettivo individuale (corpo, sperma, parola ecc.). Questa sua presenza onnipervadente è fondamentale per almeno due motivi. Innanzitutto, è grazie ad essa che diventano possibili l'innalzamento e l'assimilazione dell'individuo al tutto e quindi l'attuazione di uno dei compiti essenziali della sapienza upaniṣadica. In secondo luogo, questa pervasività di *puruṣa* introduce a ciò che egli è nella sua essenza, vale a dire Ātman, in sé identico a Brahman. In tal modo il cerchio si chiude, dal momento che la terza e ultima proposizione di ogni formula mostra come Ātman-Brahman raccolgano in un'unica realtà tutte le distinzioni e le relazioni che via via si sono venute manifestando.

In effetti, in ogni formula l'inizio e la conclusione dicono il medesimo e cioè che il tutto è interconnesso e questa connessione universale diviene sempre più intensa via via che dalle determinazioni più accentuatamente naturali (corpo, sperma ecc.) ci si inoltra verso quelle più interiori e spirituali, seguendo una progressione che dalla parola e dal soffio vitale va alla mente, all'energia, fino alla legge di giustizia, per culminare, attraverso la verità e la natura umana, in Ātman, il quale, a rigore, non è più una fra le tante determinazioni, ma quella che le raccoglie tutte in unità. Qui si evidenzia come la funzione di collante cosmico, svolta dal miele tra la parte e il tutto, sia resa possibile dalla potenza

¹⁵² Sulle varie denominazioni dell'uomo nelle Upaniṣad cfr. G. G. FILIPPI, *Discesa agli inferi: la morte iniziatica nella tradizione hindū*, 2014, Aprilia: Novalogos Edizioni, p. 239, n. 46.

¹⁵³ Cfr. *supra*, cap. II, 4.

soggettiva¹⁵⁴ di *puruṣa-Ātman*, la quale dispiega la propria azione unificante tanto nei confronti dell'elemento cosmico-universale quanto nei confronti di quello individuale. *Ātman* è, infatti, «il signore supremo di tutte le creature [...] Come tutti i raggi sono confitti nel mozzo e nel cerchio della ruota, così in questo *Ātman* sono confitti tutte le creature, tutti gli dei, tutti i mondi, tutte le facoltà vitali, tutti gli individui»¹⁵⁵.

Credo non sfugga come ciascuna formula rifletta in modo estremamente concentrato l'insegnamento di Yājñavalkya, che abbiamo trovato esposto nel *brāhmaṇa* precedente. In fin dei conti, ogni strofa culmina nel riconoscimento che rispetto a tutte le cose che sono, siano esse considerate dal punto di vista sovraordinato-collettivo sia da quello individuale, occorre sapere travalicare il limite cangiante della loro natura finita e cogliere il nocciolo di eternità e di luce immortale che abita in esse. Questo, più che un "fatto" coglibile al pari di qualsiasi altro "oggetto", è un atto di unificazione globale del tutto, realizzato dai suoi "operatori" *puruṣa-Ātman* e Brahman: essi, oltre a garantire i processi di totalizzazione che abbracciano ogni aspetto del reale, attraversano e connettono tra loro tutte le dimensioni cosmiche e individuali, come se fossero i grandi tesitori della storia dell'universo.

Se ora ci chiediamo di quale natura siano le mediazioni che fanno sì che le relazioni tra tutto e parte, universale e singolare, rientrino nel circolo della vita immortale di Brahman-*Ātman*, verrebbe spontaneo, per chi è familiare con la tradizione occidentale, cercare di impiegare categorie come quella, ad esempio, di "fondamento" per esplicitare concettualmente la funzione del «miele» e quella di "azione reciproca" per il nesso vitale che lega la terra a tutte le creature e queste alla terra, e così via anche per tutte le altre determinazioni simili a queste. Altrettanto spontaneo verrebbe identificare il rapporto che sussiste tra la «terra» e la sua individualizzazione nel «corpo» con la relazione di genere a specie o a individuo. E tuttavia credo che queste categorizzazioni, per quanto abbiano un certo margine di plausibilità, non aiutino in realtà a cogliere il nodo speculativo che regge tutte le 14 formulazioni e anzi rischiano di oscurare proprio la «luce» che in esse si enuncia.

Questo rischio si corre finché rimane sullo sfondo quello che invece è l'asse portante di ogni formulazione e cioè la prospettiva della totalità che permea di sé e alla cui «luce» vanno se mai reconsiderati i tentativi di categorizzare ora ricordati. Né ci si deve nascondere che queste forme di categorizzazione, reinterpretate alla luce dei processi di totalizzazione presenti in ciascuna delle tre parti

¹⁵⁴ Forse non è superfluo ribadire che l'uso qui del termine "soggettivo" non ha niente a che fare con "soggettivistico" né sta in opposizione a "oggettivo", ma vuole indicare il potenziamento e la sublimazione dell'oggettività all'interno della superiore capacità creativa della soggettività.

¹⁵⁵ BU, II, 5, 15 (p. 95).

della formula, finiscono per perdere la loro specificità a favore di un dinamismo globale, in cui si stempera la rigidità dei loro confini. Quelle categorie non sono compartimentazioni fisse, ma manifestazioni fluenti di un'unica, indivisa totalità. Ciò che fluisce attraverso ogni cosa è ciò stesso che produce i processi di totalizzazione: tale è l'atto di *puruṣa-Ātman*, a sua volta identico a Brahman, il cui potere connettivo rispetto alla totalità dell'esistente viene rappresentato dal miele, simbolo dell'unica vita che circola nel tutto.

In definitiva, delle tre parti da cui è costituita ogni strofa, la prima enuncia una situazione di fatto: nell'universo tutto è connesso con tutto. La seconda presenta la ragione intrinseca di questa connettività globale: l'energia soggettiva di *puruṣa-Ātman*, fatta di luce e d'immortalità, è presente in tutti e in ciascuno. La terza trae la conclusione dalle prime due: proprio perché Ātman permea di sé ogni determinazione, universale o individuale che essa sia, e poiché Brahman è, a sua volta, identico al tutto, Ātman è identico a Brahman. Come si vede, il cammino descritto da ogni strofa procede da quello che viene prima "per noi" (l'interconnessione globale) a quello che è il primo "in sé" e che detiene la verità di tutto ciò che è, Ātman-Brahman. Ciò comporta che ogni strofa possa essere reinterpretata partendo dalla sua conclusione, lasciando irraggiare la forza connettiva del Principio su tutto ciò che è, sia nei suoi aspetti individuali e collettivi sia nel vincolo che lega ogni cosa a tutte le altre.

Di qui possiamo comprendere che se tutte le cose sono reciprocamente, le une per le altre "miele", e quindi ognuna *è-per* tutte le altre e *in-virtù-di* tutte le altre, ciò può avvenire in quanto è accaduto qualcosa che, pur non essendo esplicitamente enunciato in nessuna strofa, è tuttavia essenziale per raggiungere questo risultato. L'unità cooperativa suppone che ciascuna cosa abbia rinunciato a insistere nell'esistenza a scapito delle altre. È infatti grazie alla rinuncia e al sacrificio di sé che ogni cosa può passare dalla disgregata individualistica all'unità, connettendosi ad ogni altra. D'altra parte, che la tematica del sacrificio sia tutt'altro che estranea alle strofe sul miele lo dimostra la funzione essenziale svolta da *puruṣa*, il quale può irraggiare luce e immortalità su tutte le creature, perché egli per primo, nella sua storia di Macrantropo originario, ha testimoniato la potenza creatrice del sacrificio.

Quali sono le dinamiche del pensiero che qui si affacciano durevolmente nella sapienza upaniṣadica? Il fatto che una medesima struttura venga ripetuta 14 volte credo abbia, tra i vari possibili significati, anche quello di sottolineare l'importanza di ciò che il pensiero è in grado di dispiegare in ciascuna formula. Espresso in formule astratte, questo sembra dirci che là dove è presente un soggetto in grado di totalizzare (di stare all'origine di «tutte le creature, tutti gli dei, tutti i mondi, tutte le facoltà vitali, tutti gli individui»¹⁵⁶), quel medesimo

¹⁵⁶ *Ibid.*

soggetto è in grado di fare emergere, nella loro caratteristica specifica, sia l'universale-collettivo sia l'individuale che gli corrisponde nel modo più proprio. Detto altrimenti: la cura per il tutto e la cura per l'individuo, la via alla totalità e la via all'individualità non sono reciprocamente escludentisi; la capacità di abbracciare l'intero supera la coscienza dualistica che si nutre di opposizioni e di limitazioni reciproche, ma non annienta la ricchezza del mondo. Al contrario, esalta la possibilità di coglierne le articolazioni grazie alla totalità che ne governa globalmente l'intreccio.

In fin dei conti, se l'universo deve avere un senso unitario, allora dev'esserci un vincolo che connette tutte le cose fra loro. E questa non è una mera esigenza fra tante altre possibili. Tolta l'unità, rimane la sconnessione e la sconnessione comporta la perdita di senso, la scomparsa di ogni legame intelligibile, il dilagare dell'insensatezza. A fronte di ciò, la forma più elementare di connessione non accidentale, ma intrinseca che può vincolare le cose fra loro, è la reciprocità dell'azione che ciascuna esercita verso l'altra e quindi la rinuncia all'"egoismo" che pretenderebbe per ciascuna un'esistenza irrelata e indipendente. Ma questa uscita dall'isolamento e dalla sconnessione è, in un certo modo, il riverbero in esse di un atto di rinuncia ben più originario: quello di un Principio che "allora", nell'antico più antico, ha sacrificato se stesso e, rinunciando a sé, ha fatto essere ogni altro essere e, quindi, l'universo stesso.

Capitolo II

L'esame preliminare alla grande disputa

1. Introduzione

Sia il dialogo di Yājñavalkya con Maitreyī sia il discorso sul miele hanno indicato la meta in cui l'universo e il destino individuale si connettono al Principio. Di qui può ora prendere l'avvio la narrazione delle tappe essenziali attraverso cui la vicenda umana e dottrinale di Yājñavalkya ha saputo volgere lo sguardo da un giorno oscuro al giorno chiaro della presenza di Ātman-Brahman in lui e in noi.

Nel terzo e quarto adhyāya la personalità di Yājñavalkya non si presenta tutta in blocco, come se fosse già compiutamente formata fin dal suo primo apparire. La successione lineare dei testi di cui Yājñavalkya è protagonista indiscusso, ci mostra una personalità complessa, dalle molteplici sfaccettature, la cui caratterizzazione psicologica e comportamentale può apparire, *prima facie*, sorprendente e imbarazzante per un grande maestro brahmano. La sua personalità evolve, infatti, da una situazione iniziale che sembra interamente dominata da interessi molto concreti, addirittura permeati da presuntuosa avidità, fino a culminare in una scarnificata, ascetica semplicità. È significativo che questa evoluzione personale non sia senza influenza sui contenuti dottrinali, ma mostri di essere strettamente intrecciata ad essi. In altre parole, vita e dottrina non sono indifferenti l'una all'altra, ma i contenuti di pensiero affrontano piani tematici che diventano sempre più ricchi parallelamente all'evolversi della maturazione personale di Yājñavalkya. O, forse, sarebbe più corretto dire che il più delle volte la dottrina mostra di anticipare la vita, quasi che il progressivo arricchirsi del patrimonio dottrinale nello spirito di Yājñavalkya fungesse per lui da impulso ad adeguare lo stile della propria vita ad una sempre maggiore profondità e radicalità di pensiero.

Lo sfondo che collega fra loro i nove brāhmaṇa del terzo adhyāya è la disputa in cui, per nove volte, viene messa alla prova l'eccellenza della dottrina di

Yājñavalkya rispetto a quella posseduta dagli altri brahmani, uomini e donne, dai quali viene sfidato¹⁵⁷. Questo aspetto agonistico è di assoluta rilevanza. Esso riflette, infatti, il carattere di lotta e di battaglia che si accompagna al sacrificio fin dalla più remota antichità vedica. Quali antecedenti di queste grandiose dispute upaniṣadiche vi sono le antiche competizioni verbali, innestate nella pratica sacrificale, «in cui i partecipanti si sfidano con enigmi che racchiudono il segreto del *brahman* cosmico»¹⁵⁸. Si tratta di dispute tutt'altro che innocue, perché il perdente, se non riconosceva in tempo la propria insipienza, rischiava la propria testa. E questo rischio è tutt'altro che estraneo alle dispute ingaggiate da Yājñavalkya.

Come vedremo in dettaglio più avanti, vi è più di un'eco di questa possibile fine cruenta, come ad esempio al termine dell'ottavo brāhmaṇa di questo terzo adhyāya. Qui Gārgī, la figlia di Vacaknu, dopo aver terminato d'interrogare Yājñavalkya e avuta conferma della sua invincibilità nelle questioni concernenti il Brahman, si rivolge agli altri brahmani invitandoli a ritenersi fortunati che Yājñavalkya si sia accontentato di un loro semplice atto di omaggio, consentendo ad essi di andarsene senza ulteriori danni, dopo essere stati vinti nell'agone verbale: «Venerabili brahmani, dovete considerare già gran cosa il fatto che da costui siete stati lasciati liberi dopo [avergli reso soltanto] un omaggio»¹⁵⁹. La liberalità manifestata qui da Yājñavalkya è tanto più significativa, perché non solo egli stesso viene minacciato di subire una fine cruenta, ma nel brāhmaṇa che conclude la disputa si va oltre l'eco o la minaccia e questa fine stessa si presenta in tutta la sua drammaticità. Incurante dell'ammonimento di Gārgī, Vidagdha sfida egualmente Yājñavalkya e quando viene smascherato da questi nella sua colpevole ignoranza, la sua testa scoppia¹⁶⁰.

Attraverso tutta la serietà di una sequenza di dispute che affrontano campi tematici disparati e apparentemente scollegati fra loro, si fanno strada un tipo di conoscenza della soggettività umana e un'esperienza della natura del pensiero che schiudono livelli ancora inesplorati delle possibilità e dei limiti della mente umana. Com'è naturale che accada in una civiltà che ha posto il sacrificio come punto d'irraggiamento delle esperienze più diverse ed essenziali, è a partire dal nucleo dell'attività sacrificale e dal suo consolidamento nella ritualistica brahmanica che inizia l'esplorazione dei territori incogniti di una soggettività destinata a interiorizzare il sacrificio e a trovare così nelle sorgenti più riposte del proprio Sé l'unità col Principio dell'universo.

¹⁵⁷ Cfr. J. P. BRERETON, *Yājñavalkya's Curse*, cit.

¹⁵⁸ J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., pp. 77 e sgg.

¹⁵⁹ BU, III, 8, 12 (p. 112).

¹⁶⁰ Cfr. più avanti BU, III, 9.

2. Itinerari di liberazione

Ciò si rende evidente fin dal primo brāhmaṇa, dove il dialogo tra Áśvala, il cappellano di corte di Janaka re di Videha, e Yājñavalkya ha uno spiccato carattere introduttivo e programmatico rispetto alle successive dispute che impegneranno Yājñavalkya contro i maestri concorrenti. Ma prima di addentrarci sul piano propriamente dottrinale, è importante lasciare emergere lo stile di vita in cui s'incarna la personalità di Yājñavalkya in questo suo primo apparire sulla scena. La situazione che egli vive è chiaramente agonistica. Janaka re di Videha compie un sacrificio con l'offerta di molti doni e per l'occasione si sono radunati là molti brahmani provenienti da Kuru e da Pañkāla¹⁶¹. Vedendosi circondato da tanti maestri, Janaka viene preso dal desiderio di sapere a quale fra essi spetti il primato per profondità di dottrina. In un recinto egli teneva un migliaio di vacche, ciascuna delle quali portava fissate sulle corna dieci monete d'oro, ed egli le mette in palio per chi mostrerà di essere il più eminente nella conoscenza di Brahman.

Qui entra in scena Yājñavalkya, il quale, con una mossa degna di un attore consumato, fin troppo consapevole della propria superiorità, non si cura minimamente dei tanti eminenti maestri là convenuti e mostrando le vacche a un suo discepolo, dice con provocatoria semplicità: «Sāmaśravas, caro, portale via!». Mentre prima i bramani erano incerti sul da farsi, davanti alla sfrontatezza con cui Yājñavalkya manifesta la propria incondizionata autostima, insorgono irati chiedendo in base a che cosa egli possa presumere di essere il migliore, al punto da portarsi via l'intero premio messo in palio da Janaka. È a questo punto che interviene il cappellano di corte Áśvala, il quale, evidentemente per sedare il tumulto, comincia col chiedere se proprio lui, Yājñavalkya, si ritenga il più dotto dei brahmani. E Yājñavalkya, incurante di rincarare la dose della propria sfrontatezza, si dice pronto a inchinarsi davanti al brahmano più eminente, ma sottolinea con forza che in realtà quel che egli vuole sono solo le vacche.

Questo prologo singolare merita una riflessione. Yājñavalkya non bara quanto a dottrina; egli è consapevole di essere già in possesso di un patrimonio di conoscenze che lo distanzia da qualunque altro voglia mettersi in concorrenza con lui. Tuttavia, è evidente che queste conoscenze o sono indifferenti al suo stile di vita o non sono in grado di esercitare alcun influsso su di esso. Infatti, non solo sembra che la dottrina non abbia alcuna influenza sulla sua vita, ma è la vita stessa che con la sua sete di guadagno mostra di asservire a sé la dottrina:

¹⁶¹ Videha, assieme a Kuru e Pañkāla, era uno dei più significativi centri culturali e politici dell'antico periodo vedico. Tra l'VIII e il VII secolo a. C., Janaka ne fu il grande re-pensatore che rinnovò la tradizione vedica e fece della sua corte un importante centro di spiritualità. Al suo interno, Yājñavalkya e il suo insegnamento svolsero un ruolo essenziale.

la dottrina figura solo come un bene strumentale, grazie al quale Yājñavalkya conta d'impadronirsi di un ricco premio. In definitiva, ciò che veramente lo muove sembra essere unicamente il desiderio di potere appagare la propria avidità di denaro e di armenti.

Anche se questo è il fine che Yājñavalkya intende perseguire, dal momento che è sempre e solo il primato nella dottrina che si tratta di accertare, Aśvala mostra di non tenere in alcun conto l'ambizione personale di Yājñavalkya e procede ad un esame preliminare che dovrà verificare l'idoneità al primato di cui Yājñavalkya si mostra così sicuro. In questo modo, le questioni personali si ritraggono sullo sfondo, pur senza scomparire, ed è l'aspetto dottrinale che viene ora in primo piano. Per quanto brevi e scarnificate siano le risposte che Yājñavalkya dà alle domande poste da Aśvala, esse consentono al brahmano di abbozzare il cammino che porta alla meta cui egli mira col suo sapere. La meta è la liberazione, mentre il cammino riassume in brevissime formule l'epopea vedica e brahmanica relativa al sacrificio, finalizzandola al nuovo orizzonte d'interiorizzazione della pratica sacrificale proprio delle Upaniṣad. La liberazione è quindi il grande tema che anche quando successivamente non viene esplicitamente nominato, costituisce la linfa segreta che nutre tutto il progressivo dispiegarsi del sapere di Yājñavalkya, ben al di là dell'interrogatorio cui è sottoposto inizialmente da Aśvala.

In questa prima configurazione della propria dottrina, Yājñavalkya appare come una sorta di Giano bifronte, in quanto, da un lato, mostra di accogliere integralmente l'eredità della concezione tradizionale del sacrificio quale pratica esteriore, mentre, dall'altro, inizia la propria opera di traghettatore del significato più proprio dell'atto sacrificale dall'esteriorità all'interiorità, per ritrovare qui la sua radice ultima e autentica.

L'operazione attraverso cui Yājñavalkya comincia a realizzare ciò è tanto semplice quanto fondamentale: egli mostra come gli elementi costitutivi del sacrificio tradizionale e la loro connessione con parti dell'universo fisico possono essere progressivamente assimilati ad altrettanti elementi della costituzione umana. Si tratta di un'assimilazione che non è fine a se stessa o fatta per il gusto formalistico di rintracciare equivalenze, perché mediante essa viene messo in atto un poderoso processo di conversione dall'oggettività all'interiorità del soggetto. Questo processo che è, al tempo stesso, di semplificazione e di radicalizzazione della ritualistica sacrificale, mira al *mokṣa*, alla liberazione del soggetto dai vincoli del tempo e della finitezza.

La compendiosità delle risposte date da Yājñavalkya ad Aśvala ci induce a tentare di renderle comprensibili esplicitando, sia pur per sommi capi, la densità dei contenuti della tradizione che vi sono racchiusi e la riforma cui egli li sottopone. A volte le parabole che faremo descrivere all'analisi del testo po-

tranno apparire anche troppo eccentriche. Tuttavia credo che siano necessarie per intendere come siano proprio gli aspetti soggettivi posti in primo piano da Yājñavalkya (la parola, l'occhio, il respiro, la mente), quelli da cui inizia l'interiorizzazione sia delle funzioni svolte dagli officianti del sacrificio tradizionale sia degli elementi cosmici che vengono fatti corrispondere ad esse. È un processo di assimilazione alla soggettività che è tanto più importante, perché è solo affidandosi ad esso che è possibile attingere la liberazione, la salvezza e l'emancipazione finale.

3. La morte e la parola

Significativamente, la prima questione posta da Ásvala a Yājñavalkya concerne la morte, questo eterno antagonista, il cui potere distruttivo insidia l'intero universo. Ásvala chiede, infatti, a Yājñavalkya: «se è vero che tutto l'universo è soggetto alla morte, tutto è dominato dalla morte», quali sono i mezzi mediante cui chi offre il sacrificio riesce a sottrarsi al dominio della morte¹⁶²? Questa è evidentemente la questione preliminare, la cui soluzione condiziona tutte le altre. Non avrebbe senso, infatti, procedere oltre nell'esame se tutto fosse destinato a inabissarsi nel nulla a causa della morte.

Il centro attorno a cui ruota la risposta di Yājñavalkya, in questa come nelle successive questioni poste da Ásvala, è il sacrificio così come è stato elaborato dalla tradizione nelle sue componenti essenziali. Colui che offre il sacrificio, afferma Yājñavalkya, riesce a emanciparsi dalla morte «con il sacerdote *hotar*, con il fuoco, con la parola»¹⁶³. La sobrietà di questa prima indicazione non può nascondere la complessità e la ricchezza di stratificazioni concettuali e storiche presenti in ciascuna di queste tre componenti fondamentali del sacrificio e nella fitta trama di relazioni che le collega, rendendole idonee al processo di emancipazione dalla morte.

Innanzitutto lo *hotar*. Egli è, assieme all'*adhvaryu*, all'*udgātar* e al *brahmán*, uno dei quattro officianti del sacrificio ed è quello più strettamente collegato a colui che offre il sacrificio, il sacrificante, fin quasi a identificarsi con esso¹⁶⁴. Tra gli officianti, lo *hotar* è responsabile di alcune funzioni fondamentali che lo vin-

¹⁶² BU, III, 1, 3 (p. 99).

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ «Sia dello *hotar* sia del sacrificante si dice che sono il sé (*ātman*) del sacrificio», così J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 224. Il sacrificante, *yajamāna*, è colui che sostiene le spese del sacrificio e che pronuncia il *tyāga*, la formula di rinuncia alla fruizione della vittima a favore del dio, cui viene immolata. A ciascuno dei quattro officianti (o gruppi di officianti) è proprio uno dei quattro Veda: allo *hotar*, che recita le formule, il Rgveda; all'*udgātar*, il cantore, il Sāmaveda; all'*adhvaryu*, l'officiante oblatore, lo Yajurveda; al *brahmán*, silenzioso custode della correttezza del sacrificio, l'Atharvaveda (ma su ciò, cfr. più oltre).

colano al fuoco e alla voce. Egli è vincolato ad *Agni*, al fuoco, perché recitando le formule dell'offerta, permette all'officiante «oblatores», l'*adhvaryu*, di attuare il cuore del sacrificio, vale a dire l'abbandono al fuoco di parte della vittima quale dissipazione pura e semplice di ciò che potrebbe essere invece consumato dai partecipanti al banchetto sacrificale. Inoltre lo *hotar* è colui che più direttamente è legato a *vāc*, alla parola, in quanto, tra gli officianti, è propriamente la voce recitante (che è cosa diversa, ad esempio, dal canto che spetta all'*udgātar*, l'officiante cantore). Allo *hotar* è assegnata, infatti, la recitazione dei versi del Ṛgveda e quindi l'uso specifico della parola in funzione del rito.

Per cogliere l'importanza del legame dello *hotar* col fuoco è sufficiente ricordare come nella tradizione vedica *Agni* sia il dio mediatore tra due mondi, perché è colui che trasferisce l'oblazione sacrificale dal mondo umano al mondo celeste. In modo analogo, lo *hotar* mette in comunicazione i due mondi, perché dando inizio al sacrificio introduce alla distruzione di parte della vittima nel fuoco, consentendo all'uomo di avviare il processo di emancipazione dal mondo dei bisogni e di accedere alla libertà. Come recita un passo della *Maitrāyaṇī Saṃhitā*: «Agni [è] il condottiero dei clan divini, questo sacrificante [*hotar*] di quelli umani»¹⁶⁵.

È significativo che nei *Brāhmaṇa* *Agni* venga presentato come colui che all'inizio era il solo ad essere immortale; persino gli dei erano *anātman*, privi di *ātman*, privi del Sé, e quindi mortali. *Agni* si pone come condottiero dei clan divini perché per opera sua gli dei hanno potuto conseguire l'immortalità. Quando, infatti, gli dei appresero che la vera e propria installazione rituale del fuoco andava fatta non tanto fuori di sé, ma dentro loro stessi, nel loro intimo, allora ebbero *Agni* dentro di sé e divennero invincibili e immortali¹⁶⁶. Ora, la funzione sacrificale specifica dello *hotar* è esattamente quella di aprire agli uomini la via per l'attingimento di quella medesima immortalità che *Agni* ha procurato agli dei. Infatti, nel permettere l'accesso al momento 'dissipativo' del sacrificio (la distruzione pura e semplice di parte della vittima mediante il fuoco attuata dall'officiante *adhvaryu*), lo *hotar* rende possibile l'attestazione che c'è nell'uomo una capacità straordinaria: quella di sciogliersi dal mondo della necessità che lo tiene avvinto alla morte, di compiere un'azione che nella sua ultima radice è "senza scopo", gratuita, libera, mostrando in questo modo di essere capace di rendersi indipendente dal bisogno elementare del nutrimento. La liberazione che egli così consegue, manifesta che il suo Sé più autentico è costituito dallo

¹⁶⁵ *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, III, 9, 8 [ed.: L. VON SCHROEDER (4 voll.), 1881-1886, Leipzig, p. 127, 1, 8 (citato in J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 225)].

¹⁶⁶ Cfr. *Satapatha-Brāhmaṇa*, II, 2, 2, 8-14. È evidente come in questo processo di conseguimento dell'immortalità da parte degli dei mediante l'interiorizzazione del fuoco, sia adombrato già nei *Brāhmaṇa* il processo d'interiorizzazione del sacrificio che trova il suo compiuto dispiegamento nelle *Upaniṣad*.

Ātman immortale: il fuoco che distrugge una parte della vittima sacrificale è anche quello che libera dalle catene della finitezza e della temporalità.

Rimane la potenza emancipatrice dalla morte propria di *vāc*, la parola, la quale si esplica in tutta la sua potenza, ancora una volta, all'interno del sacrificio. Come recita, infatti, il Śatapatha-Brāhmaṇa: «La parola è il sacrificio»¹⁶⁷.

La potenza generatrice della parola si manifesta in questo: come accadrà poi nel corrispondente latino *vox*, anche nell'antico sanscrito («lingua degli dei») i singoli suoni che formano *vāc*, la parola, sono, per così dire, «in rappresentanza» dei suoni originari da cui è possibile generare qualsiasi altra parola. 'v', semi-velare, sta in rappresentanza delle consonanti continue; 'a' è in rappresentanza dei suoni vocalici che sono emessi senza essere ostruiti da nulla; 'c', palatale, è in rappresentanza delle consonanti occlusive.

Credo che questo sia un punto la cui importanza non si cesserà mai di sottolineare abbastanza. Nell'ambito degli atti linguistici, quello che qui nomina la 'parola' ha un carattere *generativo* che lo colloca anteriormente alle distinzioni e alle classificazioni linguistiche tradizionali (ad esempio, esso vien prima delle differenze tra linguaggio constativo-performativo, locutorio, illocutorio, perlocutorio ecc.). In un certo senso, ciò che l'analisi linguistica qui porta alla luce offre l'esempio più semplice del punto in cui l'analisi del linguaggio è tutt'uno con un'ontologia autogenerativa del linguaggio: nel parlare di sé, nel nominarsi, la parola attiva i mezzi che sono rappresentativi della generazione di ogni altra parola. *Vāc* si pone come origine originante di un non-limitabile universo linguistico in continua espansione.

Poiché la medesima capacità generatrice della parola originaria, rispetto a tutte le altre parole, viene riconosciuta anche alle parole rispetto agli oggetti che esse significano (la parola è *verbum* che crea), si comprende l'onnipotenza che viene attribuita alla parola e che si trova rispecchiata in uno degli inni più belli del R̥gveda (X, 125). In esso la parola tesse l'elogio di se stessa, avendo sempre il sacrificio come ambito di riferimento per l'esplicazione del proprio potere. La parola, infatti, è «la prima tra coloro che sono degni di sacrificio»¹⁶⁸ ed è colei che apporta ricchezze sia a chi offre il sacrificio sia a chi lo officia. Ma l'aspetto più impressionante è l'estensione e la profondità del potere che viene attribuito alla parola. Essa merita l'appellativo di «regina», perché sta all'origine di ogni modo di comprensione e la sua assoluta plasticità le consente di assumere tutte le forme che rendono intelligibile il mondo, senza mai esaurire in nessuna di esse il proprio potere di significazione. Per questo la parola è di gran lunga la dominatrice di coloro che credono di servirsi di essa e non sanno che è essa, invece, a tenerli in proprio potere: «Io sono la regina che raduna le ricchezze, colei

¹⁶⁷ *Ivi*, III, 2, 1, 38.

¹⁶⁸ RV, X, 125, 3 (p. 106).

che comprende, [...] io sono colei che ha molte sedi e che assume molte forme. [...] Anche senza rendersene conto, tutti dipendono da me»¹⁶⁹.

Non c'è limite al suo dominio, se è vero che essa pervade il cielo e la terra, si diffonde su tutti gli esseri ed è protagonista del sottile gioco dialettico per cui essa, che è generata, è a sua volta generatrice del padre che è causa suprema: «Io ho pervaso il cielo e la terra. Io genero il padre alla sommità di questo mondo. La mia origine è nelle Acque in mezzo all'oceano. Da lì mi diffondo su tutti gli esseri e con la mia sommità tocco il cielo lassù. Io spiro come il vento, impossessandomi di tutti gli esseri»¹⁷⁰. Nonostante che qui la parola sembri attingere il punto più alto del proprio modo d'essere e di operare, in realtà essa tiene ancora in serbo la manifestazione della sua natura più profonda, espressiva di una dinamica del pensiero che costituisce uno dei tratti più originali e potenti della sapienza vedica. A conclusione dell'inno, la parola dice, infatti, di sé: «Con la mia grandezza ho varcato i confini del cielo e di questa terra»¹⁷¹. Ciò significa che anche gli estremi limiti dell'universo non sono limiti per la parola, essa è sempre “al di là” di ogni limite dato.

Si potrebbe dire che l'impossibilità di porre limiti alla parola si radica nel fatto che essa è in atto l'oltrepassamento di ogni limite ed è una delle incarnazioni più appropriate del «grande Oltre»¹⁷². Uno dei tratti più caratteristici dell'esperienza di pensiero che viene compiuta in queste antichissime testimonianze è infatti la dinamica di ciò che, nella raggiunta perfezione di sé, appresta il proprio trascendimento e si spinge ancora “oltre”. Ciò avviene non a causa di una manchevolezza o per una qualche difettività, ma proprio a causa della perfezione di ciò che ogni volta è stato portato a compimento. È solo lasciando dietro di sé opere perfette che la parola è legittimata a spingersi sempre oltre, riaprendo ogni volta l'accesso al “non ancora” sperimentato.

3.1. La Prima Parola

Se *vāc* è il principio generativo di ogni parola, qual è la sua primogenita? Qual è, ontologicamente, la sua prima incarnazione, capace di esprimere sia l'il-limitata potenza generatrice della sua matrice sia la capacità di oltrepassarsi? La Prima Parola (Prima ontologicamente), a cui *vāc* ha offerto gli strumenti espressivi per manifestarsi, ma di cui *vāc* stessa non può non riconoscersi a sua volta come figlia, è la sacra, imperitura sillaba *om̐*. Prima *in sé*, la sillaba non è certo prima rispetto all'uomo che lentamente si è fatto strada verso di essa.

¹⁶⁹ *Ivi*, 3-4 (p. 106).

¹⁷⁰ *Ivi*, 6-8 (p. 107).

¹⁷¹ *Ivi*, 8 (p. 107).

¹⁷² *Atharva-veda*, X, 7, 3, 25.

Attestata per la prima volta, velatamente, nella *Taittirīya-saṁithā* (III, 2, 9, 6), impiegata frequentemente nei *Brāhmaṇa*, la sua importanza dilaga poi nelle Upaniṣad che sviluppano in una pluralità di direzioni la sua capacità di concentrare in sé l'essenza della śruti, della rivelazione vedica, e, di qui, dell'intero universo¹⁷³. Ma forse il più antico cenno alla sua esistenza, anche se non viene nominata esplicitamente, è contenuto in un inno del Rgveda (I, 164, 39), che è essenziale anche per intendere il rapporto della sillaba imperitura a *vāc* e all'uomo.

Nell'inno vengono poste alcune domande radicali su quale sia l'estremo limite della terra, quale l'ombelico del mondo, quale l'origine della vita e dove sia l'alto cielo in cui dimora la parola¹⁷⁴. Le risposte non sono meno radicali e, nella loro sobrietà, spalancano delle vedute abissali sull'esperienza che il pensiero fa avventurandosi in esse.

L'estremo limite della terra è l'altare del sacrificio¹⁷⁵; non l'altare in generale, ma l'altare che di volta in volta viene costruito per sacrificare, qui e ora: dal più umile al più sontuoso, là dove è l'altare, là la terra, in quanto dimora dell'uomo, giunge al limite. Al limite di che cosa? Della possibilità di manifestare la propria essenza e, mediante essa, quella dell'intero universo. Per una civiltà che ha fatto del sacrificio la chiave per accedere al cuore della realtà, costruire l'altare che rende possibile il sacrificio vuol dire compiere l'esperienza-limite. Non nel senso difettivo di scontrarsi con una barriera che rende inaccessibili altre regioni di esistenza, ma al contrario, nel senso di sperimentare ciò in cui l'esistenza stessa perviene al suo culmine. Un culmine che non è nulla di statico, ma che ha in sé il dinamismo essenziale in virtù del quale l'uomo può oltrepassare la propria natura mortale.

L'esperienza-limite non blocca il dinamismo, anzi è proprio il punto in cui si genera il solo dinamismo veramente essenziale, perché in questo limite estremo della terra che è l'altare del sacrificio, l'uomo può celebrare l'oltrepassamento in atto della propria finitezza e quindi la propria liberazione. Si può allora comprendere quanto abissale sia l'esperienza d'interiorizzazione del sacrificio che s'impone attraverso le Upaniṣad e, in primo luogo, mediante l'opera del grande traghettatore Yājñavalkya. Ora è la "grotta del cuore" di ognuno di noi che si dilata oltre i confini del mondo, così come l'intero universo si concentra nella realtà puntuale della nostra interiorità.

Nell'inno vedico alla domanda: «Dov'è il centro del mondo?»¹⁷⁶, la risposta

¹⁷³ Anticipo qui alcune considerazioni sulla sacra sillaba per agevolare la comprensione della sua funzione quando comparirà in un punto essenziale del percorso dottrinale di Naciketas.

¹⁷⁴ Cfr. *Rgveda*, I, 164, 34.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, I, 164, 35, 1.

¹⁷⁶ *Ivi*, I, 164, 34, 4 (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 138).

è: «Questo nostro sacrificio è il centro del mondo»¹⁷⁷. Come la terra, quando offre i materiali per la costruzione dell'altare, raggiunge in quella determinata porzione di spazio la manifestazione più alta di sé, altrettanto quando sull'altare viene compiuto l'atto sacrificale, là è il punto ombelicale da cui si genera il processo di liberazione dalla cieca catena della necessità e in cui si concentra il significato dell'intero universo.

Altrettanto vale per la domanda sul «seme prolifico»¹⁷⁸, da cui si genera la vita: esso è *soma*, la preziosa bevanda inebriante che va comunque “dissipata”, versata nella libagione, durante il complesso rito sacrificale che la concerne. Potrà sembrare singolare, *prima facie*, che la celebrazione della vita venga strettamente congiunta a un atto di dissipazione proprio della bevanda che la simboleggia. In realtà, la vita, lasciata a se stessa, rimane sempre insidiata dalla morte, nonostante la vistosa apparenza del suo immenso proliferare. Per attingere la verità di se stessa, la vita deve mostrare di essere capace di sciogliersi dal viluppo di bisogni e dalla ricerca della loro soddisfazione, di cui la morte si alimenta e su cui la morte esercita incontrastata il proprio dominio. L'atto di libare il *soma*, e quindi di dissipare nella libagione ciò che potrebbe appagare il bisogno di nutrimento, mostra che la vita è capace di affrancarsi dalle proprie radici indigenti, ricettacolo di morte fin dalla nascita, e di oltrepassarle con un atto di liberazione.

Rimane l'ultimo quesito che domanda quale sia l'alto cielo che ospita la parola e, ancora una volta, la risposta va reperita all'interno dell'atto sacrificale: «la nostra preghiera è il cielo supremo dove dimora la Parola»¹⁷⁹. In realtà, ciò cui si allude con “preghiera” è il *brahmán*, uno dei quattro sacerdoti che officiano il sacrificio, il quale, come vedremo, è il depositario silenzioso dell'intera sapienza vedica e il supremo controllore della esattezza delle formule e degli atti compiuti dagli altri officianti. Il cielo più alto, in cui è incastonata la parola generatrice di ogni altra parola, è quindi il silenzio che caratterizza l'operare del *brahmán*. Gli infiniti discorsi che gli uomini intrecciano fra loro nel mondo e sul mondo si spengono quando lasciano emergere le formule sacre, pronunciate durante il rito, e queste, a loro volta, si spengono nel silenzio del *brahmán* che lascia così intravedere il principio generatore che le trascende.

Come si vede, alla base di ogni risposta vi è un potente moto di riduzione di tutto l'esistente al “qui e ora” del sacrificio. L'illimitatezza dello spazio e del tempo, l'infinito proliferare della vita, la molteplicità apparentemente indomabile del scorrere umano, tutto viene ricondotto alla puntualità dell'azione sacrificale, nella quale ciascuna di queste dimensioni si trova rappresentata e, al tempo stesso, trascesa. Ma questo ancora non basta, perché si vuole sapere che

¹⁷⁷ *Ivi*, I, 164, 35, 2 (*ibid.*).

¹⁷⁸ *Ivi*, I, 164, 35, 3 (*ibid.*).

¹⁷⁹ *Ivi*, I, 164, 35, 4 (*ibid.*).

cosa tutto questo significhi non per l'uomo in generale, ma per questo uomo qui, nella singolarità della sua esistenza attuale.

Infatti, nonostante le risposte date alle quattro domande fondamentali, il singolo rimane nell'ignoranza relativamente a "chi" egli sia veramente. Il suo bene più prezioso è *manas*, la mente, ma proprio la mente che lo rende certo di esistere, diventa un limite patito come oppressivo quando si tratta di sapere chi egli sia: «Che cosa sono non so. Vago solitario [*nin̐ya*], oppresso dalla mente»¹⁸⁰. La via d'uscita da questa situazione, capace di rovesciare l'oppressione della mente in processo di liberazione, è ancora una volta quell'oltrepassamento di sé che consiste nel riconoscere che non siamo noi a tenere in nostro potere la verità e a servirci della parola originaria che la esprime, ma, al contrario, sono esse, la verità e la parola a servirsi di noi e a tenerci in loro possesso. La scoperta di questa nostra dipendenza dalla verità e dalla parola costituisce il tornante decisivo: «Quando la Primogenita della Verità è venuta da me, – io ho ottenuto una parte proprio di quella stessa Parola»¹⁸¹. Solo una parte, però, perché, come sanno «i saggi che posseggono intuizione», la parola si divide in quattro quarti e soltanto il quarto è quello «che è pronunciato dagli Uomini»¹⁸².

Per quanto diverse siano le interpretazioni che sono state date di questo passo vedico, mi pare che esso, nella sua formulazione originaria, alluda al carattere costitutivamente "simbolico" del linguaggio umano. Se quello che il nostro linguaggio esprime è solo un quarto del dominio della parola e, soprattutto, se gli altri tre quarti rimangono celati e, «nascosti in segreto, non causano alcun movimento»¹⁸³, allora le parole umane, in quanto significano qualcosa, sono circondate da un alone di rimandi ben più ampio della loro ristretta capacità significatrice.

Ogni parola umana è limitata e nel bordo o nell'orlo che la delimita rinvia a ciò che la trascende e che è infinitamente più potente del dominio dei significati espressi dai diversi linguaggi umani. Ciò che si sottrae ad essi non causa alcun movimento dispersivo nell'esteriorità, è Parola originaria in un senso incontrofrontabile col parlare umano, perché, a differenza di questo, non significa *altro* da sé, ma nel significare se stessa, è la totalità di ogni cosa e permane nella perfezione dell'incessante sovrabbondare di sé.

Può la parola umana avere in sé una traccia che la rinvia al di là di sé, incontro a quei tre quarti che la trascendono? È qui che l'inno sembra accennare, per la prima volta in assoluto nella śruti, alla sacra sillaba come ponte che collega l'esperienza umana alla realtà divina: «Colui che non conosce la Sillaba eterna

¹⁸⁰ *Ivi*, I, 164, 37, 1-2 (*ibid.*).

¹⁸¹ *Ivi*, I, 164, 37, 3-4 (*ibid.*).

¹⁸² *Ivi*, I, 164, 45, 1-4 (*ibid.*).

¹⁸³ *Ivi*, I, 164, 45, 3 (p. 139).

del *Veda*, quel punto supremo sul quale dimorano tutti gli Dei, – che cosa ha a che fare egli col *Veda*? Solo coloro – che la conoscono siedono qui in pacifica assemblea»¹⁸⁴. Anche se non espressamente nominata, è molto probabile che nel nominare la “Sillaba eterna” l’inno accenni alla sillaba sacra *om̐* e se così fosse, il cenno sarebbe particolarmente importante, perché consentirebbe di mettere in immediato collegamento *om̐* con *vāc*.

Raccogliendo con uno sguardo complessivo le indicazioni del testo, l’inno mostra un processo di progressiva condensazione e interiorizzazione del linguaggio, che giunge fino a culminare in *om̐*. Quando, infatti, ci s’interroga su quale sia l’alto cielo in cui abita la parola, l’alto cielo (*parama-vyoman*) è, come si è visto, l’interiorità silenziosa del *brahmán*. Ed è a partire da questo silenzio e in vista di esso che può risuonare «quel punto supremo sul quale dimorano tutti gli Dei» e che è «la Sillaba eterna del *Veda*».

Se tale sillaba è *om̐*, è sicuramente temerario tentare qui di abbozzarne un’interpretazione, dopo la sterminata mole di riflessioni che una plurimillennaria tradizione ha compiuto su di essa¹⁸⁵. Avendo di mira sempre l’esperienza di pensiero che sta alla base dell’espressione linguistica, mi limiterò a pochi, elementari cenni per cercare di risalire a tale esperienza a partire dalla fisicità dei suoni che la sillaba raccoglie ed esprime.

La *o*, così come viene scritta, non è la rappresentazione grafica di un suono originario, ma è il risultato del dittongo *au* pronunciato in un unico flusso sonoro. Questo, a partire dalla regione ombelicale, che viene impegnata per prima, emerge come *a* dall’organo fonatorio più interno, la gola, per trasformarsi poi senza soluzione di continuità in *u*, che viene pronunciato con la lingua rovesciata all’indietro, per proseguire e terminare infine nel suono vocalico speciale *m*. Esso termina, sì, sulle labbra, ma la sua vibrazione risale lungo le cavità nasali fino a che la sua nasalizzazione si spegne alla sommità del capo.

Dalla massima apertura vocalica della *a*, alla maggiore chiusura di *u*, fino alla labiale occlusiva *m* che si risolve in vibrazione nasale, la sillaba sacra esprime un processo di progressiva interiorizzazione, che culmina nell’estinzione di ogni suono. Se *vāc* è la parola che presenta, paradigmaticamente, gli elementi atti alla creazione di qualunque altra parola in una dimensione per così dire orizzontale, *om̐* racchiude il senso e il destino del linguaggio come tale, risolvendo in una dimensione verticale la capacità del linguaggio di significare l’intero universo. *Om̐* esprime certamente un assenso, un dire di sì che sta al principio e alla fine del dire rivelativo. Ma credo che se si vuole esaurire la portata della

¹⁸⁴ *Ivi*, I, 164, 39, 1-4 (*ibid.*).

¹⁸⁵ Cfr. NYTIANANDA MISRA, *The OM Mala Meanings of the Mystic Sound*, 2018, Dehli: Bloomsbury Publishing India; cfr. anche G. L. BECK, *Sonic Theology, Hinduism and Sacred Sound*, 1993, Columbia: South Carolina Press.

sillaba all'interno del linguaggio significante, ci si priva di rimarcare l'aspetto per cui, primogenita di *vāc*, la sillaba sacra oltrepassa la propria matrice nell'atto in cui ne trasfigura la capacità significatrice. *Om* è il compimento del dire, in quanto in questa sillaba il dire perviene a consumare se stesso in una vibrazione che si dissolve. Di per sé, la sillaba non ha nulla da significare come qualcosa di distinto da sé, proprio perché in essa qualsiasi dualità tra significante e significato è stata superata. Non essendo il segno di un significato, essa vale per la dinamica interna che la costituisce quando viene pronunciata e che si fa espressione di un movimento capace di portare alla più abbagliante evidenza il senso dell'intero universo e del suo "oltre".

Riguardata dal lato dell'esperienza chiave dello hindūismo, il sacrificio, la sillaba ne esprime l'essenza e insieme la storia. Se il sacrificio è la cifra dell'intero universo, la dinamica rappresentata da *om*, nel dare voce alla totalità dell'essere, sia nel dettaglio di ciascuna esistenza particolare sia nella loro globalità, ripercorre il senso del sacrificio. Tutto ciò che è, è animato da una processualità che procede dagli aspetti più semplici (rappresentati dai suoni vocalici iniziali) alla loro complessificazione nel processo d'interiorizzazione (rappresentato dal prolungamento del dittongo iniziale nella labiale occlusiva risolta in vibrazione nasale), fino al punto della loro sublimazione (nell'estinzione di ogni risonanza nel silenzio).

Può sembrare che questa vicenda si concluda con l'annullamento puro e semplice. In realtà (e in modo specifico nell'uomo), ciò che appare come estinzione è effettivamente tale se si assume come unico modo d'essere il livello empirico. Ma l'estinzione è passibile anche di un altro tipo di lettura, quando viene concepita come ciò in cui l'esistenza particolare perviene al suo "sacrificio". È in grazia del proprio sacrificarsi che l'esistenza attinge l'unico, autentico compimento che può conseguire un essere finito: l'oltrepassamento di sé, il *mokṣa* dal *saṃsāra*, la liberazione dal ciclo delle esistenze temporali e dalle catene della finitezza.

Ciò che era racchiuso e concentrato nell'autosacrificio del dio della prima tradizione vedica, che si dispiega nella minuziosa scienza sacra e nella pratica sacrificale dei *Brāhmaṇa*, che s'interiorizza nella rivoluzione upaniṣadica è un percorso storico evolutivo del sacrificio che il modo di prodursi di *om* compendia e al tempo stesso trasfigura. Riguardata da questo punto di vista, la sillaba costituisce una sorta di modello della formazione e del destino del sacrificio. Già nell'autoimmolazione di Prajāpati e di Viśvakarman o nel sacrificio del Marcrantropo originario, il sacrificio del dio costituiva l'attestazione suprema di una libertà che era tale con una compiutezza così insuperabile da non essere vincolata neppure dalla propria esistenza e di essere, quindi, libera anche di sacrificarsi. Così qui, nel pronunciare *om*, il linguaggio perviene ad una duplice

liberazione di sé da se stesso: innanzitutto perché compendia l'essenza del dire in un suono che non è segno di altro da sé e che, in questo senso, non significa nulla; in secondo luogo, perché il suono medesimo (elemento indispensabile al linguaggio) si estingue, si libera da se stesso oltrepassandosi nel silenzio, che è ciò da cui proviene e in cui ritorna.

In questo modo, il linguaggio cui compete la manifestazione dell'essere, perviene a sacrificare la propria capacità significatrice nel silenzio. Ma in questo sapersi sacrificare, il linguaggio si schiude all'esperienza dell'oltrepassamento di ogni dualità e quindi si apre a un ordine più alto che redime il linguaggio stesso dalla sua finitezza. Nel fare getto di sé, il linguaggio si scioglie anche dal proprio limite e, sul punto essenziale di farsi infinito, sacrifica la propria natura duale, divisa tra significante e significato. Al tempo stesso il linguaggio sperimenta (ed è questo il più importante) che l'intero processo verso la sua estinzione non è opera sua, ma opera di Brahman, dell'Origine che lo ha generato e in cui ritorna: come il ragno riassorbe in sé il filo che ha generato, altrettanto il linguaggio si riassorbe, attraverso il silenzio, in colui che l'ha prodotto e da cui, come ogni altra creatura, è stato posto in essere¹⁸⁶.

3.2. L'esperienza del pensiero nella sillaba sacra

Qual è l'esperienza che il pensiero fa di se stesso quando concepisce la dinamica della sillaba sacra? Per tentare una risposta, credo che occorra rifarsi a quel punto di suprema, ineliminabile contingenza che è presente nell'autosacrificio del dio vedico e che, se pure in forme non sempre altrettanto evidenti, si mantiene anche negli sviluppi successivi dell'atto sacrificale. Nell'atto di sacrificarsi, il dio *non sa* se il suo sacrificio genererà l'universo o non si spognerà nel nulla¹⁸⁷. Questo "non sapere", questa distruzione di ogni senso, sono costitutivi del dio («forse non lo sa» dice del dio l'inno vedico, dopo aver squadernato tutti gli interrogativi sull'essere o il non essere di uomo, mondo e dei¹⁸⁸).

Che cosa pensa il pensiero in questo punto di suprema contingenza? Para-

¹⁸⁶ Tra i tanti motivi per cui la sillaba *om* concentra in sé l'esperienza spirituale più profonda della stirpe indo-aria, uno non secondario è che essa esemplifica quello che è il vero e proprio "sostegno", il cardine attorno a cui gira il processo d'interiorizzazione del sacrificio. La *Māṇḍūkya Upaniṣad*, ad esempio, insiste sull'identità tra la sillaba *om* e *Ātman*, facendo leva sulle analogie tra gli elementi da cui è costituita la sacra sillaba e l'*Ātman* (entrambi corrispondono ai quattro stadi che vanno dalla veglia, allo stato di sogno, al sonno profondo, al quarto stato, *turiya*, in cui ogni legame col mondo fenomenico è scomparso). Cfr. *Māṇḍūkya Upaniṣad*, 12 (p. 419).

¹⁸⁷ Non è forse questa la suprema, tragica contingenza che risuona nelle ultime parole di Cristo: «*Eli, Eli, lemà sabactàni*?» Qui non c'è solo l'abbandono da parte di un *Altro*, ma se il Figlio è consustanziale al Padre, è l'abbandono *di sé da se stesso* e l'abbandono è la sofferenza infinita di non sapere più nemmeno se il sacrificio abbia un senso.

¹⁸⁸ RV, X, 129, 7 (p. 65).

dossalmente, pensa il medesimo che costituisce l'essenza della libertà¹⁸⁹. Come la libertà, per essere fino in fondo "libera", non è vincolata nemmeno alla propria esistenza ed è libera di affrancarsi anche da se stessa; altrettanto il pensiero non è propriamente pensiero di *tutte* le cose che possono essere e accadere, se non include, fra queste, anche l'esperienza del proprio annientamento. Il pensiero deve quindi esporsi all'autodistruzione, perché a ciò lo destina l'estensione alla totalità del proprio potere.

Come si vede, l'insidia non proviene al pensiero da qualcosa di esterno ad esso. Ciò che la sillaba sacra simboleggia, ciò verso cui si dirige la dinamica del sacrificio, è il superamento di ogni dualità. Ma la realizzazione del superamento non significa ancora essere approdati a un porto sicuro. Al contrario, la minaccia più alta alberga proprio nel pensiero che si è affrancato da ogni dualità e proviene ora dal suo stesso modo d'essere in quanto pensiero. Credo che nessuna tradizione delle origini abbia sperimentato la potenza interrogativa del pensiero con una radicalità pari a quella che ci è tramandata dalle più antiche testimonianze della civiltà indoaria. E ciò in una duplice direzione: sia in avanti, nel costante oltrepassamento di sé, sia all'indietro, nella ricerca inesausta del "dove", della propria provenienza. Ed è qui che il pensiero incontra quello che dapprima può apparire come il supremo dissidio con se stesso e la propria infelicità, perché se esso ha una provenienza, ciò da cui proviene non può che essere non-pensiero.

Ma come è da intendere questo "non", dal momento che, essendo stato superato ogni dualismo, esso non può indicare qualcosa che si contrappone al pensiero come "altro" rispetto ad esso. Ci si trova qui nella stessa situazione cui ci ha condotto la radicalizzazione della libertà: la "non"-libertà, cui la libertà sacrifica la propria esistenza per poter esser pienamente se stessa, non è una delle tante forme di asservimento o di alienazione che, dualisticamente, possono frapponersi come altrettanti ostacoli all'esercizio della libertà e che essa può rimuovere. Anche nel caso della "non"-libertà, il "non" accenna a qualcosa di originario e di remoto da cui la libertà proviene. Nel non-pensiero e nella non-libertà originari il "non" accenna non a un difetto o a una mancanza, ma alla sovrabbondante ricchezza di ciò che, essendo Origine, è qualcosa di più potente di quel pensiero o di quella libertà, che possono avere come antagonisti l'ottundimento della mente o l'asservimento della volontà. Questi sono, infatti, manifestazioni dell'*altro* dal pensiero e dell'*altro* dalla libertà all'interno di un orizzonte dualistico. Non dell'*altro* dal pensiero e dalla libertà qui si tratta, ma della loro provenienza e matrice primigenia.

¹⁸⁹ Anche nel rito cristiano, il cuore della commemorazione del sacrificio di Cristo è là dove si dice: «Egli, offrendosi *liberamente* alla sua passione...», dove il mistero si concentra tutto in quel "liberamente".

È qui che si fa valere in tutta la sua forza euristica il *neti-neti*, il *né-né*, con cui il pensare indoario si svincola, con un colpo d'ala unico nella storia delle origini, da ogni opposizione fra contrari e apre davanti a sé gli interminati spazi di ciò che non ha contrario, perché domina tutti i contrari al proprio interno, ed è pura affermazione di sé. Proprio perché nel radicale sacrificio di sé il dio ha accettato anche di non essere, egli è diventato libero di generare i mondi a partire da questa sua suprema contingenza.

L'inno vedico a Viśvakarman che abbiamo esaminato sopra¹⁹⁰, allude simbolicamente a questo ritrarsi ai margini dell'impensato che è fonte di ogni pensare e di ogni libera creazione. Il ritrarsi configura una particolare dinamica di svelamento e nascondimento, per cui di tanto ci si avvicina alle «generazioni più recenti», di altrettanto vengono così nascoste «le più antiche»¹⁹¹. Il padre, Viśvakarman, nel generare l'universo si serve di un materiale già generato, ma la provenienza di questo materiale e chi l'abbia a sua volta generato rimangono nascosti. Padre in seconda di una seconda natura, Viśvakarman dispiega, nel portare a compimento le «generazioni più recenti», un'operosità plasmatrice che finisce per occultare al pensiero proprio ciò che accade presso l'origine, lasciando impensato ciò che, per essere autenticamente primo, è sempre alle spalle di qualunque pensiero tenti di aggirarlo. Al cospetto dell'originarsi di qualcosa, il pensiero domanda sempre la sua provenienza, il suo *donde*: ma non c'è origine, non c'è un «*donde*», di ciò che è propriamente origine.

Un paragone con un punto cruciale della tradizione filosofica greca può portare luce sulla radicalità con cui il pensiero si è esposto alla propria estinzione in queste remote intuizioni vediche. È nota l'enorme influenza che il *Timeo* di Platone ha avuto nella cultura occidentale, anche grazie alla traduzione fattane da Cicerone; altrettanto ben note sono le caratteristiche ontologiche con cui Platone concepisce la figura del dio plasmatore dell'universo, il demiurgo: il dio patisce, per così dire, di un triplice limite, perché gli preesistono sia gli archetipi ideali in base ai quali egli dirige il proprio operato (la specie di ciò che è sempre allo stesso modo) sia la materia che egli plasma (la specie sensibile, generata e sempre agitata) sia l'ambito che accoglie le produzioni del dio (lo spazio immune da distruzione e che dà sede a tutte le cose che hanno generazione)¹⁹². Come si vede, anche qui vi è un dio, il quale non può essere che un dio 'in seconda', in quanto sviluppa il proprio operato su qualcosa che gli preesiste, e con straordinaria dovizia di spiegazioni, ora genialmente anticipatrici ora frutto di funambolica fantasia, Platone dà ragione di quelle che la tradizione indoaria chiama le

¹⁹⁰ Rgveda, X, 81.

¹⁹¹ *Ivi*, X, 81, 1 (p. 66). «Lui che è nostro padre, cercando la ricchezza con la preghiera, si è avvicinato alle generazioni più recenti, nascondendo così le più antiche».

¹⁹² PLATO, *Timaeus*, 52 a-b.

“generazioni più recenti”, senza però che il testo platonico porti traccia di una domanda sul *donde* esse provengano o manifesti il minimo sentore che ce ne possano esser di “più antiche”, poste alle loro spalle come prima, inaggirabile origine.

Il pensiero indoario delle origini, invece, non ignora l'esistenza delle generazioni più antiche, anche se sa che esse rimangono velate e inaccessibili all'asalto del pensiero assuefatto alle generazioni più recenti. E tuttavia, anche se l'impensato può presentarsi come uno scacco e un venir meno delle prerogative cognitive del pensiero avvezzo a muoversi tra non essere ed essere, non meno essenziale è il riflettere in esso di quell'“ancora di più”, di quella straripante eccedenza che spetta a ciò da cui il pensare stesso proviene.

Ma che cosa c'è nell'origine che il pensiero dualistico non potrà mai fare suo, che cosa può suscitare la suprema dissidenza cui il pensiero va incontro quando abbandona la via delle opposizioni e della finitezza, avventurandosi nel suo esercizio più alto? Ciò che avviene all'origine e che le generazioni più recenti non permettono di scorgere è proprio il punto di suprema contingenza in cui, in bilico come sulla punta di un capello, è accaduto l'essere piuttosto che il nulla e in quel punto di svolta si cela la non-libertà originaria, l'impensata madre di ogni libertà: impensata, perché se è un controsenso chiedere la “ragione” della libertà, ancor più “senza perché” è ciò da cui la libertà stessa proviene.

3.3. La rinuncia come dono

Ora possiamo intendere con ancora più appropriatezza la radicalità con cui questo sottrarsi dell'origine viene espresso nel primo verso di Ṛgveda X, 129: «Allora non c'era né ciò che non è, né ciò che è». Da quanto detto fin qui credo risulti abbastanza evidente che il nodo cui tutto resta sospeso è, ancora una volta, ciò che lega, nel punto dell'origine più antica, il momento di suprema contingenza al sacrificio. Perché per far essere l'universo si va incontro al sacrificio di sé, un sacrificio che, compiuto una volta, viene ripetuto per sempre, dai più umili atti quotidiani alle forme più sontuose, fino agli abissi dell'interiorità del “rinunciante”?

Rispetto alla simmetria del *neti...neti* originario («né ciò che non è, né ciò che è») interviene un atto che si colloca nell'Origine più antica e più remota e che rompe la simmetria in modo inatteso, sorprendente e assolutamente “spontaneo”¹⁹³. L'atto dell'Origine non mira, infatti, alla salvaguardia del proprio sus-

¹⁹³ Uso questo termine avendo in mente il significato che esso ha nella lingua latina. *Sponte* si dice, infatti, di qualcosa che accade non solo «in virtù di sé soltanto», ma anche «per la prima volta» e, soprattutto, «senz'altri esempi», nel senso che non c'è nulla di anteriore da poter proporre come modello per avere la certezza di poter ottenere un risultato prevedibile.

sistere né alla tutela di attributi quali l'onnipotenza, l'incondizionata positività o l'assoluta saldezza nell'essere, ma al contrario: Ciò che è all'origine espone sé alla nientificazione, si offre al nulla correndo il rischio dell'estinzione totale, è, in una parola, *sacrificio*.

Questo è, forse, il modo meno equivoco in cui è possibile approssimarsi a ciò che accadeva «allora», perché l'*atto* di sacrificarsi non è né «ciò che non è più» né «ciò che sarà», ma è un integrale esporsi all'annientamento. Se all'origine sta *Un* atto che è tutto e solo un mettersi in gioco, ciò significa che non c'è prima un essere, chiuso in se stesso, che poi decide di uscire da sé, incontro al rischio della nientificazione. Ma all'origine c'è il rischiare stesso, anteriore alla cristallizzazione in essere e non essere, e tuttavia tale da inglobarli entrambi, secondo una coesistenza o una sovrapposizione inconcepibili al pensiero dualistico. Il pensiero dualistico pensa o l'essere o il non essere: *tertium non datur*. Ciò che invece il pensiero delle origini pensa nel *sacrificio* è proprio il rischio della radicale, suprema contingenza di un essere che non accampa diritti ad essere¹⁹⁴, ma è costituito nella propria essenza unicamente dall'offerta di sé, dall'essere totalmente e senza residui un *rinunciare a se stesso che offre la totalità di se stesso* senza chiedere nulla in contraccambio. E questo non è un atto accaduto una volta per tutte e poi accantonato, perché sopraffatto da altre circostanze aggiuntive, ma il rinunciare per donarsi, e quindi il sacrificarsi, costituiscono la tessitura profonda, inesauribile, originaria di tutta la realtà.

Rompendo la simmetria del «né essere né non essere» mediante un atto di libertà che rinuncia ad essere, il sacrificio fa accadere un mondo, il quale, per quanto esteso sia il volgere dei millenni della sua esistenza, può sempre recuperare dall'oblio questa sua provenienza mediante la ripetizione dell'atto del sacrificio sia come esecuzione pratica sia, con maggiore intensità, interiorizzandola. Quando ciò accade, la migliore testimonianza che il mondo può dare del proprio significato e valore è l'emancipazione dal ciclo dell'esistenza e il ritorno nell'abissale esperienza di libertà dell'offerta sacrificale di sé, inscritta nell'Origine più antica.

L'esistenza attuale dell'universo mostra che il rischio del totale annientamento, incombente «allora», ha preso in realtà una direzione che va dal non-essere all'essere. Il fatto che «ci sia» un mondo, significa che l'oscillare originario, anteriore a essere e non-essere, questa libertà da entrambi che non è assoggettata al *conatus in existentia perseverandi* e che dissipa se stessa offrendo d'immolarsi integralmente, ha potuto generare l'universo proprio perché non era trattenuta da nulla, nemmeno da se stessa. Infatti, la battaglia contro la nientificazione non viene vinta con la pervicacia della volontà d'insistere nell'esistenza, ma rinunciando alla totalità di sé e sottraendo così al nulla ogni possibilità di

¹⁹⁴ Cfr. R. PANIKKAR, *I Veda*, cit., p. 471.

presa. Si dirà: ma in questo modo il nulla l'ha egualmente vinta, perché rinunciando alla totalità di sé non rimane, appunto, più nulla. Ma non è così, perché ciò che rimane è proprio l'atto di rinuncia come tale: esso, in quanto sacrificio, è compiuto una volta per tutte e per sempre, è un atto inesauribile che, infinite volte ripetuto, rammenta la suprema contingenza di una libertà affrancata anche da se stessa. È da questa libertà che si origina la variopinta ed effimera vicenda delle apparenze mondane, generate dalla limitazione e dal legame reciproci di essere e nulla: «il legame di Cio-che-è con Ciò-che-non-è lo trovarono nel loro cuore i poeti, cercandolo con la meditazione»¹⁹⁵.

Possiamo di qui tornare alle domande da cui eravamo partiti (qual è il legame tra contingenza e sacrificio? Perché per far essere l'universo occorre sacrificarsi?), per tentare di abbozzare, riassuntivamente, una risposta. Il pensiero che ha concepito tutto questo, ha "visto" che la contingenza, il poter essere e anche non essere, costituiscono, per così dire, solo la base naturale (condizione necessaria, ma non sufficiente) della libertà e che la libertà si erge come l'inatteso "sovraffù" rispetto alla sua base naturale quando si presenta «allora» come un atto la cui legge interiore è di non essere trattenuto da nulla, nemmeno da se stesso. La rinuncia al "diritto di essere", il sacrificio di sé, né si risolve nel nulla, perché è un atto, ma non è neppure un essere, perché ciò che lo costituisce è la rinuncia ad essere. Concependo all'origine più antica l'autoimmolazione come rinuncia a sé, l'avvicinarsi dei mondi nello spazio così aperto appare come il dono di quel dissipare originario che è matrice e insieme prodotto della libertà.

3.4. Il superamento della Morte nel sacrificio

Questa lunga deviazione è stata resa necessaria dalla radicalità della domanda con cui il cappellano Aśvala si è rivolto a Yājñavalkya all'inizio del terzo Adhyāya della Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad: se è vero che nell'universo tutto è dominato dalla morte, come può accadere che colui che promuove il sacrificio si sottragga al suo strapotere? Ora, forse, possiamo cominciare a intendere la potenza di pensiero racchiusa nelle scarse indicazioni offerte dalla risposta di Yājñavalkya: gli elementi del sacrificio rituale, il fuoco e il sacerdote *hotar*, sono ricondotti alla modalità soggettiva di esprimersi, rappresentata da *vāc*, la parola. Questo processo d'interiorizzazione del sacrificio viene ribadito nella particolare sottolineatura con cui lo *hotar* vien fatto corrispondere a *vāc*. Come lo *hotar* è il sacerdote che, recitando le formule appropriate, permette che si possa passare alla parte qualificante il sacrificio in cui parte della vittima viene "dissipata" nel fuoco; altrettanto la parola sacrifica se stessa, in quanto dissipa il proprio

¹⁹⁵ RV, 129, 4 (p. 65).

potere di significare qualcosa d'*altro* da sé, quando genera la sillaba sacra *om*. Ri-generata da questa sua suprema generazione, *vāc* annulla il significato come qualcosa d'*altro* da sé e si apparcchia a estinguersi nel silenzio, ritornando così in ciò da cui proviene.

Ma, di nuovo, perché tutto questo si sottrae allo strapotere della morte? Perché nel sacrificio, così come accade emblematicamente nel pronunciare la sillaba sacra, si perviene a rinunciare al proprio sé e questa rinuncia non è né puro nulla (la nientificazione che *Mṛtyu* vorrebbe produrre) né si cristallizza in un essere (su cui *Mṛtyu* avrebbe presa). Il rinunciare è il sacrificarsi in atto, anteriore a non essere ed essere, sul quale la morte non ha alcun potere, perché il suo potere “comincia” a partire da “ciò che non è” e da “ciò che è”. Per questo il sacrificio si propone come la cifra salvifica nell’esperienza indoaria dell’esistenza. Concepito come un atto perenne, sotteso a qualsiasi manifestazione fenomenica (“allora”, “in principio” non c’è che il sacrificarsi), il sacrificio è costantemente ‘in trascendenza’ sia rispetto al nulla sia rispetto all’essere, esso è il rinunciare in atto e come tale dev’essere mantenuto. Chi è capace di rinunciare, non ha, infatti, alcun attaccamento per le forme particolari di esistenza, le quali, non appena pretendono d’insistere nell’essere, diventano subito preda della potenza nientificatrice della morte. Sacrificarsi significa autotrascendersi e in questo movimento di andare-oltre non c’è nulla che, cristallizzandosi in un essere determinato, possa essere preda della morte e essere azzerato in un puro nulla. Nell’atto di trascendersi non c’è alcuna ruga o piega su cui la morte possa fare presa, ma, al contrario, è proprio a quest’assoluta fluidità che è affidato il *mukti*, la liberazione: «Ciò che è la parola, è il fuoco e questo è il *hotar*, è la liberazione, è l’emancipazione finale»¹⁹⁶.

Si può comprendere, allora, come, *all’origine*, suprema contingenza, rinuncia alla pretesa di “essere”, autosacrificio, straripante eccedenza del dono di sé facciano tutt’uno e in questa loro unità custodiscano il senso originariamente non-difettivo che vengono ad avere il non-pensiero e la non-libertà: l’uno e l’altra sono la matrice inesauribile, anteriore ad ogni limitazione, da cui provengono il pensiero e la libertà che si muovono entro l’orizzonte degli oggetti *da-pensare* e delle azioni *fra-cui-scegliere*.

4. Tempo e dominio sul tempo

Proseguendo nel suo esame preliminare, il cappellano di corte Ásvala ora interroga Yājñavalkya sul tempo, simboleggiato dall’alternarsi del giorno e della notte, e su come sia possibile sottrarsi alla sua signoria: «se è vero che tutto l’universo è soggetto al giorno e alla notte (ossia al tempo), tutto è dominato

¹⁹⁶ BU, III, 1, 3 (p. 99).

dal giorno e dalla notte, con quale mezzo chi fa sacrificare si sottrae al dominio del giorno e della notte?»¹⁹⁷. È evidente il profondo legame che sussiste tra questa domanda e la precedente, posta da Aśvala: come la morte cancella dall'esistenza, così il tempo logora, consuma e, alla fine, distrugge. Il cappellano vuole quindi sapere in che modo colui che promuove il sacrificio riesca, proprio grazie a questo ufficio, a sormontare il dominio che il tempo sembra esercitare incontrastato su tutto l'universo.

La risposta di Yājñavalkya è importante per più di un aspetto. Egli afferma che si riesce a sottrarsi al dominio del tempo «con il sacerdote *adhvaryu*, con l'occhio, con il sole. L'occhio corrisponde all'*adhvaryu* del sacrificio. Ciò che quaggiù è l'occhio, lassù è il sole e questo è l'*adhvaryu*, è la liberazione, è l'emancipazione finale»¹⁹⁸.

Come già nella risposta precedente, è significativo che ciò mediante cui si riesce a sottrarsi al dominio del tempo siano tre elementi, strettamente collegati fra loro. Uno, l'elemento oggettivo, è il sole che sorveglia il creato espandendo ovunque la sua luce. Il secondo, derivato dalla pratica sacrificale, è l'*adhvaryu*, il sacerdote che, mormorando formule sacre tratte dallo *Yajurveda*, compie le varie manipolazioni (*karman*), sorveglia l'esecuzione del sacrificio, ma, soprattutto, compie l'atto che ne definisce l'essenza, vale a dire l'oblazione della parte della vittima che viene bruciata. Infine l'elemento soggettivo, l'occhio, il quale non si colloca semplicemente accanto al sole e all'*adhvaryu*, ma è ciò a cui questi ultimi due in qualche modo si riconducono. L'occhio, infatti, ha natura solare, in quanto può dirigere ovunque lo sguardo così come il sole illumina ovunque e per il medesimo motivo l'occhio è come l'*adhvaryu*, il quale per "vedere" e sorvegliare l'andamento del sacrificio, non è vincolato ad alcun posto preciso nell'area sacrificale, ma, a differenza dagli altri officianti, si muove ovunque in essa.

Se in risposta al primo quesito la possibilità del *mukti*, della liberazione finale, era affidata alla parola, qui invece è affidata a un atto eminente della nostra soggettività, qual è il "vedere", di cui è capace l'occhio. Ci si potrebbe accontentare di quest'indicazione, senza ulteriori sviluppi, ma credo che così andrebbe perduta proprio la specificità della risposta di Yājñavalkya. Egli, infatti, vuole mostrare la via mediante la quale ci si redime dal tempo e questa via è percorribile a partire dall'occhio e dal suo atto, il vedere, cui si riportano sia il sole sia il sacerdote *adhvaryu*. Anche qui la chiave per intendere le sobrie indicazioni di Yājñavalkya è la relazione in cui l'occhio viene posto con l'atto sacrificale. In altre parole, non si tratta tanto della pratica quotidiana del "vedere oggetti", quanto piuttosto di quegli aspetti strutturali per cui l'occhio, nel suo esercizio,

¹⁹⁷ BU, III, 1, 4 (p. 99).

¹⁹⁸ *Ibid.*

mostra di essere affine alla natura più profonda del sacrificio e questa ha in sé la possibilità di redimersi dall'assoggettamento al tempo.

4.1. Operazioni assoggettate al tempo e azioni perfette

Per intendere come ciò possa accadere, occorre guardare all'azione (*kar-ma*) che istituisce il sacrificio, la quale non è un'azione qualsivoglia, ma, come abbiamo richiamato più volte, ha in sé caratteri che permettono di qualificarla come l'«azione perfetta per antonomasia»¹⁹⁹. Ci siamo già soffermati sul carattere proprio di questa perfezione; ora si tratta di considerare come i caratteri emersi dall'analisi precedente siano gli stessi che consentono all'azione perfetta di redimersi e di redimere dalla voracità distruttiva del tempo. Per scorgere ciò, bisogna ancora una volta rifarsi alle regole del sacrificio che la tradizione vedica indica come quelle che «furono le prime»²⁰⁰ e che riguardano, in quanto 'prime', il sacrificio originario del dio. Credo che la loro formulazione contenga l'essenziale per comprendere come l'azione dell'occhio possa essere vittoriosa sul tempo proprio per la sua affinità sostanziale con la struttura dell'atto sacrificale.

Si è già visto come nell'azione sacrificale originaria fine, mezzi e agente del sacrificio subiscano una potente compressione e finiscano per confluire, identificati, gli uni negli altri, in un'unica relazione apparentemente tautologica²⁰¹. In realtà, qui viene allo scoperto una dinamica originaria, la quale, compresa nel suo specifico modo d'essere, mostra in quale senso l'affinità strutturale tra l'atto del vedere e l'atto sacrificale può risultare vittoriosa sul tempo e sul suo predominio.

Perché qui ci troviamo di fronte ad un'azione che può squadernarsi nella sua compiutezza e perfezione, senza essere sottoposta all'alternarsi del giorno e della notte, e quindi al tempo? Nelle più quotidiane forme di azione, c'è una differenza e uno stacco qualitativo tra la fase in cui l'azione è, per così dire, "in corso d'opera" e quando, invece, ha raggiunto il suo scopo. Così, se uno afferma che sta facendo qualcosa, per esempio costruendo una casa, non può al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto dire che l'ha costruita. Altrettanto non è possibile dire per il medesimo soggetto che nel medesimo tempo "guarisce" (sta guarendo) ed "è guarito", "impara" (sta imparando) e "ha imparato", "dimagrisce" ed "è dimagrito" e quanti altri esempi è possibile portare di azioni in cui tra lo stare facendo qualcosa e averlo compiuto vi è una differenza qualitativa

¹⁹⁹ A. RIGOPOULOS, *Guru*, cit., p. 62.

²⁰⁰ RV X, 90, 16 (p. 68).

²⁰¹ Come si ricorderà, alla fine dell'inno a *Puruṣa* [RV, X, 90, 16 (p. 68)], dopo che è stato mostrato come «gli dèi formarono il mondo», compare la formula definitoria della dinamica del sacrificio: «Con questo sacrificio gli dèi fecero un sacrificio al sacrificio (*yajñénayajñám ayajanta devās*): queste regole furono le prime (*dharmāṇi prathamāṇi*)».

che rende impossibile la contemporaneità delle due situazioni. In esse il tempo esercita la sua signoria, perché proprio la differenza tra il “prima” e il “poi” è quella che scandisce l'irriducibilità tra il processo in corso d'opera e il processo giunto al termine.

Questo dominio del tempo sulle azioni che comportano una differenza qualitativa tra esecuzione e compimento, è responsabile anche di altre caratteristiche, le quali sono altamente significative per comprendere in che modo tanto l'azione sacrificale originaria quanto l'azione del vedere riescano vittoriose sul tempo. Le azioni assoggettate al tempo sono quelle che si esauriscono in un limite, non importa se esso sia esterno o interno all'agente. Così, per esempio, il fenomeno della crescita di un organismo non prosegue indefinitamente nella smisuratezza, ma ha un suo limite organico immanente, raggiunto il quale il processo di accrescimento si arresta; altrettanto l'affilare la lama di un coltello non prosegue indefinitamente fino alla consunzione del metallo, ma trova il suo limite nella restituzione alla lama della capacità di tagliare. Ciò che è caratteristico di questi processi è che in essi avviene una specie di distruzione del contrario (il pulire è il contrario dell'essere sporco, il guarire dell'essere ammalato, l'imparare del non sapere ecc.), così che il compimento del processo coincide con l'estinzione del contrario da cui proviene. Ne consegue che queste attività risulterebbero prive di senso non appena supponessimo di togliere il loro limite e concepiamo di prolungarle all'infinito. Per esempio, un guarire che non approdasse mai a un essere guarito, non potrebbe più essere chiamato “guarire”, ma sarebbe semplicemente il prolungamento indefinito dello stato di malattia; un lavare che non pervenisse mai all'aver tolto lo sporco non avrebbe più senso chiamarlo un lavare; e altrettanto accade per l'imparare: se non approdasse mai all'aver appreso qualcosa, sarebbe il puro e semplice persistere nello stato d'ignoranza. Ricordo qui per inciso che l'insensatezza da cui è investito questo tipo di azioni non appena sono private del loro limite costituisce un ingrediente non secondario di alcune delle pene da cui sono afflitti i dannati nell'inferno dantesco; mentre al contrario, l'intuizione di Omero del fare, disfare e ritessere la tela da parte di Penelope sarebbe solo la raffigurazione insensata dell'opera di una folle se non vi fosse un termine radicalmente altro rispetto al processo e a cui questo mira, vale a dire il ritorno del re, la restituzione di Ulisse alla sua sposa.

Tutt'altro accade nel tipo di azioni, forse più rare, ma non per questo meno quotidiane e praticabili, nelle quali non sussiste più la differenza qualitativa tra il processo di realizzazione dello scopo e il suo compimento. Esse possono dirsi “perfette”, perché il fine non è qualcosa “da raggiungere”, ma è presente nella sua compiutezza dal primo all'ultimo istante della loro durata. E l'esempio più semplice è proprio l'azione compiuta dall'occhio, cioè il vedere. In condizioni normali, vale a dire non patologicamente alterate, e prestando attenzione non

alla varietà degli oggetti visti, ma all'atto del vedere in quanto tale, una volta rimosso l'ostacolo al vedere, cioè alzate le palpebre, l'atto del vedere non manca di nulla per essere compiuto e perfetto fin dal primo istante e per tutta la sua durata. Non vi è nulla, infatti, che possa aggiungersi al vedere per rendere più perfetta la sua forma, né esso diminuisce o cresce al variare della sua durata, ma è compiuto e perfetto in ogni istante della sua esecuzione. In questo tipo di azione il fine non è esterno all'atto, come se fosse qualcosa che debba essere raggiunto, ma l'azione del vedere è a se stessa il fine, realizzato fin da principio, tutt'uno con la perfezione della singolarità dell'atto.

Qui comincia a rendersi manifesto il peculiare rapporto che l'occhio e l'atto del vedere (così come quello delle azioni che gli sono affini) intrattengono col tempo. La dinamica che caratterizza il vedere non ha di per sé un limite, attinto il quale essa si esaurisce, come accade con le attività assoggettate al tempo. Altrettanto, il vedere non si effettua come progressiva distruzione di un contrario, quasi che diventasse compiutamente "vedere" alla fine di un processo. Inoltre, anche se supponessi di prolungare indefinitamente l'atto del vedere, non per questo esso diventerebbe insensato né muterebbe la sua specificità. Di esso si potrà dire certo che viene interrotto quando chiudo le palpebre, ma non che giunge a un termine.

E qui tocchiamo il punto più delicato ed essenziale del rapporto al tempo. Infatti vi è tempo là dove vi è movimento e, quindi, divenire, cioè passaggio da uno stato a un altro, scandito secondo il "prima" e il "poi", dove nel "poi" le cose, sia pur impercettibilmente, stanno in modo diverso da "prima". Ma quando ci troviamo in quella sorta di "presente esteso" proprio di un atto, qual è il vedere, che è perfetto per tutta la durata del suo esercizio, la sua perfezione non ha pieghe, rughe o fratture dove il tempo possa incunearsi per distinguere uno stato da un altro, ma vi è solo un adamantino insistere nella compiutezza dell'atto. Esso non è assoggettato al tempo, ma, se mai, domina e impiega il tempo per esporre la propria perfezione. E se il tempo misura il movimento, l'atto del vedere non è un movimento dispersivo nell'esteriorità e quindi di esso si può a buon diritto dire che è indiveniente. Infatti, ciò che definisce propriamente il divenire è il sostituirsi di un contrario all'altro in un sostrato (malattia-salute, sporco-pulito nel corpo, imparare-sapere nella mente ecc.); nell'atto del vedere, invece, non c'è alcun "passaggio" da un contrario all'altro, ma se mai da un'assenza (il non-vedere, che è altra cosa dal suo contrario che è la cecità) ad una presenza (l'attualità del vedere). Pertanto, se il "passare da un contrario all'altro" è ciò che propriamente definisce il divenire, allora bisogna riconoscere che le azioni che sono fin dal loro primo presentarsi nella compiutezza del fine non possono essere concepite nei termini di movimento e di divenire, su cui domina incontrastato il tempo.

4.2. Affinità di struttura tra vedere e sacrificare

Come si manifesta, allora, la consonanza strutturale tra l'occhio e il sacrificio? In che modo l'agire che li caratterizza appartiene alla medesima famiglia di atti vittoriosi sul tempo?

Ci siamo già soffermati sulle profonde modificazioni che subiscono le caratteristiche normalmente attribuite all'agire quando si trovano a essere riferite ad atti la cui formulazione è apparentemente enigmatica, come, ad esempio, "fare col sacrificio un sacrificio al sacrificio", oppure all'atto del vedere. Se infatti, come si è visto, l'agire dipende in generale dal proponimento di realizzare uno scopo e dall'uso effettivo dei mezzi che sono ritenuti i più idonei a realizzarlo, sono proprio le nozioni di scopo, di mezzo e di soggetto agente che subiscono ora una radicale revisione. Quando ciò in vista di cui si agisce (vale a dire lo scopo o il fine dell'azione) viene inteso come qualcosa che ancora deve essere realizzato, che ora non è ancora presente, ma poi lo sarà, ed ha quindi la natura del progetto che attende di essere calato nella realtà, allora bisogna riconoscere che un atto che abbia la struttura del sacrificio, ora richiamata, oppure l'atto del vedere, non hanno un fine diverso dall'esercizio dell'atto medesimo che li costituisce. L'espressione "essere fine a se stesso", che può a buon diritto qualificarli, significa che tali atti non hanno nulla da raggiungere, nessuna finalità da realizzare, perché tutto ciò che si può ottenere da essi coincide col loro stesso effettuarsi.

Nell'azione perfetta, il carattere che emerge come predominante è l'esclusione degli aspetti del divenire che sono dispersivi nell'esteriorità e che suppongono tra le loro componenti un rapporto di *partes extra partes*. Sono questi gli aspetti su cui il tempo sembra imporre la legge di un'incessante trasformazione, da cui è difficile allontanare il sentimento di una non rimediabile distruzione. L'azione perfetta, invece, si sottrae a questo carattere dissolutore del tempo, perché non presenta commisure, su cui far leva per scardinarne l'unitarietà. Tuttavia ciò non significa che allora essa si collochi al di là del tempo o che sia indifferente al tempo; al contrario, essa intrattiene col tempo un rapporto tale per cui domina il tempo e non ne è dominata. Se infatti in essa non vi è nulla che si debba ancora compiere, la durata temporale è ciò che essa impiega per manifestare la propria perfezione, ma la durata stessa non può togliere né aggiungere nulla a ciò che è già di per sé una totalità intera.

L'occhio e l'atto del vedere, da un lato, e le "prime regole" secondo cui è stata formulata la struttura del sacrificio, dall'altro, corrispondono a queste caratteristiche? Mi pare che la risposta possa essere affermativa. L'atto del vedere non ha come mezzo nient'altro che se stesso né mira ad altro fine che non sia la riproposizione della propria attualità. In questa non vi è alcuna piega o diffe-

renza su cui il tempo e il suo potere di fare-diventare-altro, possano esercitare la loro presa corrosiva. Certo, il fare-diventare-altro può accompagnare anche processi non di corruzione, ma di maturazione²⁰² verso stati positivi dell'esistenza; e tuttavia, quando qualcosa ha raggiunto il suo più alto grado di sviluppo, là comincia anche il processo della sua dissoluzione e torna così a prendere il sopravvento l'aspetto per cui il tempo è potenza abrasiva e usurante.

Lo stesso può essere detto di un atto quale "fare col sacrificio un sacrificio al sacrificio". Qui, come si è già visto, fine, mezzi e soggetto dell'atto sono il medesimo, secondo una struttura che già nella tradizione vedica ha ricevuto incarnazioni potenti nel dio-sacrificio che è per se stesso vittima, altare e soggetto dell'atto sacrificale. Ma l'importante è riconoscere che questa unitarietà dell'atto non appartiene solo alle antiche narrazioni delle origini, ma si conserva anche là dove essa sembra essere frantumata nella minuziosa e ossessiva molteplicità di pratiche sacrificali dell'ortodossia brahmanica.

Non s'insisterà mai abbastanza sulla natura dell'atto, compiuto dall'*adhvaryu*, che fa essere il sacrificio in quanto tale, costituendone il cuore insostituibile. Se il sacrificio consistesse solo in ciò che si svolge fuori del recinto sacro, vale a dire l'uccisione della vittima e la sua consumazione in un banchetto comune, esso risponderebbe semplicemente al normale bisogno umano di nutrimento. Ciò che muta radicalmente e qualitativamente la natura e il significato di queste operazioni è ciò che accade nel framezzo, vale a dire in quell'unica azione che l'*adhvaryu* compie all'interno del recinto sacrificale, quando parte della vittima viene deviata dalla dimensione dell'appagamento del bisogno di cibo e viene bruciata. Senza la distruzione di parte della vittima il sacrificio non sussisterebbe come tale e la natura di questa distruzione è dissipazione pura e semplice.

Che la parte distrutta sia 'offerta' a un dio è non solo un'aggiunta accessoria, ma addirittura problematica: che senso avrebbe, infatti, offrire a un dio della carne carbonizzata, non commestibile e sgradevole all'olfatto? Nelle sue penetranti analisi sulla natura del sacrificio, J. C. Heesterman, separa nettamente la distruzione col fuoco di parte della vittima dall'offerta o dal dono a un dio. Ci si troverebbe, infatti, «di fronte all'aporia di un dono che deve essere distrutto per poter essere un dono»; l'atto definitorio del sacrificio va inteso, invece, come «il segno incontrovertibile del disinteresse e dell'abnegazione del sacrificante»; «non si tratta tanto di un dono o di un'offerta di cibo agli dèi, quanto di una rinuncia pura e semplice», la quale «proclama in maniera solenne l'assenza di tornaconto personale del sacrificante». In definitiva, «l'unico elemento efficace del processo o "atto" (*karman*) sacrificale è l'abbandono di per sé, a prescindere

²⁰² La flessione verbale di *Zeit*, il tempo, in *zeitigen* nella lingua tedesca significa "maturare".

dalla particolare divinità»²⁰³.

Ma a partire da qui si pone l'interrogativo veramente cruciale: se non è offerta o dono, qual è il significato di quest'atto solenne di dissipazione, di abnegazione e di rinuncia? Che cosa il pensiero si è spinto a concepire circa il contenuto e la forma che fanno del *karman* sacrificale l'azione perfetta?

Il contenuto è il *mokṣa*, la liberazione dal mondo dei bisogni: pronunciando il *tyāga*, la formula della rinuncia e dell'abbandono, e quindi lasciando che sia dissipato ciò che potrebbe appagare il bisogno di cibo, il sacrificante si mostra libero dall'asservimento alla dialettica bisogno-appagamento che lo renderebbe facile preda di *Mṛtyu*. Nella rinuncia, il sacrificante ripete l'autoimmolazione del dio delle origini, perché sacrifica la propria vita affamata di vita e in ciò si trascende e passa *Oltre*. Questo oltrepassarsi in atto, in quanto sacrificarsi, è la liberazione. Dal punto di vista della forma, lo sganciamento dal mondo dei bisogni colloca l'azione perfetta al di fuori dell'esteriorità reciproca di fine, mezzi e soggetto agente, e quindi al di fuori dell'assoggettamento al tempo, così caratteristici dell'operare quotidiano. Nell'atto del dissipare, voluto dal sacrificante e compiuto dall'*adhvaryu*, si concentra di nuovo l'unitarietà del "fare col sacrificio un sacrificio al sacrificio". Riguardata dal lato di chi vuole e compie l'oblazione, la porzione di carne bruciata diventa il simbolo di un atto in cui si fondono insieme soggetto, mezzi e fine dell'azione. Infatti, sia il rinunciante (che si distanzia dal mondo dei bisogni) sia ciò per mezzo di cui egli rinuncia (l'interiore capacità di oltrepassarsi) sia ciò in vista di cui egli rinuncia (ancora una volta, l'andare al di là dell'esistenza finita e quindi la liberazione) sono il medesimo. Il tempo accoglie, ma non domina né può usurare il proporsi di un atto, il quale, come l'occhio nell'atto del vedere, non presenta alcuna differenza tra un prima e un poi, su cui possa far presa il tempo, ma in tutta la sua estensione non è che la riproposizione della medesima perfezione della propria attualità.

Si dirà che per spiegare il quarto versetto di questo primo *brāhmaṇa* del terzo *adhyāya* è stato speso un mare di parole. Può essere che la lunga deviazione, così compiuta, possa apparire superflua e veramente fuorviante. Ma chiedo: com'è possibile spiegare che l'occhio si sottrae al dominio del tempo? Credo che questa, come le altre risposte date da Yājñavalkya ad Aśvala assomiglino da vicino ai τὰ μικρά, alle brevissime formule in cui Platone vedeva concentrate le cose essenziali, ma che avevano alle loro spalle un arduo cammino ed erano comprensibili solo da chi aveva trascorso per lungo tempo una vita in comune impegnata «in benevole confutazioni e in dialoghi scevri d'invidia»²⁰⁴.

²⁰³ J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., pp. 36-39.

²⁰⁴ PLATO, *Ep. VII*, 344 b.

5. La liberazione dalla molteplicità

Se il quarto versetto ha posto l'accento sulla struttura che deve avere il sacrificio per riuscire vittorioso sul tempo, il quinto versetto si concentra invece sulle caratteristiche che consentono all'atto sacrificale di non soccombere alla molteplicità delle differenze, ma di mantenersi unitariamente in trascendenza rispetto ad esse. Il cappellano Ásvala ricorda infatti a Yājñavalkya che nell'universo «tutto è dominato dalla quindicina chiara e dalla quindicina scura». Ásvala nomina qui le diverse fasi lunari, alle quali, come si sa, ci si riferiva per la scansione delle forme più antiche di calendari. Questi erano lunari (ancor oggi si dice “lunario” per indicare il calendario), proprio perché la luna presenta il più gran numero di differenze visibili, sia nella fase ascendente sia in quella discendente, e queste servono efficacemente a individuare il posto occupato da eventi diversi nel tempo, una volta che essi sono posti in relazione alla molteplicità e alle differenze interne alle due “quindicine”. La questione posta da Ásvala: «con quale mezzo chi fa sacrificare si sottrae al dominio della quindicina chiara e della quindicina scura?»²⁰⁵, costituisce una variante della questione posta nel versetto precedente. Solo che ora si tratta di sottrarsi non al tempo in generale, ma al suo operato, per cui esso frantuma e sbriciola nella successione di una molteplicità di apparenze tutto ciò che gli soggiace.

La risposta di Yājñavalkya, sobria come sempre, si limita a indicare i tre elementi cui occorre affidarsi per pervenire, attraverso la liberazione dalla molteplicità, all'emancipazione finale. I termini ora in gioco sono *prāṇa* (il principio vitale e, come sua specificazione, il respiro), il vento e l'*ugdātar*, il sacerdote che col canto di inni di preghiera prepara all'esercizio dell'atto sacrificale. Come si vedrà, tutti e tre i termini sono accomunati dalla capacità di porsi oltre le differenze. E tuttavia, anche qui non si tratta solo di istituire delle equivalenze fra i tre termini, ma soprattutto di mostrare come l'elemento che appartiene alla natura (il vento) e il sacerdote cantore (impegnato nell'attività sacrificale) si lasciano interiorizzare in quanto sono riconducibili alla funzione soggettiva del “respiro”.

Innanzitutto il vento (*Vāyu*). Esso ha uno straordinario rilievo nell'ambito delle divinità vediche, nei cui confronti gode di un primato analogo a quello di *prāṇa* rispetto alle diverse facoltà di cui dispone il vivente. In effetti il vento è l'esatto corrispettivo, a livello cosmico, di quel che è il principio vitale espresso nel respiro nell'ambito della soggettività. Che il vento sia tra le prime divinità generate da Prajāpati e che esso, al termine della millenaria opera di generazione dell'universo, si annunci come il primo fremito di vita che spazza il fettore stagnante nell'atmosfera e ripulisce il mondo dal male, tutte queste sono

²⁰⁵ BU, III, 1, 5 (p. 99).

caratterizzazioni di fondamentale importanza, ma non dicono ancora ciò che il pensiero pensa di veramente essenziale nella natura del vento. Questa viene alla luce quando del vento si dice che spira indipendentemente dalla molteplicità di situazioni opposte (luce-tenebra, giorno-notte), ma soprattutto che esso, a differenza dalle altre divinità e dalle forze cosmiche che esse rappresentano, è costantemente in atto. Mentre, infatti, le altre divinità possono cessare dalla loro attività, «il Vento è la divinità che non mai cessa dalla sua attività»²⁰⁶.

Il fuoco (*agni*), il sole (*āditya*, *sūrya*), la luna (*candra*) a misura elargiscono e sottraggono la loro luce o il loro calore, appaiono e scompaiono e, come accade in special modo per la luna e per il fuoco, si differenziano ulteriormente in una molteplicità di forme all'interno delle loro successive apparizioni e scomparse. Il vento, invece, è al di là sia delle differenze sia del molteplice in cui queste si articolano, e proprio perché le trascende tutte, senza essere toccato dalle loro alterne vicende, può essere il loro perenne principio vivificatore.

Viene poi l'*ugdātar*, la cui comparsa accanto al vento e al principio vitale si comprende se si guarda alla funzione specifica che questo sacerdote svolge nella prassi sacrificale e cioè al canto. È il canto, infatti, a possedere almeno due caratteristiche che lo collocano al di là del tipo di molteplicità proprio della "quindicina chiara" e della "quindicina scura". Le due quindicine presentano le fasi lunari come momenti ben distinti l'uno dall'altro. Anche il canto ha a che fare con le unità discrete del linguaggio, ma va oltre questa realtà molteplice, perché fonde le unità discrete all'interno di un unico, continuo flusso sonoro. Le fasi lunari rappresentano la discretezza, il canto rappresenta la continuità.

Ma c'è di più. Quale espressione primaria del respiro, il canto ha come suo carattere costituente il tono musicale (*svara*), inteso non tanto, come nella musica occidentale, quale intervallo musicale o, più genericamente, come "tonalità", ma come qualcosa che si avvicina molto di più al timbro, alla qualità del suono che può essere "acuto" (*udātta*), "grave" (*anudātta*) e "circonflesso" (*svarita*). È *svara*, il tono, la vera ricchezza di *sāman* (del canto liturgico), ciò che rende il suono del canto unico e distinguibile da tutti gli altri, quando si manifesta nella sua bellezza e espressività. Ed è a *svara* che deve mirare l'officiante nel sacrificio: «Perciò chi vuol adempiere alle funzioni sacerdotali s'auguri il tono nella voce: allora con la voce ben intonata potrà compiere le funzioni di sacerdote»²⁰⁷. Certo, è grazie alla parola che «il soffio diventa canto», ma l'"oro" e il bel suono (*suvarna*) di *sāman* rimane il tono²⁰⁸.

²⁰⁶ BU, I, 5, 22 (p. 81).

²⁰⁷ BU, I, 3, 23 (p. 68).

²⁰⁸ BU, I, 3, 26, 27 (p. 69). Cfr. G.U. THITE, *Music in the Vedas: its Magico-Religious Significance*, 1997, Delhi: India Sharada Publishing House; G. BENEDETTI, T.M. TONIETTI, *Sulle antiche teorie indiane della musica. Un problema a confronto con altre culture*, «Rivista di Studi Sudasiatici», 2009, 4, pp. 75-108.

Il canto che ha valenza sacra non si riduce certo al semplice ritmare il respiro mediante inspirazione e espirazione, né all'articolazione dei suoni emessi che è propria del linguaggio ordinario, né al modo in cui il respiro si accompagna sempre alla percezione dei sensibili propri a olfatto, vista e udito o alla produzione dei pensieri più disparati da parte della mente. Il respiro ha qui rilievo per il carattere straordinario e unico con cui esso modella la qualità del canto. Alla mente, alla voce e agli altri sensi viene chiesto di collaborare alla creazione di un'attività che trasfigura e rende "speciali" le loro stesse prerogative. Il canto è, infatti, un'attività dalla quale non c'è da attendersi una qualche utilità immediata per appagare determinati bisogni, ma che impregna di bellezza ciò che viene pensato, detto, percepito e 'intonato', quando ci si porta alla sua fonte nel respiro.

Considerato dal punto di vista di "quaggiù", dove domina la logica del "produrre per consumare", il canto è qualcosa di superfluo o, peggio, comporta un dispendio di energie antieconomico e improduttivo, perché non genera nulla che possa essere consumato. Considerato, invece, dal punto di vista di *prāṇa*, del principio vitale incorruttibile e inattaccabile dal male, il canto non è una sorta di ornamento esteriore della parola, di cui questa può benissimo fare a meno, ma mostra di possedere quella divina superfluità che solleva l'umano al di là del regno animale e ne esprime l'essenza liberatrice. Come la danza comunitaria poté segnare il passaggio dagli ominidi al *sapiens*, perché nell'"andare a tempo assieme" l'uomo imparò a dominare il tempo e, assoggettando la corporeità al ritmo, fece del corpo uno strumento espressivo che trascende i bisogni di sopravvivenza; altrettanto il canto libera lo strumento corporeo produttore di suoni dall'asservimento ai bisogni e, a partire da *svara*, dalla qualità timbrica della voce, crea nuovi rapporti, 'superflui' rispetto alla ricerca delle possibilità di sopravvivenza, ma indicativi di modi di esistenza non intaccati dalla precarietà né insidiati dal male. Il canto opera perciò lo straordinario passaggio dal mondo della dualità e delle opposizioni, le quali, in definitiva, rendono l'uomo corruttibile e mortale, al regno dell'immortalità: il canto rende immortali²⁰⁹.

Di qui si evidenzia quanto profonda sia l'affinità tra il canto e l'essenza

²⁰⁹ Ci si potrebbe chiedere quanto anche il canto, assieme alla danza e, soprattutto, accompagnandosi alla danza, abbia potuto contribuire al passaggio dagli ominidi al *sapiens*. Anche il canto, infatti, comporta, come la danza, un impiego della propria corporeità che non è più in vista della sola sopravvivenza. Fin che è immersa nel *conatus in existentia perseverandi*, la soggettività può dare voce all'espressione delle emozioni primarie, quali la paura, la gioia, il dolore, il piacere, l'allarme, il rilassamento ecc. Ma quando la voce acquista il potere di modularsi in modo tale da poter essere qualificata "canto", essa attinge un secondo e diverso livello di creatività, nel quale è in grado di produrre un nuovo mondo di significati. Questo può apparire superfluo rispetto alla ricerca dei mezzi per appagare il bisogno di sopravvivenza, mentre in realtà è indizio di un bisogno di natura affatto diversa: mostrando di potersi affrancare dai bisogni di necessità, il canto tiene a battesimo il *sapiens* come bisogno di libertà.

dell'atto sacrificale: se la parte della vittima non consumata, ma bruciata, attesta la libertà dell'uomo dai bisogni di necessità, il canto offre un'eguale testimonianza di liberazione dal modo quotidiano di pensare, di parlare o di servirsi della propria sensibilità. Una volta trasferite all'interno dei nuovi rapporti dischiusi dal canto, le capacità insite in queste facoltà sensibili e conoscitive sono portate a "differire" dall'impiego abituale e sono destinate alla consapevolezza di potere qualcosa "di più" rispetto all'essere semplici portavoce dei bisogni di necessità.

È proprio questa superfluità o questo spingersi al di là del mondo dei bisogni che testimoniano l'eccezionale capacità dell'uomo d'incarnare in simboli potenti, sia col sacrificio sia col canto, il pensiero di una destinazione più alta rispetto al meccanismo bisogno-appagamento e, facendosi espressione di libertà, di schiudere la via verso l'emancipazione finale.

5.1. *Prāṇa* come puro atto oltre il molteplice

Rimane da comprendere in che senso *prāṇa* condivida col vento e col sacerdote cantore la capacità di porsi oltre il molteplice e le sue differenze, connettendo entrambi alla propria energia soggettiva. Da un lato questa riconduzione appare evidente. Il principio vitale che s'individualizza nel respiro è, infatti, una sorta di vento interiore che sostiene nell'esistenza gli organismi viventi e, dal momento che l'universo stesso viene concepito come un grande organismo vivente, si può ben affermare che è su questo vento interiore, su *prāṇa*, che «tutto l'universo si sostiene»²¹⁰. Ancor più evidente è la dipendenza in tutto e per tutto da *prāṇa* della funzione sacrificale dell'*ugdātar*. Il canto, infatti, è più che mai dipendente dal respiro, perché è grazie al suo particolare modo d'impiego che la molteplicità discreta, in cui si frantuma il linguaggio ordinario, viene oltrepassata nella continuità del flusso sonoro.

Tuttavia, queste forme di riconduzione sia del vento sia del sacerdote cantore a *prāṇa*, per quanto significative e importanti, riguardano aspetti sensibili ed esteriori che non toccano ancora l'essenziale. Esse giocano dappresso alla struttura concettuale e speculativa che faceva apparire ai creatori di questi antichi testi il principio vitale come simbolo primario della vittoria sul molteplice. Tale struttura emerge con particolare pregnanza nel terzo e quinto *brāhmaṇa* del primo *adhyāya* di questa *Upaniṣad*. Qui, infatti, *prāṇa* è il nome con cui e in cui il pensiero pensa una pura attività che non soggiace al molteplice e alle sue differenze, ma li domina e quindi non è toccata dalle limitazioni che essi comportano.

Questa fondamentale struttura teoretica viene adombrata con sufficiente

²¹⁰ BU, I, 3, 23 (p. 68).

chiarezza là dove il testo narra delle varie facoltà che, in lotta fra loro, alla fine riconoscono di dover assegnare il primato a *prāṇa*²¹¹. Tutte le facoltà, a eccezione di *prāṇa*, sono infatti facile preda della morte, perché non riescono a mantenersi indefinitamente nella loro attività, ma si affaticano e si spengono. Al contrario, gli antichi veggenti scorgono in *prāṇa* il simbolo capace di esprimere in modo potente l'originaria intuizione di un atto che non cessa mai dalla propria attività.

Si dirà che avere eretto *prāṇa* a simbolo di un dinamismo imperituro suscita non poche perplessità, in quanto l'evidenza empirica pare offrire una smentita immediata di tutto questo. Infatti la morte, quando sopravviene, s'impadronisce innanzitutto proprio di quella primaria manifestazione di *prāṇa* che è il respiro, facendolo cessare. Ma quest'obiezione ci permette di mettere a fuoco nel modo migliore ciò che il pensiero delle origini si è spinto a concepire in questo primato di *prāṇa*. Tutto dipende, infatti, dal *modo* in cui il pensiero si accosta a questi simboli primigeni. Se *prāṇa* (come respiro) oppure *vāc* (la parola) o *manas* (la mente) vengono assunte nella loro dimensione finita, ci si aggirerà sempre tra mondi finiti, preda della morte. Mentre concependo *prāṇa* quale *principio* della vita, *vāc* quale *illimitato* potere della parola e *manas* come *non coercibile* energia del pensiero, allora apparirà evidente come essi, nella loro natura più profonda, siano tutti e tre infiniti e consentano di conquistare mondi infiniti: «Chi li venera come destinati a una fine, conquista mondi transeunti; chi li venera come infiniti, mondi eterni conquista»²¹². Ma che cosa può significare e com'è possibile concepire *prāṇa* “sub specie infinitatis”?

5.2. Respiro finito e principio infinito di vita

Nella sua individuazione come respiro, c'è un primo carattere di *prāṇa* che merita attenzione. In condizioni normali, il respiro non oscilla tra attività e inerzia, come le altre facoltà (ad esempio, il respiro continua ininterrottamente la sua attività anche nel sonno). Inoltre, il respiro non soggiace alla distorsione o al perversimento cui soggiacciono le altre facoltà: la mente può essere preda dell'errore, la voce della balbuzie e dell'afasia, l'udito di varie forme di sordità e altrettanto la vista e così via; il respiro, invece, racchiude e domina al proprio interno non solo due movimenti contrari, inspirazione-espirazione, ma anche il momento della propria apparente cessazione, nell'attimo del passaggio dall'uno all'altro²¹³. A differenza delle altre facoltà, il molteplice delle differenze e degli

²¹¹ Cfr. BU, I, 5, 21 (p. 80).

²¹² BU, I, 5, 13 (p. 78).

²¹³ Chi ha vegliato neonati, ricorderà le lunghe (e allarmanti) apnee che talvolta sembrano sospendere il loro respiro.

aspetti contrari, attraverso cui pure il respiro si articola, non può procurargli né danno né alterazione²¹⁴.

E tuttavia diciamo pur sempre che si “esala l'ultimo respiro” e questo non sembra avere altro significato che quello della sua finitezza e del suo cessare, preda anch'esso della morte. Ma si tratta di chiedersi se quell'“ultimo respiro” sia “ultimo” non in assoluto, ma relativamente a un modo di esistenza del respiro legato alla sfera dei bisogni, su cui regna incontrastata la morte. In altre parole, finché l'uomo consuma la sua vita per mantenersi nell'esistenza, il respiro rimane asservito alla dinamica dei bisogni sempre risorgenti, fino a quando non c'è più energia a disposizione per poterli appagare: e questo è il respiro “finito” che viene travolto nella nientificazione, assieme a tutto ciò che condivide un destino di finitezza.

Si può allora pensare che l'ultimo respiro sia l'“ultimo” di un modo di esistenza finito, ma non l'ultimo in senso assoluto. Anzi proprio la scomparsa del respiro finito lascia emergere la continuità di uno “spirare” o di un “soffio vitale” non più prigionieri dei modi della finitezza. In questo si può scorgere ciò che apparenta strettamente *prāṇa* a *vāyu*. Come il vento spira al di là e indipendentemente dai contrari del giorno e della notte o del freddo e del caldo, altrettanto *prāṇa* “sub specie infinitatis” è la sublimazione del vento cosmico in un vento interiore che accenna al sovrabbondante, incessante donare di ciò che è Principio e sta all'Origine.

Un'indicazione in tal senso viene dal carattere fondamentale che il pensiero raffigura in *prāṇa* e che lo differenzia sia da *vāc* sia da *manas*. Nel quinto brāhmaṇa del primo adhyāya di questa Upaniṣad, si dice che mentre ciò che può essere espresso da *vāc* è ciò che è già stato conosciuto, e quello che resta ancora da conoscere è oggetto di *manas*, l'ambito di pertinenza di *prāṇa* è l'ignoto. Non quindi qualcosa che ora non è conosciuto, ma poi potrà essere ricondotto sotto il dominio della mente, bensì l'ambito di ciò che rimane per sempre sottratto alla determinazione conoscitiva.

Questa caratterizzazione dell'ignoto non deve essere intesa in senso difettivo, come se fosse un indefinito sostare dell'uomo davanti a una porta che per lui non si aprirà mai. Al contrario, l'ignoto va inteso come la sorgente non limitabile e inesauribile da cui prende forma la molteplicità di determinazioni che vengono colte da *manas* ed espresse da *vāc*. L'ignoto è l'insondabile, infinita e sovrabbondante origine di ogni pensiero e di ogni determinazione conoscitiva; esso si sottrae al pensiero finito proprio perché è infinita elargizione di conoscenza; se l'ignoto fosse passibile di essere trasferito interamente nel noto, la sorgente infinita s'inaridirebbe e tutto sarebbe preda della morte. Per questo viene detto che l'ignoto serve all'uomo e lo fa progredire proprio perché rimane

²¹⁴ BU, I, 5, 13 (p. 78).

ignoto²¹⁵.

5.3. Il respiro infinito e l'ignoto

A ben vedere, anche questo primato dell'ignoto, attribuito a *prāṇa*, non è che una variante della cellula primordiale del sacrificio quale cifra della totalità dell'essere. In quanto è assimilato a *prāṇa*, l'ignoto è il cuore pulsante dell'universo, ma per poter essere questo cuore occorre che nell'ignoto accada qualcosa che, incomprensibile per il pensiero finito, sovverte il più radicato, onnipervadente, quotidiano istinto che regge il vivente nell'esistenza. Nella tradizione occidentale parliamo del *conatus in existentia perseverandi*, ed è questa volontà d'insistere nell'esistenza che, fin dal frammento di Anassimandro, viene riconosciuta come ciò che porta ciascuna cosa che è a soverchiare sull'altra e a sconnettere ogni possibilità di un accordo reciproco, pur di affermare il proprio diritto ad esistere. In quanto principio di sconnessione, il *conatus* è fonte di molteplicità e di dispersione; là dove esso domina, il tessuto dell'esperienza risulta costituito dal pullulare di una molteplicità caotica di conati di esistenza in lotta per la sopravvivenza.

Probabilmente, lo hinduismo ha tanto temuto questo caos che ha preferito l'ordine immutabile della suddivisione in categorie sociali, fino all'atroce condizione dei senza-casta²¹⁶, piuttosto d'incorrere nella lacerazione intestina di un'incessante sopraffazione reciproca. Questo ordine immutabile, tuttavia, è qualcosa di "secondo" che viene dopo l'insondabile atto di libertà sacrificale che sta all'origine dell'universo. Anche se le categorie sociali vengono in un certo modo "sacralizzate" in quanto sono identificate con le diverse parti in cui viene smembrato il corpo del dio²¹⁷, è evidente che l'atto con cui il dio sacrifica se stesso è anteriore alla loro suddivisione. E quest'anteriorità si ripropone anche nell'atto con cui il rinunciante, nell'intraprendere il proprio cammino di ascesi, mostra che è concretamente possibile riattingere lo stato primigenio del dio e portarsi così alle spalle delle divisioni sociali. Riproducendo il sacrificarsi originario del dio, il rinunciante si porta "fuori dal mondo" e il suo diventa un vero e proprio "viaggio verso l'ignoto" che lo disimpegna da ogni suddivisione.

Nell'ignoto accade qualcosa che oppugna radicalmente la dimensione della molteplicità, generata dal *conatus* abbarbicato all'esistenza: nell'ignoto accade il sacrificio o, meglio, l'ignoto è il sacrificio. Può apparire immediatamente contraddittorio pretendere di "dire" ciò che accade nell'ignoto o ciò che l'ignoto è, perché evidentemente in questo modo esso cessa di essere tale. Ma, una volta

²¹⁵ Cfr. BU, I, 5, 8-10 (p. 77).

²¹⁶ Come si è ricordato sopra, categorie sociali e non "caste".

²¹⁷ Cfr. Rgveda, X, 90, vv. 11-12.

di più, occorre intendersi sul significato dell'ignoto. Si diceva sopra che esso non è la porta sbarrata, ma l'inesauribile sorgente di ciò che si squaderna per l'universo. È possibile allora accostarsi all'ignoto ravvisando in esso il prodursi di dinamiche che non smentiscono, ma confermano la sua eccedenza rispetto ai modi usuali di comprensione.

Affermare che nell'ignoto accade il sacrificio non viola l'ignoto, ma lo conferma, perché la dinamica di quest'accadere costituisce la smentita più clamorosa di ciò che ci è massimamente noto, vale a dire l'impulso a perseverare nell'esistenza. Quando all'origine viene concepito un atto di suprema libertà che fa getto della propria esistenza, esso è "senza ragione" proprio perché libero, esso rimane ignoto proprio perché *im*-motivato. Spingendosi a pensare l'impensabilità della propria scaturigine, il pensiero si trova di fronte all'assoluta contingenza di un atto che, all'opposto dal perseverare nell'esistenza, non accampa nessun diritto ad esistere e proprio per questo si esprime interamente nel sacrificio di sé.

Ma se l'ignoto accade all'origine, esso accade sempre ed è questo che viene ricordato dal sacrificio ripetuto infinite volte, ogni giorno, dall'*agnihotra* al sacrificio *śrauta*, alla testimonianza vissuta dal "rinunciante": ogni volta si ricorda e si riproduce un atto di liberazione dall'esistenza che è incomprensibile mediante la conoscenza dualistica, in quanto è un atto di offerta di sé, di "libera" rinuncia al proprio esserci e non di proterva affermazione del proprio diritto ad esistere. Ma (e questo è il più importante) l'atto di rinuncia all'esistenza è pregno d'ignoto non solo per il conoscere dualistico, ma anche *in se stesso*. Come accade nel sacrificio originario del dio, egli *non sa* se dalla rinuncia alla totalità di sé potranno scaturire dei mondi o se il sacrificio stesso non si spegnerà nel nulla. Ma il *non sapere*, insito nell'atto di rinuncia, non è un limite, non è indizio d'impotenza o d'incapacità, ma, al contrario, è il segno della suprema libertà anche nei confronti dell'esito dell'azione: l'offerta di sé è interamente svincolata dal voler sapere che ne sarà di essa, perché questo "interesse" intorbiderebbe la limpidezza della rinuncia, la quale è pura, libera offerta e nient'altro.

5.4. Il doppio volto dell'ignoto

Ciò che il pensiero si è spinto a concepire nell'originarietà del sacrificio è un atto di liberazione dal mondo del molteplice generato dal *conatus*, una liberazione che è autenticamente tale solo se include la rinuncia non solo a questa basilare determinazione che è l'esistenza, ma anche a un qualsiasi interesse per i risultati che possono derivare da quest'atto di rinuncia. L'offerta dell'esistenza non è sorretta da alcun calcolo o tornaconto; l'atto di offrire non chiede nulla per sé in contraccambio, è libero anche dal *voler sapere* se questa rinuncia sor-

tirà un qualche effetto, se essa sarà vantaggiosa per i mondi a venire oppure no. È un atto, per così dire, “a fondo perduto”, cui non è predeterminato alcun sapere circa i suoi eventuali vantaggi o fallimenti e che non muta minimamente di significato sia che il suo offrirsi sia riconosciuto dai mondi che da esso si generano sia che rimanga ignorato.

Se è vero, come affermano i veggenti delle origini, che la cellula primigenia del male è l'ignoranza (*ajñāna*, *avidyā*), il male scaturisce dalla schiavitù di un non sapere che nulla ha a che spartire col supremo, libero disinteresse di non sapere quale sia l'esito dell'azione sacrificale. Al contrario, il male è il risultato dell'accecaimento prodotto dal *conatus in existentia perseverandi*. Quando la brama d'insistere nell'esistenza viene anteposta e fa velo alla libertà originaria insita nel sacrificio, allora il senso di un atto di oblazione, non vincolato a nulla, si oscura, il cammino verso l'emancipazione appare come un andare incontro ad un *ignoto* che ha contorni spaventosi e la possibilità di raggiungere la liberazione finale affonda nell'insensatezza.

Se l'ignoto sovrabbondante dell'Origine ha il significato di “dimora di Brahman”, ciò non deve farci dimenticare quello che l'ignoto può suscitare nella coscienza comune, abituata a muoversi tra le forme finite di esperienza, di linguaggio e di pensiero, delle quali è intessuta e sostanziata la nostra realtà quotidiana. Per questa coscienza finita l'ignoto è l'inquietante per eccellenza. Avventurarsi in esso, o anche solo percepirne la presenza ai confini del mondo abituale, significa avvertire che c'è un modo d'essere di fronte al quale tutto ciò che abbiamo costruito con esperienza, linguaggio e ragione viene travolto e spazzato via e ciascuno rischia la totalità del proprio essere senza essere sorretto da nessuna certezza. Si può tentare di dimenticare l'ignoto o pretendere di cancellarlo dall'orizzonte dell'esistenza. Ma questo non rende il mondo e i suoi accadimenti più familiari, al contrario: una volta avvertita la forza spaesante dell'ignoto, il corso del mondo, abbandonato a se stesso, è destinato a diventare per la coscienza finita «una favola raccontata da un idiota, piena di rumore e di furore, che non significa nulla»²¹⁸.

Non c'è da stupirsi allora se l'originaria intuizione della portata e del significato dell'atto sacrificale si sia potuta caricare di un potere inquietante, se non addirittura terrificante, quanto più essa veniva riguardata non dal lato dell'insondabile libertà dell'origine, ma dal lato del prevaricante e mai domo impulso a rimanere abbarbicati all'affermazione di sé nell'esistenza e a permanervi. Il sacrificio, infatti, diventa il destabilizzante per eccellenza non appena le relazioni, da cui è costituito, vengano concepite secondo modalità delle quali il *conatus* costituisca, in misura e gradi diversi, il motivo ispiratore principale. Ad esempio, colui che offre e patrocina il sacrificio compie sicuramente un atto di offerta

²¹⁸ W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, atto V, scena 5.

disinteressato, dove, almeno inizialmente, è assente la pretesa a un tornaconto personale. Al tempo stesso, però, se egli auspica che quanto ha sacrificato gli possa essere restituito, allora l'oblazione, perduta l'iniziale gratuità della rinuncia, finisce per rientrare nell'economia della reciprocità, caratteristica di chi, saldamente ancorato all'esistenza, pretende di far valere il *do ut des* e quindi il proprio tornaconto personale. Oppure, nel banchetto con le carni della vittima, consumato in comune, dovrebbe prevalere la solidarietà che lega quanti hanno partecipato alla riuscita del rito sacrificale. Ma essa subito s'infrange, non appena comincia a predominare l'invidioso, egoistico sospetto di essere posposti ad altri nella distribuzione dei posti e delle porzioni di cibo. O addirittura il sacrificio stesso può fallire per l'intromissione di qualcuno che si sente offeso o trattato ingiustamente per non essere stato invitato²¹⁹.

Ma vi è qualcosa di ben più grave rispetto a queste limitate e particolari prevaricazioni che offuscano il significato originario del sacrificio. Quando la tracotanza dell'io, alimentata dal *conatus*, pretende di far valere i propri diritti, allora l'accadere nel sacrificio di una suprema contingenza e di una libertà che si disimpegna sia dall'esistenza sia dall'interesse per il risultato del proprio sacrificio è qualcosa di talmente opposto ai modi d'esistenza dominanti nel *conatus*, che quanti vi soggiacciono avvertono che «al cuore del sacrificio vi è [...] soprattutto la minaccia di una catastrofe che distrugge ogni ordine, persino il suo stesso ordine. Se ciò accade, il sacrificio travalica i suoi confini e invade la realtà ordinaria con effetti devastanti»²²⁰.

Certo, che il cuore del sacrificio sia costituito da un atto di rinuncia totale adombra la natura 'suicida', catastrofica dell'attuazione radicale della libertà (e proprio per questo essa rimane insondabile, 'ignota'). Tuttavia si è visto come la minaccia della catastrofe e la catastrofe stessa vengano avvertite in un modo completamente diverso, a seconda che siano riguardate a partire dalla dinamica interna del sacrificio oppure dall'impulso alla conservazione di sé. Nel primo caso, quando l'essenza tragica del sacrificio realizza la libertà come "offerta" che non chiede nulla in cambio per sé, si presenta la "catastrofe" della logica della reciprocità, della mercatura e dello scambio che vengono completamente annientate. L'offerta non ha un 'perché' ed è quindi 'ignota' in quanto è assolutamente libera e non può essere riportata a cause più alte e più remote. Mentre per chi si lascia guidare, alla radice della propria esistenza, da una libertà monca, che si trattiene al di qua della sua attuazione integrale e non è disposta alla rinuncia radicale di sé, allora il cuore del sacrificio è il minaccioso per eccellenza, da cui occorre salvaguardarsi mediante la realizzazione di un ordine immutabile. Questi sono gli opposti atteggiamenti di cui le fonti antiche ci danno testimonianza.

²¹⁹ Cfr. J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 54.

²²⁰ *Ivi*, p. 55.

In definitiva, quanto più domina l'impulso a insistere nell'esistenza tanto più si oscura il significato primigenio del sacrificio e finiscono per apparire come massimamente inquietanti e spaesanti proprio gli aspetti che lo qualificano in quanto sacrificio: l'offerta totale di sé, il disinteresse verso i risultati della propria azione, il disimpegno dalla stessa esistenza, tutto questo viene percepito come assolutamente minaccioso e tutt'altro che liberatorio da chi si lascia guidare dalla brama di esistere e dal corredo di 'valori' che la circonda. E tuttavia il significato primigenio non si oscura mai del tutto. Come si è ricordato più volte, quando dentro al recinto sacro una piccola porzione della vittima viene bruciata e carbonizzata sul fuoco invece di essere mangiata, per quanto quest'atto possa apparire incomprensibile per il suo aspetto di dissipazione antieconomica, là si concentra la testimonianza suprema che l'uomo può dare della propria dignità e destinazione: la dissipazione pura e semplice, come accade nell'atto del libare, è offerta e nient'altro che offerta, cui non interessa 'sapere' se andrà a buon fine, perché vale l'atto come tale, non asservito nemmeno alla conservazione della propria esistenza. La porzione di carne che viene bruciata è certamente minima rispetto alla quantità che viene consumata nel banchetto in comune. E tuttavia in quel minimo è contenuto un massimo, in quanto esso è commemorazione e ripetizione di un atto di libertà totalmente *altro* rispetto all'ambito dominato dal *conatus*.

Il divino, il permanente, l'intranseunte è l'incessante sacrificarsi sotteso alla fiumana del tempo, alla cui superficie salgono gli splendori rammemoranti dei singoli atti sacrificali e delle testimonianze di vita dei rinuncianti. Questo è *prāṇa*, il principio vitale che non viene ghermito dalla morte, come accade invece al respiro che resta prigioniero della molteplicità finita dell'inspirare, espirare e della pausa tra i due. *Prāṇa* è qualcosa di unitario che ha la natura sovrabbondante (e sconosciuta proprio per il suo sovrabbondare) di ciò che si colloca "in principio".

6. La liberazione come ascesa

Nel sesto versetto, la questione che il cappellano di corte Aśvala pone a Yājñavalkya è così formulata: «poiché l'atmosfera è priva, per dir così, di sostegno, per qual via di ascesa colui che fa sacrificare può salire al mondo celeste?»²²¹. Apparentemente, la domanda mostra di essere in linea con le tre precedenti, dal momento che anche qui si chiede quale diversa dimensione possa conseguire chi offre il sacrificio. In realtà, lo scenario è completamente mutato, perché ci s'interroga su una dinamica che è esattamente capovolta rispetto alle

²²¹ BU, III, 1, 6 (p. 99).

tre che l'hanno preceduta. In queste si chiedeva come era possibile sottrarsi al dominio di qualcosa che incombe sull'uomo in modo minaccioso e distruttivo: la morte, la potenza corrosiva e usurante del tempo, la dispersione caotica della molteplicità. Ora invece ci si domanda non come sia possibile sfuggire a qualcosa, ma, al contrario, come sia possibile raggiungerla, trattandosi del mondo celeste. A questo capovolgimento qualitativo dell'orizzonte del domandare, fa seguito l'indicazione, da parte di Yājñavalkya, di ciò mediante cui è possibile l'ascesa al cielo: «Con il sacerdote *brahmán*, con la mente, con la luna. La mente corrisponde al sacerdote *brahmán* del sacrificio. Ciò che è la mente, è la luna e questa è il sacerdote *brahmán*, è la liberazione, è l'emancipazione finale»²²².

Il capovolgimento di prospettiva ci aiuta a comprendere come mai, sia qui sia nei tre versetti precedenti, Yājñavalkya inizi ogni volta a rispondere a partire da uno dei quattro sacerdoti impegnati nel sacrificio *śrauta*. La funzione svolta da ciascuno di essi diventa, infatti, paradigmatica del processo d'interiorizzazione del sacrificio, il quale, passando attraverso l'elemento naturale del fuoco, del sole, del vento e della luna, conduce dalle pratiche sacerdotali esteriori alla soggettività della parola, dell'occhio, del respiro e, in quest'ultimo caso, di *manas*, la mente. Tuttavia questo rapporto non è lineare, ma ha al suo interno una cesura posta fra i primi tre momenti e il quarto che stiamo esaminando.

Ciò si rende evidente innanzitutto dal rapporto fra i quattro sacerdoti che presiedono al rito. Come si è visto, i primi tre, *hotar*, *adhvaryu* e *udgātar*, recitano versetti, cantano, compiono e sorvegliano le operazioni manuali richieste dal sacrificio; il quarto, il *brahmán*, tace, ma, pur nel silenzio, egli incarna da solo la metà del sacrificio. Infatti, dei due cammini lungo i quali si svolge il sacrificio (la via della parola e la via della mente), il *brahmán* occupa da solo l'intera via della mente ed ha quindi un rapporto privilegiato ed esclusivo con *manas*. In questo suo atteggiamento silenzioso egli mostra di possedere, rispetto agli altri officianti, una più profonda intimità con l'essenza del sacrificio, perché entra a farvi parte mediante un atto di rinuncia che è esso stesso un sacrificio: egli rinuncia a parlare. Tale rinuncia non è totale, perché, come vedremo, in determinate circostanze egli parla, ma sono circostanze che non concernono la funzione fondamentale con cui egli interviene nel sacrificio. Il suo è il silenzio di chi sovrintende al rituale e ne custodisce la correttezza dell'esecuzione, individuando gli eventuali errori commessi dagli altri officianti e indicando il modo di ripararli. Quest'ufficio sembrerebbe avere semplicemente un carattere di controllo; ma per comprendere il risalto eccezionale del silenzio del brahmano è sufficiente chiedersi quali siano le condizioni necessarie per esercitarlo²²³.

²²² *Ibid.* (pp. 99-100).

²²³ Sul silenzio nella tradizione vedica cfr. L. RENOU, *La valeur du silence dans le culte védique*, «Journal of the American Oriental Society», 1949, 69, pp. 11-18.

6.1. Il silenzio custode del sapere totale

Il silenzio del brahmano è il contrario della rilassatezza o dell'acquiescenza: esso è intrinsecamente fuso a un'estrema tensione dell'attenzione e questo fa del *brahmán* una presenza ardente, colma di *tapas*. In quanto è uno dei quattro officianti, egli, al pari degli altri, ispira il proprio operare a una parte della *śruti*, la sacra rivelazione. Come si è visto, il *Ṛgveda* è proprio dello *hotr*, incaricato della recitazione delle formule, il *Sāmaveda* riguarda l'*udgātr*, il cantore, e lo *Yajurveda* è proprio dell'*adhvaryu*, che compie le azioni sacrificali, l'*Atharvaveda*, invece, riguarda il *brahmán*. In questa attribuzione dei libri sacri della tradizione vedica ai vari sacerdoti, il *brahmán* non sembra avere alcun rilievo particolare, anzi, dal momento che si afferma esplicitamente che la «scienza sacra» appartiene ai primi tre sacerdoti, egli parrebbe relegato a un ruolo secondario. In realtà, egli, pur essendo legato alla quarta parte della rivelazione, non ha competenza solo su di essa, ma, al contrario, da vera “mente” del sacrificio, è l'unico dei quattro officianti che, assieme al sapere della parte, estende il proprio sapere sul tutto della rivelazione. Ed è unicamente in virtù di questo sapere totale che egli può mantenere il sacrificio in unità, riparandone le deficienze mediante la funzione connettiva, da tessitore, che egli svolge in modo eminente.

La differenza tra la funzione degli altri officianti e quella svolta dal *brahmán* sta quindi nella differenza tra esecuzione e controllo dell'esecuzione, tra l'operare e la garanzia della conformità allo scopo dell'operare e tale differenza viene rispecchiata, con un'analogia tanto semplice quanto sorprendente, anche a livello delle caratteristiche soggettive, dal momento che *manas*, come cercherò di mostrare, si differenzia dalla parola, dall'occhio e dal respiro con una radicalità pari alla differenza del *brahmán* dagli altri officianti. Infatti, il silenzio del *brahmán* contiene delle indicazioni fondamentali per intendere anche il senso che ha il tacere della mente nel suo esercizio più alto, quando si approssima alla realtà suprema. L'essenziale sarà comprendere quale sia l'aspetto del pensare (e del linguaggio) che il tacere estingue e quale, invece, sia l'aspetto di cui il tacere è espressione di somma attività.

Innanzitutto, il silenzio del *brahmán* nel corso dell'azione sacrificale non è certo equiparabile a un essere ‘muto’. In generale, chi è muto si sforza di comunicare, di farsi capire, di ricorrere a gestualità espressive di significati sostitutive della parola, mostrando così quanto l'essere-muto sia uno stato difettivo. Qui, invece, il *brahmán* s'impone di tacere, perché solo nel silenzio può accadere la forma più intensa e decisiva di svelamento della natura propria del sacrificio. Il suo tacere non ha nulla della difettività dell'essere-muto, ma, al contrario, rimanda al pieno dominio della situazione sacrificale.

Per questo, il silenzio del brahmano è tutt'altra cosa anche dal tacere di chi

non ha nulla da dire. Il suo silenzio si comprende anzi solo sullo sfondo dell'avere cose da dire, le quali, lungi dallo smentire o sminuire la portata del suo tacere, ne esaltano invece il significato. Il *brahmán*, infatti, parla, «a lui spetta pronunciare le formule per incitare (*prasava*) a dare inizio a particolari fasi della liturgia; inoltre accompagna gli atti e le offerte con i propri *mantra* mormorati (*anumantraṇa*) e, occasionalmente, gli è affidata una recitazione o una salmodia»²²⁴. Il suo silenzio acquista quindi un significato compiuto proprio in quanto si configura come un saper tacere al momento opportuno, decisivo per la riuscita del sacrificio.

Si potrebbe forse credere che ridurre il silenzio brahmanico a una mera funzione di controllo della correttezza dell'esecuzione delle varie fasi del sacrificio comporti una diminuzione della portata sacrale e del significato speculativo del suo tacere. Ma non è così. In quel tacere è presente una tensione estrema, dove la concentrazione di tutte le proprie energie va ad un atto, qual è il sacrificio, che nel suo nucleo qualificante è un atto di dissipazione emancipatrice nei confronti dei bisogni e, quindi, di libertà nei confronti dell'ambito su cui regna sovrana la morte. Si può anche accettare che la funzione del silenzio del *brahmán* sia semplicemente quella del "buon controllore". Solo che ciò di cui viene "controllata" la correttezza è ciò che consente l'affermazione della libertà dell'uomo e della sua capacità di porsi incessantemente oltre i limiti che lo rendono facile preda di *Mṛtyu*. Il silenzio custodisce e controlla la messa in scena dell'essenza tragica e insondabile della libertà originaria testimoniata dal sacrificio.

Così come il silenzio del *brahmán* non è equiparabile a un essere muto né al tacere di chi non ha nulla da dire, tanto meno esso è prodotto dall'ignoranza di chi, svuotato da ogni forma di sapere, si riduce a uno stato di ottusa passività. Come si è visto, a differenza dagli altri officianti, il silenzio concentrato e ardente, colmo di *tapas*, con cui il brahmano sovrintende alla manifestazione appropriata del sacrificio, poggia su un sapere totale. Solo il possesso dell'intera rivelazione vedica gli permette il controllo globale dell'operato degli altri officianti, i quali, nell'assolvere al proprio compito, muovono invece da una prospettiva unilaterale di conoscenze rispetto alla complessità dell'intero rivelato.

In queste sommarie indicazioni delle peculiarità dell'atteggiamento del *brahmán* rispetto agli altri tre officianti, sono già tracciate le linee costitutive dell'interiorizzazione della sua funzione nell'attività di *manas*, della mente. Possiamo, infatti, chiederci: qual è l'aspetto dell'attività della mente che può pretendere di porsi, nella sfera della soggettività, come l'analogo del silenzio, carico di tensione attenta e ardente, proprio del *brahmán*?

²²⁴ J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 235.

6.2. La mente quale porta del mondo celeste

Per impostare correttamente la risposta, credo che occorra guardare all'elemento che è responsabile del capovolgimento di prospettiva tra questo versetto e i tre precedenti: se la via che conduce al mondo celeste si deve percorrere attraversando l'atmosfera, l'ascesa non può contare su alcun sostegno, perché la resistenza offerta dall'aria è del tutto insufficiente a fornire un punto d'appoggio. Nell'immagine dell'assenza di sostegno il pensiero concepisce qualcosa di essenziale riguardo alla propria natura: c'è un modo del suo procedere che non ha bisogno di un punto d'appoggio per poter compiere i passi successivi. Fuori di metafora, l'assenza di sostegno allude alla mancanza di quei puntelli, apparentemente saldi, cui il pensiero ricorre tutte le volte che può inquadrare i suoi oggetti nelle relazioni di sostenente e di sostenuto, di condizione e di condizionato, di causa ed effetto.

Il venir meno dei puntelli esterni non significa il naufragio di *manas* e delle sue capacità, ma, al contrario, l'accesso alle sue massime potenzialità. Quando le procedure discorsive della mente si mostrano inadeguate a oltrepassare l'ambito della finitezza, su di esse cala un primo tipo di silenzio che concerne il loro limite e ne esprime l'impotenza a far pervenire all'emancipazione finale. Affidarsi ad esse per portare a compimento il proprio destino di liberazione, equivarrebbe ad affidarsi a dei gradini che hanno la consistenza dell'aria. Ma proprio attraversando questo vacillare dei meccanismi conoscitivi più familiari e più saldi, la mente attinge un secondo e diverso tipo di silenzio, analogo a quello pregno di cura e di custodia ardente del *brahmán*, ed è il silenzio che sorge al cospetto di una pienezza sovrabbondante.

Se, infatti, ripercorriamo i caratteri della soggettività che emergono come protagonisti nei primi tre versetti (la voce, l'occhio, il respiro) e li paragoniamo a *manas*, non può sfuggire l'analogia del rapporto che sussiste fra i tre sacerdoti, variamente impegnati con parole, opere e canti, e il silenzio del *brahmán*.

L'attività dei tre sacerdoti è volta all'esecuzione del sacrificio mediante pratiche udibili, visibili e ritmate nel tempo. Queste pratiche risultano tutte subordinate a ciò che, sotto certi aspetti, è il loro contrario, vale a dire al silenzio gravido di sapere e d'intensità attentiva del *brahmán*. Altrettanto rivolte all'esteriorizzazione sono le tre determinazioni soggettive della voce, dell'occhio, di *prāṇa* e le pratiche che si fondano su di esse: la voce esteriorizza i pensieri; l'occhio è la massima apertura dei nostri sensi sulle infinite differenze del mondo; il principio vitale, quale fonte di ogni semovenza, si esteriorizza nel respiro e nel suo movimento alterno di inspirazione ed espirazione. Ma come la correttezza dell'operare dei tre officianti è affidata all'interiorità silenziosa del *brahmán*, altrettanto la capacità della voce, dell'occhio, del respiro di rifondere nelle proprie dinamiche soggettive le pratiche sacrificali esteriori trova in *manas* il suo centro. Alla mente spettal'attività primaria che garantisce sia la compiuta in-

teriorizzazione del sacrificio sia il suo esito liberatorio: «con la mente infatti si vede, per mezzo della mente si ascolta. Il desiderio, la determinazione, il dubbio, la fede, l'incredulità, la fermezza, l'incostanza, il pudore, la riflessione, il timore: tutto ciò è [prodotto dalla] mente»²²⁵.

Ma la mente può spingersi ancora oltre e realizzare qualcosa di più alto al di là e al di sopra del tumultuoso avvicinarsi delle coppie di contrari che essa produce, quali certezza-dubbio, fede-incredulità, fermezza-incostanza. *Manas* diventa porta del mondo celeste, come la luna, e tacita custode dell'integrità dell'oltrepassamento sacrificale di sé, come il *brahmán*, ogni volta che attinge l'estremo delle proprie possibilità in una negatività non difettiva. Questa trova espressione nel *neti, neti*, a cui nulla è superiore. Apparentemente, la negazione indica qui solo l'impossibilità per qualsiasi determinazione finita di valere come veicolo per arrivare ad attingere Brahman. Ma questo è unicamente un lato della negatività. Infatti ciò che sta "così o così" è già in sé qualcosa di negativo, perché limitato dalla sua stessa determinatezza che lo rende finito. Quando *manas* nega (*na*) il determinato "così" (*iti*), in realtà nega quello che è già in sé pregno di negatività limitante e di morte. Ma questa negazione del negativo non è riconducibile a una delle capriole dialettiche, di cui non è avara la nostra tradizione occidentale. Pensiamo a quella che, con movenze a volte caricaturali, viene attribuita, ad esempio, a Hegel, il quale, con una sorta di gioco di prestigio, tirerebbe fuori dal cilindro della doppia negazione l'affermazione, né è quella *duplex negatio* dalla quale, per andare un po' indietro nel tempo, alcuni mistici della nostra tradizione vedevano scaturire *medulla et apex purissimae adfirmationis*²²⁶.

La negazione che nega una negazione rimane un atto di negazione, non si trasforma in un positivo. E tuttavia essa presenta due lati: per un aspetto essa appare limitativa, in quanto impedisce che qualsiasi cosa che sia "così" (cioè determinata, e quindi anche il nostro pensiero finito) possa pretendere di accostarsi in qualche modo al Principio; dall'altro essa schiude il campo alla positività di un "dire" analogico e simbolico, che non pretende certo di affermare alcunché di determinato sul Principio e tuttavia vi allude quale fonte inesauribile di significati²²⁷.

In definitiva, la negazione è qui così poco una deficienza e una mancanza da essere piuttosto la risposta (positiva) alla forza attrattiva che proviene dalla pienezza inesauribile di Brahman. Affidarsi al "né-né" non è naufragio se non per il pensiero che procede per negazioni determinate; in sé, invece, è avere

²²⁵ BU, I, 5, 3 (p. 77).

²²⁶ Per la storia della "negazione della negazione" rinvio al mio *Le avventure del non*, «Verifiche», 2017, XLVI, pp. 179-203.

²²⁷ Cfr. *supra* Parte II, Cap. I, 2.

compreso che ciò che in modo essenziale può orientare la vita umana non è primariamente una comunicazione di determinati contenuti o l'impadronirsi di una serie d'informazioni, ma richiede innanzitutto il silenzioso richiamo all'indietro nella grotta del proprio cuore, dove trovare l'accesso al grande Oltre degli inni vedici e all'emancipazione finale della tradizione upaniṣadica. Questo aver compreso non fa sapere nulla di determinato, o meglio fa sapere il nulla di ogni "esser-così o così"; ma non per questo dobbiamo allora affrettarci a concludere che il silenzio che lo sostanzia è qualcosa di negativo. Al contrario, questa seconda modalità del silenzio è quella che ci mette al cospetto delle nostre possibilità più proprie e più alte. In questo silenzio non c'è alcuna interruzione di relazione, nessuna chiusura nell'impercepibile: le negazioni che lo sostanziano schiudono in modo inequivoco l'accesso a ciò che raggiunge il massimo di trasparenza quando assume il nome di "realtà della realtà" o "verità della verità"²²⁸; qui, il venir meno delle relazioni discorsive finite è l'indizio che ogni alterità tra conoscente e conosciuto è tolta e l'energia soggettiva del pensiero è la Cosa stessa, nell'identità del pensare e dell'essere.

7. Le conquiste della liberazione

Dalle risposte date da Yājñavalkya al cappellano di corte Aśvala relativamente al cammino che porta alla liberazione finale, discendono i benefici che sono ora accessibili a chi ha saputo emanciparsi dal mondo della finitezza e dei bisogni. In parallelo alle dinamiche emerse dalle quattro questioni poste da Aśvala, i protagonisti, cui spetta ora di esemplificare ciò che si ottiene una volta conseguita la liberazione, sono i quattro sacerdoti che presiedono all'esecuzione del sacrificio. Ancora una volta, quindi, il sacrificio è il centro d'irraggiamento a partire dal quale è possibile fruire delle modalità di esistenza rese accessibili dalla libertà. Così, l'officiante *hotar*, una volta recitati i tre tipi di *Ṛc*, di strofe che gli competono, quella introduttiva al sacrificio, quella che accompagna l'offerta sacrificale e infine quella in lode del dio cui il sacrificio è offerto, riesce ad ottenere «qualunque cosa abbia vita»²²⁹. Ma di quale vita si tratta? Non di quella che, affamata di vita, divora se stessa e, consumandosi, si consegna a *Mṛtyu*, ma la vita che, filtrata attraverso l'esperienza del sacrificio, ottiene la liberazione dal ciclo delle rinascite mediante la rinuncia al mondo della dualità e delle opposizioni: il rinunciare in atto sottrae a *Mṛtyu* qualsiasi determinazione positiva dell'esistenza su cui potere far presa per esercitare il proprio dominio.

Ciò che spetta all'officiante oblatore, l'*adhvaryu*, è invece la presentazione

²²⁸ BU, II, 3, 6 (p. 89).

²²⁹ BU, III, 1, 7 (p. 100).

di tre diversi tipi di offerte, cui corrispondono tre tipi di benefici. Ci sono le offerte fiammeggianti, con cui si ottiene il mondo degli dei; quelle che traboccano, con cui si ottiene il mondo dei Mani, i numi tutelari domestici (*pitár*, i *patres*); infine quelle che colano verso il basso, con cui si ottiene il mondo degli uomini²³⁰. Così esposta, la dinamica offerta-beneficio presenta un'indubbia linearità e semplicità che sembra non lasciare spazio a ulteriori sviluppi. Tuttavia, credo valga la pena ricordare come qui ci troviamo al cospetto dell'atto qualificante il sacrificio, vale a dire al momento in cui l'offerta, invece di essere consumata, viene bruciata o comunque dissipata e, come si è visto, in quest'atto di dissipazione sta tutto il potere emancipatorio del sacrificio rispetto al mondo della necessità e dei bisogni, preda di *Mṛtyu*.

Inoltre, è ben vero che l'offerta bruciata è indirizzata a un dio, da cui si attendono benefici, ma ciò che è essenziale all'atto sacrificale non è né il fatto che l'offerta abbia una destinazione divina né che ci si attenda qualcosa in contraccambio, ma unicamente la rinuncia e l'abbandono alla distruzione di ciò che potrebbe essere utilizzato altrimenti. In questo senso, l'atto sacrificale rende testimonianza del *mokṣa*, della liberazione dalla fonte di ogni male, dall'*avidyā*, dall'ignoranza, che fa ripiegare il soggetto su se stesso, mettendo al centro delle sue cure la cerchia dei propri bisogni. Ora, invece, gli dei, i padri e gli uomini schiudono al sacrificante i loro rispettivi regni secondo una dimensione che ha come propria matrice un atto di rinuncia disinteressata. Di conseguenza, i rapporti resi accessibili dai tre tipi di offerte sono sottratti alla logica del bisogno e della necessità del suo appagamento e testimoniano la liberazione da essa nella devozione e nella pietà.

Lo straordinario complemento di ciò che ottiene l'officiante oblatore è quello che spetta al *brahmán*, il silenzioso custode della correttezza del sacrificio. Alla domanda di Aśvala su quante siano le divinità cui il *brahmán* ricorrerà per proteggere il sacrificio, Yājñavalkya risponde: «Con una sola», e questa è *manas*, la mente, in sé infinita come infiniti sono gli dei e infinito il mondo che si ottiene con essa²³¹. Anche qui, è solo passando attraverso l'esperienza sacrificale della rinuncia che *manas* si scopre capace d'infinito e di essere infinita essa stessa. L'equivalente nel pensiero della pratica sacrificale è infatti la capacità della mente di dire *neti...neti*, di astrarre da tutto, di non lasciarsi trattenere da nulla, di trascendere tutto ciò che, pur costituendo l'esperienza quotidiana, si mostra prigioniero della dualità e della finitezza. Mediante la negazione che la libera da ogni limitazione, la mente mostra di essere al di là di tutto ciò che consegna il proprio essere finito alla limitazione che gli proviene da qualcosa d'*altro*. Non essendoci più nulla di contrario che possa limitarla, ma dominando e sormon-

²³⁰ BU, III, 1, 8 (p. 100).

²³¹ BU, III, 1, 9 (p. 100).

tando al proprio interno ogni opposizione, la mente ha schiuso a sé l'accesso alla propria essenza più autentica, che è di essere liberazione dalla finitezza, congenere alla natura infinita di ciò che è divino e degna di potere ottenere un mondo infinito.

Rimane da ultimo l'officiante *udgatār*, a cui spetta di cantare durante il sacrificio gli *stotra*, gli inni di lode secondo la suddivisione già impiegata dallo *hotar* (introduzione, accompagnamento dell'offerta, encomio). Continuando il processo d'interiorizzazione delle diverse fasi del sacrificio le tre parti del canto vengono fatte corrispondere, rispettivamente a *prāṇa*, *apāna* e *vyāna*, i quali, come specificazioni del più ampio significato di *prāṇa*, quale energia vitale che pervade l'intero organismo, significano il respiro, l'espirazione e il «soffio trasversale» che governa la circolazione del sangue. La ragione per cui proprio l'officiante *udgatār* viene messo in relazione a *prāṇa* credo sia da ravvisare nel fatto che a lui spetta in modo specifico il canto, nel quale il respiro viene impiegato secondo modi di continuità che sono marcatamente differenti da qualsiasi altro impiego della voce.

Ma a parte le caratteristiche morfologiche, il canto è una manifestazione così intimamente fusa al sacrificio da dividerne il carattere centrale e qualificante, quello dell'offerta disinteressata e della rinuncia a qualsiasi tornaconto o utilità personale. Il canto, infatti, difficilmente risulta inquadrabile all'interno di un'economia governata dallo scambio e dalla ricerca dell'utile. La capacità di fare musica mediante la voce è qualcosa di assolutamente inutile rispetto alle dinamiche vocali cui si ricorre per appagare i bisogni elementari di sopravvivenza. Chi è oppresso dal bisogno non canta, perché il canto richiede un sia pur minimo spazio di libertà per fare dono di sé. Solo dall'oltrepassamento della sfera del bisogno può sgorgare l'"inutile" superfluità della bellezza del canto che salva. Quando Aśvala chiede che cosa si riesca ad ottenere con le strofe cantate dall'*udgatār*, Yājñavalkya risponde che «con la strofa introduttiva si ottiene la terra, con la strofa che accompagna l'offerta s'ottiene l'atmosfera, con la strofa di encomio s'ottiene il mondo celeste»²³². Questo, lungi dal riaprire l'orizzonte di economia ristretta in cui domina la ricerca dell'utile e del tornaconto, fa della fluidità del canto il simbolo del legame che congiunge insieme, in un unico *continuum*, la terra, l'aria e il mondo celeste, resi ora accessibili nella loro infinitezza dalla libertà del canto.

²³² BU, III, 1, 10 (p. 101).

Capitolo III

La grande disputa

1. Introduzione

Al termine di questo esame preliminare, «tacque il cappellano di corte Aśv-ala»²³³. Il suo tacere ha il senso di avere accertato che Yājñavalkya possiede un sapere idoneo ad aspirare al primato. Ora egli dovrà concretamente conquistarlo confrontandosi con gli altri brahmani, in vista del premio che con tanta sicumera egli aveva preteso per sé fin da principio, anteriormente ad ogni verifica. Resta da chiedersi quanto le brevi formule impiegate da Yājñavalkya siano non solo una serie di nozioni tecnicamente ben padroneggiate, ma entrino a costituire la sostanza della sua vita interiore. La lunghezza del nostro commento, nel tentativo di accennare a quanto complessa e profonda sia la sapienza che si è coagulata nei millenni all'interno di quelle formule, non deve trarre in inganno. L'indugio era necessario per comprendere il contesto dottrinale entro cui si muove la figura di Yājñavalkya, ma ciò non autorizza ancora a ritenere che egli si sia disincagliato da un orizzonte pratico in cui l'ambizione al primato nella conoscenza è interamente asservita all'avidità di conseguire beni terreni e transeunti.

Da questo prologo che, come nell'introduzione sinfonica di un'opera, presenta sia i temi che verranno sviluppati in seguito sia la meta della liberazione finale cui essi mirano, prende l'avvio il lungo cammino di progressiva purificazione morale di Yājñavalkya, intimamente fuso a quello della sua elevazione e sublimazione intellettuale.

2. La gnoseologia di Yājñavalkya

Terminato il dialogo col cappellano di corte, Yājñavalkya si trova ora a dover fronteggiare gli altri brahmani, tutt'altro che inclini a lasciargli partita vinta

²³³ *Ibid.*

relativamente al ricco premio posto in palio da Janaka re di Videha. Per primo si fa avanti Ārtabhāga per interrogare Yājñavalkya su una pluralità di questioni, la prima e più ampia delle quali riguarda le diverse modalità di conoscenza. Ciò offre l'occasione a Yājñavalkya di esporre un breve trattato sul rapporto tra l'atto del soggetto conoscente e ciò che viene conosciuto. Si è soliti rilevare come qui si sia in presenza di una forma molto primitiva di delineare il rapporto conoscitivo tra soggetto e oggetto, nel quale il primato viene assegnato all'oggetto, considerato superiore rispetto ai modi soggettivi di rapportarsi ad esso. E non v'è dubbio che a una prima lettura le cose sembrino stare proprio così. Tuttavia credo valga la pena di sostare presso alcuni caratteri di questa compendiosa gnoseologia che la rendono per diversi rispetti degna di nota.

Innanzitutto sono significativi i vocaboli che vengono impiegati per significare i termini del rapporto conoscitivo. Essi sono *graha* per il soggetto e *atigraha* per l'oggetto che viene percepito. Rispettivamente, *graha* significa "ciò che afferra, ciò che ghermisce, il prenditore"²³⁴, mentre *ati-graha* qualifica l'oggetto percepito come "ultraghermitore, superprenditore". Di qui, Yājñavalkya espone il rapporto che sussiste tra otto "prenditori" e i corrispettivi "superprenditori" secondo uno schema che si ripete sostanzialmente identico. Sia che si tratti dell'olfatto per l'odore, della voce per la parola, della lingua per il gusto, della vista per l'immagine, dell'udito per il suono, della mente per il desiderio, delle mani per l'azione, della pelle per il tatto, sembra evidente che in ciascuno di questi casi il primato viene esercitato dall'oggetto sul soggetto. Può valere per tutti l'esempio dell'olfatto: «In verità, prenditore è l'olfatto, [che a sua volta è] afferrato da quel superprenditore che è l'odore: con l'olfatto infatti si percepiscono gli odori»²³⁵.

Credo, tuttavia, che sia essenziale precisare il modo in cui l'oggetto percepito esercita il suo primato sul soggetto percipiente. Sarebbe riduttivo o addirittura erroneo concepire l'oggetto della percezione come l'elemento attivo che influisce sull'organo di senso e il percipiente come il recettore passivo. Il testo, infatti, ci mette in guardia nei confronti d'interpretazioni di questo tipo. Sia il percipiente sia il percepito sono entrambi dei ghermitori, entrambi, quindi, sono attivi, e la differenza è solo di grado: ciò che è percepito è "*super(ati)*-prenditore" rispetto al semplice essere "prenditore" del percipiente.

Se le cose stanno così, ci troviamo in presenza di una gnoseologia tutt'altro che rozza e ingenua. Essa si discosta, infatti, immediatamente dalle evidenze del senso comune (queste sì effettivamente ingenua), per le quali il soggetto percipiente sarebbe qualcosa di puramente passivo che subisce un'alterazione da parte di uno stimolo esterno. Sottolineare, al contrario, che il soggetto per-

²³⁴ È la medesima radice presente nel tedesco *greifen* (afferrare, prendere).

²³⁵ BU, III, 2, 2 (p. 101).

cipiente è esso stesso attivo, “ghermitore”, significa che lo stimolo esterno è l’occasione non per la sua modificazione o alterazione passiva, ma per il suo attivarsi in vista della realizzazione delle proprie specifiche capacità. Alterazione, in senso proprio, significa che qualcosa viene logorato e distrutto da ciò che subisce, come se l’organo di senso, ad esempio l’olfatto, venisse progressivamente consumato ad ogni successiva annusata, fino ad estinguersi. Sappiamo bene che non è così, perché l’organo di senso resta suscettibile di sempre nuove attivazioni e ciò perché esso è essenzialmente un “ghermitore”: all’occasione dello stimolo, se ne impadronisce (lo “ghermisce”, appunto), elaborandolo. Il testo evidenzia, quindi, da un lato che è necessaria la presenza del sensibile affinché ci sia sensazione (ed è questa *necessità* che fa del sensibile un super-ghermitore), ma dall’altro il soggetto che percepisce non si limita a subire passivamente tale presenza, come accade alla pietra rispetto al sole che la scalda. Lo stimolo esterno è certo l’occasione per l’attivarsi della risposta soggettiva, ma questa, a sua volta, si radica in una capacità di rispondere che è sempre attivamente all’erta, è sempre “ghermitrice” rispetto alle provocazioni che possono raggiungerla dal di fuori: gli impulsi che provengono dall’esterno possono trasformarsi in “stimoli” solo se vengono “ghermiti” da quella sorta di “recettività attiva” che appartiene alla sensibilità soggettiva.

Nella descrizione degli otto “prenditori” e “superprenditori”, fatta da Yājñavalkya, vi sono anche altri aspetti di notevole portata, a seconda delle caratteristiche proprie al gruppo di appartenenza entro cui essi vengono ripartiti. Il primo gruppo comprende i cinque sensi: l’olfatto, la lingua per il gusto, la vista, l’udito e la pelle per il tatto. Il secondo comprende la voce, la mente e le mani per l’azione.

Relativamente ai cinque sensi, è importante notare che i rispettivi “superprenditori” non sono gli oggetti che stanno ‘fuori’, nello spazio esterno rispetto al soggetto. Il testo non parla, ad esempio, di effluvi che provengono dalle cose per l’olfatto, di vibrazioni dell’aria per l’udito o di oggetti che colpiscono la pelle. I “superprenditori” sono invece odori, suoni, contatti e cioè sempre qualcosa che si costituisce nel punto d’incontro tra l’organo percipiente e l’oggetto percepito. Così, ad esempio, il suono non è qualcosa che esiste all’esterno del soggetto percipiente, ma è ciò che si produce quando le vibrazioni trasmesse all’aria da un corpo percosso vengono “ghermite” da quell’“essere-per-la-sonorità” che è l’udito. Il suono è allora il “superprenditore”, perché l’organo dell’udito è in uno stato di ‘dipendenza attiva’ da esso. Di per sé non sono ancora “suono” né le vibrazioni prodotte dal corpo percosso né l’udito non ancora raggiunto da esse, ma soltanto il loro unificarsi in atto può essere detto “suono”. E ciò vale, naturalmente, anche per gli altri sensi: in ciascuno di essi, i “superprenditori” sono *ati-* (*super*), perché sono *oltre-* la divisione in soggetto e oggetto e li “gher-

miscono” entrambi nella propria esistenza in atto. Ne consegue che l’attività del “ghermire”, dell’“afferrare”, genera una più stretta affinità e continuità tra il percipiente e il percetto che non tra il percipiente e il mondo esterno. Non che il mondo esterno sia messo in sottordine; esso è essenziale e indispensabile come innesco del processo percettivo. Ma il processo stesso, una volta avviato, si gioca poi tutto nella relazione tra percipiente e percetto, proprio perché, sia pure con gradi e livelli diversi d’intensità, entrambi godono della comune caratteristica del “ghermire”.

Il secondo gruppo di “prenditori” e “superprenditori”, comprendente la voce, la mente e le mani in vista dell’azione, rinforza, rispetto al primo gruppo, il carattere di relazioni che si sviluppano quasi esclusivamente al livello della soggettività, essendo ridotto al minimo, fino a scomparire, il rapporto a un mondo esterno al soggetto. Come esemplare di questa radicalizzazione della componente soggettiva si può prendere ciò che viene detto della mente, il cui operato viene presentato da una angolatura per più di un aspetto sorprendente. Il testo afferma: «In verità, prenditore è la mente (*manas*), [che a sua volta è] afferrata da quel superprenditore che è il desiderio (*kāma*): con la mente infatti si concepiscono i desideri»²³⁶.

Come è da intendere questo primato del desiderio sulla mente? A noi, avvezzi ai testi della tradizione occidentale, verrebbe naturale riandare al celebre inizio del primo libro della *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini desiderano per natura di sapere», dove il sapere della mente mostra di avere la sua scaturigine e il suo impulso motore in questo “superprenditore” che è il desiderio. Senza il desiderio, il processo di acquisizione di conoscenze non comincia. Ma non basta. Senza lo *sforzo* dell’attenzione, il pensiero non sarebbe in grado di concentrarsi su nulla di determinato. Lo stesso essere coscienti suppone il *bisogno* di essere padroni delle proprie rappresentazioni. Il fatto che il pensiero necessiti del linguaggio per manifestarsi a se stesso e agli altri, mostra il suo intreccio con un *impulso* che urge verso la comunicazione. Ora ‘desiderio’, ‘sforzo’, ‘bisogno’, ‘impulso’ sono tutte manifestazioni, a livelli diversi, del radicarsi del pensiero e della mente in un’energia desiderante che il pensiero sicuramente illumina, ma da cui è “ghermiteo” e all’interno della quale esso opera.

Questo settimo versetto del secondo brāhmaṇa ci dice, quindi, che la mente è innanzitutto e costitutivamente consegnata ai suoi desideri. Prima di conoscere un mondo di oggetti, la mente è aperta sui propri desideri, si conosce in essi e, soprattutto, viene orientata da essi a dirigersi verso gli obiettivi del proprio comprendere. La mente, che già di per sé è “ghermitrice”, ha sopra di sé un’attività desiderante che mira ad essere soddisfatta e dalla quale viene a sua volta “ghermitea”, affinché cooperi in vista di una totalità di appagamento.

La tendenza intellettualistica di assegnare il primato alla mente, la quale in

²³⁶ BU, III, 2, 7 (p. 102).

modo asettico e imperturbato si condurrebbe quale ghermitrice del significato delle cose cui si rapporta, viene capovolta nell'affermazione del dominio che il desiderio (e il mondo emotivo che gli è intimamente connesso) esercita sui modi e sulla direzione che il comprendere assume nell'orientarsi sul mondo. Ciò viene ribadito anche per le altre due modalità soggettive poste a tema in questo secondo gruppo. Relativamente alla voce il testo, infatti, afferma: «In verità, prenditore è la voce (*vāc*) [che a sua volta è] afferrata da quel superprenditore che è il nome (*nāmā*): con la voce infatti si pronunciano i nomi»²³⁷. Qui sembrerebbe ancora più difficile, che non per il desiderio rispetto alla mente, accettare il primato del nome sulla voce. Non è di tutta evidenza proprio il contrario e cioè che è la voce ad articolare il linguaggio e a forgiare i nomi? Eppure proprio il nome, in cui convivono il massimo d'individuazione e il massimo di universalità (il nome "pietra" individua un oggetto particolare – "questa pietra qui" – e nel contempo vale per tutti gli oggetti appartenenti al genere "pietra"), costituisce una sorta di attrattore (di "superghermitore", appunto) in vista del quale la voce organizza ("ghermisce") i suoni che è in grado di articolare. Tutto nella voce è proteso verso la pronuncia del nome secondo un processo di progressiva approssimazione che si può cogliere col massimo di evidenza nella formazione del linguaggio nel bambino. Dai primi vocalizzi alla capacità di discriminare tra vocali e consonanti, alla sensibilità verso l'intonazione, la durata, l'intensità delle sequenze di suoni, tutto è orientato e proteso a foggare la compiutezza espressiva di quel "superghermitore" che è il nome. Il nome è l'attrattore fondamentale, in cui finiscono per convergere affezioni della mente, suoni espressi dalla voce e riferimento agli eventi del mondo.

Altrettanto vale, infine, per le mani rispetto alle azioni: «In verità, prenditori sono le mani, [che a lor volta sono] afferrate da quel superprenditore che è l'azione (*karma*): con le mani infatti si compiono le azioni»²³⁸. L'azione, in cui convergono intelligenza del fine, decisione sui mezzi per conseguirlo e energia esecutiva, costituisce in effetti l'attrattore principale che subordina a sé quello strumento essenziale dell'operare dell'uomo nel mondo che è costituito dalle mani. La subordinazione delle mani all'intelligenza pratica, incarnata nell'azione, richiama da vicino due luoghi famosi del pensiero aristotelico, i quali possono costituire un commento significativo a questo primato del *karma*. Uno è il passo del *De anima*, dove Aristotele definisce la mano come «strumento degli strumenti»²³⁹; l'altro è il passo del *De partibus animalium*, dove Aristotele polemizza con Anassagora sul primato dell'intelligenza pratica rispetto alle mani. Da un lato, è evidente che le mani sono il "prenditore" per eccellenza, perché esse sono ciò in vista di cui qualcosa può acquisire la natura di 'strumento':

²³⁷ BU, III, 2, 3 (p. 101) (traduzione modificata).

²³⁸ BU, III, 2, 8 (p. 102).

²³⁹ ARISTOT., *De an.*, III, 8, 432 a 1-3.

l'aratro, il martello, il telaio diventano 'mezzi' solo perché ci sono le mani che possono adoperarli. Ma, dall'altro lato, le mani non escono dall'orizzonte della strumentalità, anzi sono ciò in cui culmina l'essere 'strumento', in quanto sono ghermite a loro volta dall'azione, il "superprenditore" che conferisce all'insieme gerarchico dei mezzi il suo senso compiuto.

Così ad Anassagora, il quale sosteneva che l'uomo è il più intelligente degli animali perché ha le mani, Aristotele obiettava che è vero il contrario, e cioè che l'uomo ha le mani perché è il più intelligente tra gli animali. E osserva: «il più intelligente dev'essere colui che sa opportunamente servirsi del maggior numero di strumenti; ora la mano sembra costituire non uno ma più strumenti; in un certo senso essa è uno strumento preposto ad altri strumenti. A colui dunque che è in grado d'impadronirsi del maggior numero di tecniche la natura ha dato, con la mano, lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di altri strumenti»²⁴⁰. La mano è quindi in vista del fine (l'azione e il suo risultato) che viene elaborato dall'intelligenza: a nulla meglio della mano si attaglia la qualifica di ghermitrice, ma sovraordinata ad essa è la potenza superghermitrice dell'azione che ne cattura tutta la forza strumentale.

Questo primato dell'azione merita ancora una riflessione sulla persistenza dell'orizzonte del sacrificio anche all'interno di tematiche che gli sono apparentemente estranee. Quando nomina il "compiere l'azione" il testo impiega l'espressione «*karma karoti*»²⁴¹. Intesi nel loro significato generico, *karma* è l'azione e il verbo *karoti* indica il 'fare' in generale. Tuttavia non possiamo trascurare il fatto che il verbo *karoti* viene impiegato anche nel senso specifico di «fare il sacrificio»²⁴² ed è qui che il 'fare' attinge il suo culmine, divenendo esemplare per ogni altro autentico 'fare'. Altrettanto vale per *karma*. Nell'ambito dell'attività sacrificale *karma* è l'azione per eccellenza che entra a costituire il cuore del sacrificio ed è esemplare per ogni altra azione. È infatti *karma* il termine che designa l'atto con cui una parte della vittima viene bruciata.

Non deve stupire, allora, che questo secondo brāhmaṇa termini proprio con un elogio dell'azione. Ma vi giunge attraverso una via che mostra quanto la riflessione sulla morte sia uno dei temi dominanti del pensiero upaniṣadico. La morte è caratterizzata da una fondamentale ambiguità. Da un lato, essa è essenziale al compimento del sacrificio, perché l'uccisione della vittima è la con-

²⁴⁰ ARISTOT., *De part. Anim.*, IV, 10, 687 a 7-23 (trad. it. M. VEGETTI in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. LANZA e M. VEGETTI, 1971, Torino: UTET, p. 710). Gli fa eco Hegel, quando afferma: «la mano dell'uomo, – questo *strumento* degli *strumenti*, è atta a servire a una quantità infinita di esteriorizzazioni della volontà» (G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsgg. E. MOLDENHAUER u. K. M. MICHEL, Bd. 10, 1970, Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, § 411, *Zusatz*, p. 194; G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. BOSIO, 2000, Torino: UTET, p. 248).

²⁴¹ BU, III, 2, 8.

²⁴² J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., pp. 54, 61-62.

dizione perché avvenga la dissipazione liberatrice di quella sua parte che viene bruciata. Dall'altro, essa è presente nell'uomo con tutti i suoi aspetti, anche più ripugnanti, di devastazione e di dissoluzione. Ed è proprio su di essi che si sofferma la seconda parte di questo brāhmaṇa.

Inizialmente, Ārtabhāga vuole sapere da Yājñavalkya qual è la divinità che si ciba della morte e ne ha una risposta apparentemente enigmatica. Yājñavalkya porta l'esempio del fuoco e dell'acqua: il fuoco, come la morte, divora tutto, ma trova nell'acqua ciò che annienta la sua furia distruttiva. Probabilmente, occorre leggere quest'esemplificazione in chiave cosmogonica, nel senso che la risposta di Yājñavalkya sembra riallacciarsi ai grandi miti delle origini, dove l'acqua viene spesso indicata come ciò che esiste nell'antico più antico, precedente qualsiasi creazione e quindi in grado di estendere la sua signoria anche sull'elemento, qual è il fuoco, che diventa poi di gran lunga dominante nella prassi sacrificale²⁴³.

Segue poi un versetto che appare in netto contrasto con quanto viene asserito nel secondo brāhmaṇa del primo adhyāya di questa Upaniṣad. Là si affermava che la morte sprigiona via da sé i *prāṇa* (gloria ed energia) ed essi abbandonano il corpo, dopo di che il corpo si gonfia, pur continuando a esservi presente *manas*, la mente. Qui invece si afferma che i *prāṇa* non abbandonano l'uomo dopo la morte, ma si raccolgono tutti insieme e il corpo cresce e si gonfia²⁴⁴. È difficile sanare l'incongruenza tra le due affermazioni, a meno di non affidarsi a ciò che esse hanno in comune. In entrambe le versioni, infatti, c'è qualcosa che nel corpo continua a essere presente anche quando è abbandonato a se stesso e si gonfia: *manas* nel primo caso e i *prāṇa* raccolti insieme nel secondo. Ora *manas* e *prāṇa* non sono due aspetti estranei l'uno all'altro, tanto che più volte e in più luoghi viene sottolineato ciò che li apparenta. Si è già citato il passo del quinto brāhmaṇa del primo adhyāya, dove si dice che *vāc*, *manas* e *prāṇa* «tutti sono eguali, tutti sono infiniti» ed è quindi guardando alla caratteristica dell'infinità, egualmente presente in essi e destinata al medesimo fine di conquistare «infiniti mondi eterni»²⁴⁵, che può essere attenuato di molto il contrasto tra i due testi.

Segue poi l'indicazione del nome (*nāmā*) come ciò che non abbandona l'uomo anche quando muore. Più che scorgere in ciò il riflesso di una mentalità primitiva che identifica il nome con la cosa (in questo caso, il nome con ciò che permane del defunto, cioè l'anima), credo occorra prestare attenzione alla formula impiegata per definire questa prerogativa del nome. Il testo dice: «Il nome

²⁴³ Senza tuttavia che sia mai messa in ombra l'essenzialità dell'acqua. Anche nel sacrificio, come per la vita individuale, l'acqua e il fuoco svolgono funzioni complementari. Basti pensare alle abluzioni rituali che vengono compiute prima, durante e dopo il sacrificio, così come, più in generale, il significato purificatoria dell'immersione nelle acque dei fiumi sacri.

²⁴⁴ Cfr. BU, III, 2, 11 (p. 102).

²⁴⁵ BU, I, 5, 13 (p. 78).

è infinito, infiniti sono tutti gli dei e con esso il mondo infinito si conquista»²⁴⁶. La formula da un lato conferma quanto ora detto sul carattere accomunante dell'infinità, dall'altro però ripete letteralmente quello che nel brāhmaṇa precedente veniva detto di *manas* («Infinita è la mente, infiniti tutti gli dei. Perciò il mondo infinito s'ottiene con essa»²⁴⁷). Ciò consente di ribadire lo stretto legame tra la mente e il nome, che già si era presentato come il "superghermitore" della mente: il nome è una sorta di universale singolarizzato, in cui la capacità universalizzatrice della mente s'individualizza come nel suo universale concreto.

Infine si approda all'elogio dell'azione, per più di un aspetto sorprendente, con cui si chiude questo Brāhmaṇa. Ārtabhāga chiede a Yājñavalkya dove mai si possa trovare l'uomo una volta che, alla sua morte, «la parola è andata nel fuoco, il respiro nel vento, l'occhio nel sole, la mente nella luna, l'udito nelle regioni celesti, il corpo nella terra, l'anima nello spazio eterico, i peli nelle erbe, i capelli negli alberi, il sangue e lo sperma si sono depositati nelle acque»²⁴⁸. E qui Yājñavalkya, così perentorio e aperto nel dare le precedenti risposte ai suoi interlocutori, prende per mano Ārtabhāga e assieme escono, perché «questo nostro colloquio non è da farsi in pubblico»²⁴⁹. Tuttavia, qualcosa trapela di ciò di cui parlarono e, sorprendentemente, si evince che alla domanda: «dove si trova in realtà l'uomo dopo la morte?», la risposta data da Yājñavalkya dovette essere: «Nelle sue azioni». Infatti il testo dice che «ciò di cui parlarono fu l'azione, e ciò che lodarono fu l'azione: buoni si diventa infatti con le buone azioni, cattivi con le cattive»²⁵⁰. L'uomo, quindi, è le sue azioni. Ciò che di lui permane è, paradossalmente, proprio quello che nell'esistenza quotidiana sembra più labile e sfuggente. A livello empirico, infatti, le azioni si succedono continuamente le une alle altre, sospinte fuori dall'esistenza per opera del tempo-morte. Ma questo modo empirico di manifestarsi è solo l'immagine mobile di qualcosa di più profondo, cui è consegnato il senso globale della vita di ciascun uomo. Raccolte in un unico blocco, l'insieme delle sue azioni disegnano il suo destino di virtù o di dissoluzione.

Vi è dunque una parte della dottrina di Yājñavalkya che è esoterica, inespugnabile in pubblico e sottratta alla pubblicità della disputa agonistica. Si manifesta qui per la prima volta un versante della personalità di Yājñavalkya che non è preda dell'avidità di denaro e di armenti né è dominata dall'ambizione di primeggiare sugli avversari servendosi del proprio sapere. L'atteggiamento che egli assume di fronte alle appassionate e incalzanti domande, poste da Ārtabhāga, è ora di sincera e solidale amicizia. Egli infatti offre la sua mano

²⁴⁶ BU, III, 2, 12 (p. 78).

²⁴⁷ BU, III, 1, 9 (p. 100).

²⁴⁸ BU, III, 2, 13 (p. 102).

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.* (p. 103).

a Ārtabhāga affinché la unisca alla propria e così vincolati dall'intreccio delle mani, simbolo sacro dell'amicizia, si avviano a condividere (e non a disputare pubblicamente) la parte più preziosa del loro dialogo, quella che concerne il destino ultimo dell'uomo.

3. Il Vento come universale concreto

Il terzo brāhmaṇa media il passaggio dai primi due agli ultimi, fondamentali sette brāhmaṇa di questo terzo adhyāya. Di notevole esso contiene ancora una volta un elogio di Vāyu, del Vento. Se in precedenza il Vento, annoverato tra le prime creature di Prajāpati, veniva elogiato per la sua capacità di spirare comunque e sempre, indipendentemente dalle situazioni empiriche, e si sottolineava soprattutto la sua caratteristica di essere sempre in atto («il Vento è la divinità che non mai cessa dalla sua attività»²⁵¹), ora il Vento viene glorificato per essere «contemporaneamente l'essere individuale e l'essere universale»²⁵².

In questo carattere di universalità non astratta, ma concretamente attiva nel Vento, è possibile scorgere una sorta di preludio a quanto verrà sviluppato nei successivi brāhmaṇa. Il grande tema che li attraversa tutti è quello dell'irriducibilità a "oggetto" dell'atto che regge la totalità dell'essere e, in particolare, l'indicazione dei modi della sua intelligibilità. A questo s'intrecciano, come vedremo, la potenza euristica delle forme simboliche della tessitura e la caratterizzazione dei modi in cui ciò che è principio si trova ad essere interno al suo principiato pur senza appartenergli, anzi disimpegnandosi dall'immanenza in vista della trascendenza più rigorosa.

4. L'inoggettività del Principio

È ciò che già traluce nel quarto brāhmaṇa, il quale, pur nella sua brevità, è denso d'implicazioni su una pluralità di piani: logico, epistemologico e metafisico. Apparentemente, Yājñavalkya sembra essere messo in difficoltà dal suo interlocutore, Uṣasta della stirpe di Cakra. Questi gli chiede di parlargli «del Brahman visibile e direttamente percepito», vale a dire dell'Ātman che è interiore a tutte le cose. Alla risposta di Yājñavalkya che tale è il suo Ātman individuale, Uṣasta lo sollecita ulteriormente a mostrargliene la natura. Alla risposta di Yājñavalkya, che si limita a enumerare i vari tipi di *prāṇa* quali manifestazioni di Ātman, giustamente Uṣasta si dichiara insoddisfatto²⁵³. Una semplice enume-

²⁵¹ BU, I, 5, 22 (p. 81).

²⁵² BU, III, 3, 2 (p. 104).

²⁵³ BU, III, 4, 1 (p. 104).

razione che si limiti a indicare dei casi particolari di respirazione non può essere spacciata per una definizione dell'essenza della cosa. Di per sé, l'enumerazione non è molto diversa dalla semplice ostensione del caso singolo. Così quando indico: «Questa è una vacca, questo è un cavallo», nulla so ancora su quale sia l'essenza della vacca e del cavallo.

Credo non sia fuorviante ricordare come qui si presenti una situazione assai simile a quella che comparirà in tanti luoghi dei dialoghi platonici, specie giovanili. Si pensi, ad esempio, al celebre passo del *Menone*, dove alla domanda di Socrate su quale sia l'essenza della virtù, Menone risponde enumerando la virtù dell'uomo, della donna, del bambino, del vecchio ecc., e Socrate ha buon gioco nel ricondurlo alla necessità di definire quell'unica essenza che è presente identicamente nelle sue manifestazioni particolari²⁵⁴. Potremmo estendere quest'insufficienza anche alle definizioni di tipo descrittivo. Ad esempio, se si definisce l'uomo un "animale bipede implume" ci si limita a una collezione di caratteri empirici che è ben lontana dalla pregnanza del definirlo come un "animale che ha il *logos*", dove la diversa proporzione con cui è presente l'intreccio tra animalità e pensiero definisce il destino individuale di ciascun uomo.

Solo che qui non è Menone o un sofista a dare risposte insoddisfacenti, ma Yājñavalkya stesso, il quale, nel rispondere, si gioca qualcosa di più del migliaio di vacche e delle dieci monete d'oro attaccate a ciascuna delle loro corna che Janaka ha promesso a chi avrebbe primeggiato nella conoscenza del Brahman. Allora perché questa deficienza che costringe Uṣasta, insoddisfatto, a riproporre invariate le domande iniziali? Come ora vedremo, la seconda risposta data da Yājñavalkya è radicalmente diversa dalla prima; si potrebbe dire che, con un repentino mutamento di prospettiva, egli passa da quello che può essere inteso come il Brahman *saguṇa* (il Brahman visibile ed esprimibile) al Brahman *nirguṇa* (il Brahman supremo che si sottrae ad ogni qualificazione) o con più aderenza al testo, dal piano che identifica Brahman-Ātman con le articolazioni empiriche del respiro, al piano apofatico, nel quale Yājñavalkya mostra l'inoggettività del Principio che sta all'origine di tutto e quindi anche delle nostre attività percettive e conoscitive. È naturale chiedersi come mai Yājñavalkya non abbia dato subito la risposta corretta. Probabilmente, egli ha voluto costringere sia se stesso sia Uṣasta a riconoscere l'impossibilità di poter incontrare il supremo Brahman-Ātman sul piano dell'esperienza ordinaria e rendere così ancora più radicale lo stacco segnato dal passaggio alla *via negationis*.

La seconda risposta data da Yājñavalkya retroagisce, infatti, sia sulle domande di Uṣasta sia sulle insufficienti risposte iniziali date da Yājñavalkya stesso. In tal modo viene alla luce come al di sotto dell'apparente identità letterale di

²⁵⁴ PLATO, *Meno*, 71 e 1 e sgg.

alcune formulazioni sia contenuta una ricchezza inattesa di possibili significati. Ciò che Yājñavalkya ora compie è una sorta di torsione del *focus* dell'attenzione del pensiero dal *fatto* all'*atto*, da ciò che può essere oggettivato a ciò che si sottrae ad ogni possibile oggettivazione, da ciò che può venire aggirato e circoscritto dalla nostra esperienza percettiva e conoscitiva e ciò che sfugge, inaggirabile, alle spalle dei processi di apertura del soggetto sul mondo.

È una dinamica del pensiero che è già affiorata altre volte in quest'antica Upaniṣad²⁵⁵, solo che ora essa funge da fondamentale pietra di costruzione su cui potranno concrescere e stabilizzarsi le conquiste di pensiero operate da Yājñavalkya nei brāhmaṇa successivi. Qui preme a Yājñavalkya condurre Uṣasta alla consapevolezza che quanto d'indeterminato era contenuto nella formulazione delle sue domande, si presta a due risposte diametralmente opposte: l'una ricorre all'ostensione empirica di qualcosa di dato, l'altra induce alla presa di coscienza che dietro ad ogni dato sta la condizione del suo presentarsi e questa condizione non potrà mai manifestarsi in nessuna delle forme di datità che essa rende possibili. L'*origine* dell'atto del vedere o dell'udire, del pensare o del conoscere qualcosa non è a sua volta "qualcosa" che possa essere oggetto di un atto di visione o di ascolto, di pensiero o di conoscenza. L'origine, l'Ātman interno a me come ad ogni altra cosa, rimane inaggirabile dagli atti della percezione, della conoscenza e del pensare che sono impegnati con "oggetti", all'interno di un'esperienza dualistica.

Nella sua dimostrazione ostensiva dell'inoggettivabilità di Ātman-Brahman, Yājñavalkya sostiene che non è possibile vedere la causa del vedere come se fosse una 'cosa' vista né udire la causa dell'ascolto come se fosse un suono né pensare la causa del pensiero alla stregua di un pensato o la causa del conoscere come se fosse un conosciuto («Tu non puoi vedere chi è causa della vista, non puoi ascoltare chi è causa dell'ascolto, non puoi pensare chi è causa del pensiero, non puoi conoscere chi è causa del conoscere»²⁵⁶). Ed è proprio depurando le mie domande da queste pretese di possesso 'oggettuale' dell'origine degli atti di percezione e di conoscenza che allora posso approssimarmi al modo in cui Ātman è presente in me così come in ogni altra cosa. E il guadagno di ciò non è da poco. Solo accedendo alla consapevolezza della trascendenza in atto di Ātman rispetto ad ogni sua oggettivazione posso finalmente scorgere e tenere ben separato da esso ciò che è perituro e fonte di dolore²⁵⁷.

Non si può non avvertire fin d'ora la distanza che comincia a frapporsi tra l'avidità di beni transeunti, manifestata all'inizio da Yājñavalkya, e l'emergere della consapevolezza di quanto il Sé autentico di ciascuno (Ātman) sia lontano

²⁵⁵ Cfr. BU, I, 4; II, 1 e, più oltre, i celeberrimi 1 e 2 brāhmaṇa del quinto adhyāya.

²⁵⁶ BU, III, 4, 2 (p. 105).

²⁵⁷ *Ibid.*

e sete, a dolore, a errore, a vecchiezza, a morte»²⁵⁹. Tutti questi mali, infatti, sono connessi a quel tipo di felicità labile e transeunte che dipende dall'appagamento del desiderio di figli, di ricchezza, di beni mondani. Il brahmano che ha inteso l'autentica natura di Ātman, abbandona tutto questo e trasforma la propria vita in quella «errabonda del monaco mendicante»²⁶⁰.

Questa *metanoia* non è immediata e totale, ma passa attraverso dei gradi e culmina in un vertice di pensiero rispetto al quale è ben difficile concepire che possa sussistere qualcosa di ancora più alto. Innanzitutto il brahmano comprende che deve abbandonare ogni contenuto dottrinale e se questo lo approssima allo stato d'ignoranza caratteristico del bambino, deve trovare la forza di trascendere anche questa nescienza. In questo modo egli diventa un *muni*, l'asceta silenzioso, nel quale il silenzio non è un atto immediato, ma è il risultato di una duplice rinuncia, non solo all'ignoranza, ma anche alla sapienza prima posseduta. Ma non basta. Egli diventerà un vero brahmano solo quando riuscirà a trascendere sia ciò che non è silenzio sia il silenzio stesso.

Per intendere la radicalità di queste affermazioni è sufficiente riandare col pensiero a tante posizioni espresse dal pensiero occidentale, le quali solitamente vengono ricondotte alla loro matrice neoplatonica, a sua volta debitrice in gran parte di una lettura in chiave teologica delle ipotesi sull'Uno del *Parmenide* di Platone. Quando Platone, alla fine della discussione della prima ipotesi sull'Uno ("se l'Uno è Uno"), mostra che dell'Uno è impossibile sia affermare sia negare alcunché, in Plotino, ma ancora più esplicitamente in Proclo, troviamo che ciò comporta l'estinguersi nel silenzio di ogni tentativo di oggettivare l'Uno²⁶¹. E questo, in fondo, è il punto estremo cui si è spinta nei secoli la speculazione occidentale, fino alla celeberrima settima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein ("su ciò di cui non si può parlare si deve tacere") o alla *sigetica* cui Heidegger si affida nella parte conclusiva dei *Beiträge zur Philosophie*. Ma in tutti questi casi, testimoniati dalla tradizione occidentale, potremmo dire, con un ossimoro, che l'ultima parola spetta al silenzio, il quale rimane un modo d'essere del 'dire' quale suo estremo negativo, così come la quiete appartiene all'ambito del movimento quale suo caso limite.

In questo quinto brāhmaṇa ci si spinge, invece, ancora più in là, perché il silenzio non è l'ultimo, ma il penultimo passo di un cammino, in cui la sfera del 'dire', inclusiva anche del 'silenzio', viene radicalmente trascesa ed è solo in virtù di questo ultimo, radicale oltrepasamento che il testo può concludere che «al di fuori di esso non c'è che dolore»²⁶². Il vero brahmano, l'autentico cono-

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Su ciò rinvio al mio *Le avventure del non*, cit., pp. 190-193.

²⁶² *Ibid.*

scitore di Brahman, sta quindi al di là non solo di sapienza e ignoranza (estremi contrari del genere “conoscere”), ma anche di ciò che non è silenzio e di ciò che è silenzio, (estremi contrari del genere “dire”), ed è solo liberandosi da queste forme di opposizione e dalla molteplicità che esse generano che potrà sperare di scrollarsi di dosso il giogo del dolore.

Ma come riuscirà ad ottenere ciò? La risposta non è priva di elusività: «Diventerà tale in virtù di quello stesso [principio] dal quale deriva»²⁶³. Proviamo a risolvere l'indeterminatezza in una direzione definita: il testo potrebbe voler dire che l'iniziativa del trascendimento delle coppie di opposti, e soprattutto di quella conclusiva silenzio-non silenzio, non è opera del rinunciante, ma di qualcosa da cui egli dipende integralmente. Ciò verrebbe a significare che il rinunciare, per essere autenticamente tale, dovrebbe svuotarsi anche della parvenza che la rinuncia possa essere un'iniziativa che parte dal rinunciante: c'è invece qualcosa d'Altro che rinuncia in lui e attraverso di lui.

In altre parole, chi diventa *muni*, l'asceta silenzioso che percorre fino in fondo la via della rinuncia²⁶⁴, deve togliere di mezzo e annientare ogni pretesa che il suo volere possa avere una qualche consistenza e un qualche valore *per se stesso*. Se il trascendimento di silenzio e non-silenzio fosse opera del rinunciante, egli sarebbe ancora troppo ricco della pretesa baldanzosa di compiere lui, con le sue sole forze, l'atto di rinuncia. Ma in questo modo lo svuotamento di sé sarebbe solo parziale e la vera, completa rinuncia, riconosciuta come necessaria per arrivare a conoscere Brahman, risulterebbe impossibile. La conoscenza di Brahman, imparagonabile a qualunque altro modo di conoscere, richiede un capovolgimento della prospettiva ordinaria, perché non si tratta tanto di un *mio* conoscere Brahman, ma di un *conoscersi* di Brahman in me. E questo non può accadere finché fra me e Brahman si frappone l'ostacolo rappresentato dalla presunzione dell'io, sia pure ridotta a quel minimo che è il *volere* rinunciare. Fin che il rinunciante presume di avere l'iniziativa dell'atto di rinuncia, la rinuncia non può essere totale, perché la presunzione del *volere* soggettivo gli rimane appiccicata addosso proprio a causa dell'atto con cui vorrebbe trascenderla.

Colui che “così sa” è allora unicamente un cuore spezzato, perché prigioniero della contraddizione di non poter fare ciò che sa essere necessario fare. Ma, paradossalmente, è solo attraverso il varco aperto dal cuore spezzato che Brahman può entrare in lui: il radicale svuotamento di sé per far posto a Brahman si produce solo urtando contro la “necessità impraticabile” che paralizza l'intero essere dell'uomo. Qui egli è abbandonato da tutto, anche da se stesso, e questo abbandono è integralmente “sacrificio”, che ripete in lui l'originario sacrificio di Prajapati. Il processo d'interiorizzazione del sacrificio perviene così al suo

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Da *muni* derivano μύω, μυστικός. Cfr. G.G. FILIPPI, *Discesa agli Inferi*, cit., pp. 31-32.

culmine e solo qui può schiudersi a chi “così sa” la liberazione che lo identifica a Brahman, il quale non trova più nessun ostacolo per operare in lui e attraverso di lui.

Si può qui misurare quanto lo svuotamento da ogni desiderio (a partire da quello di ricchezza) stia conducendo Yājñavalkya sempre più lontano dalla protervia dell’atteggiamento manifestato all’inizio. Si potrebbe dire che, una volta spalancata la porta che fa intravedere il sottrarsi dell’Origine al presunto strapotere della soggettività, il pensiero della rinuncia comincia a dominare in Yājñavalkya e, verrebbe da aggiungere, suo malgrado, perché questo pensiero ha la forza incontrastabile di un principio radicato, sì, nella sua interiorità più profonda, ma che al tempo stesso è una sorta di estraneità interiore²⁶⁵. Egli infatti non la domina, ma è dominato e sospinto da essa (non senza riluttanza da parte sua), al fine di adeguarvi il proprio stile di vita.

6. Gārgī e i limiti del domandare

Gārgī è splendida figura femminile, la quale, con i suoi due interventi (nel sesto e ottavo brāhmaṇa), è sicuramente la personalità di primo piano nello scontro agonistico di Yājñavalkya con i brahmani²⁶⁶. È Gārgī a reintrodurre nel grande affresco cosmologico e teologico, che via via prende forma, l’importante metafora della tessitura che fin dagli inni del Ṛgveda aveva svolto una funzione essenziale. Attraverso una progressione che dagli elementi naturalistici (acqua, vento, spazi celesti e astri) s’innalza fino al Pantheon delle divinità indoarie, Gārgī vuole risalire al principio che garantisce all’intero universo la sua connessione unitaria. Infatti, ciò che ad un determinato livello di realtà si presenta come l’ordito che fa da sostegno alla trama, diventa a sua volta trama che ha bisogno di intrecciarsi su un ordito posto al un livello più alto: così il mondo è intessuto sull’acqua e l’acqua sul vento e il vento sugli spazi dell’atmosfera e così di seguito in una progressione che attraversa il mondo degli dei e giunge fino alle soglie di Brahman. E qui Gārgī osa domandare su che cosa sono intessuti i mondi di Brahman. Ma Yājñavalkya l’arresta con una fermezza non priva di una minaccia angosciante: «O Gārgī, non fare troppe domande, che la testa non ti scoppi. Tu fai domande su una divinità al di là della quale non possono più

²⁶⁵ Riprendo questa espressione da A. Rigobello che l’ha formulata in dialogo con P. Ricoeur: «L’estraneità interiore è una presenza che non coincide con l’orizzonte del soggetto e tuttavia ci fonda ed insieme ci supera. Questa differenza interiore non è un’illusoria connotazione psichica, ma un dato ontologico» (cfr. A. RIGOBELLO, *L’estraneità interiore*, 2001, Roma: Studium, p. 153).

²⁶⁶ Cfr. E. B. FINDLEY, *Gārgī at the King’s Court: Women and Philosophic Innovation in Ancient India*, in Y. Y. HADDAD e E. B. FINDLEY (a cura di), *Women, Religion and Social Change*, 1985, Albany, NY: State University of New York Press.

farsi domande. Gārgī, non fare altre domande»²⁶⁷. E Gārgī finalmente si tacque.

Nonostante la sua brevità, che lo accomuna ai tre brāhmaṇa che lo hanno preceduto, anche questo sesto brāhmaṇa presenta degli elementi di assoluto rilievo. Innanzitutto, la metafora della tessitura è un'immagine potente per significare come tutto sia intrecciato con tutto, in un rapporto di reciproca dipendenza che non esclude, ma anzi esige e configura una progressione gerarchica che conduce fino al Brahman supremo. A ben vedere, ciò è reso possibile dal modo in cui, fin dalle origini, la tradizione indoaria ha associato la metafora della tessitura al sacrificio. A questo proposito, mi sia permessa una digressione che potrà apparire ridondante e che tuttavia credo sia necessaria per intendere quale entroterra dottrinale stia alle spalle del riferimento così pregnante di Gārgī alla tessitura.

6.1. Il sacrificio e la tessitura

Commentando una presunta etimologia della parola «sacrificio», presente nei Brāhmaṇa, S. Lévi afferma: «Il carattere essenziale del sacrificio è la sua continuità: non si *fa* il sacrificio, lo si *estende* come si tende la trama di una stoffa»²⁶⁸. In effetti, il testo sacro mette l'accento sulla realtà dinamica del sacrificio, in cui la morte e la rigenerazione si succedono secondo un moto continuo che non deve essere interrotto: «Perché il nome *yajña* [sacrificio]? Invero lo si uccide quando si fa la spremitura [del *soma*]; quando lo si esegue, allora lo si genera; nasce estendendosi; nasce in movimento (*yañ-ja*); di qui il suo nome; *yañ-ja* è la stessa cosa di *yajña*»²⁶⁹. Il movimento dell'estendersi richiama l'immagine più intensa con cui viene raffigurato il sacrificio, quella del telaio e della tessitura: «[somiglia] il sacrificio a un telaio coi fili tesi da questo e dall'altro lato, composto di innumerevoli rituali. Guarda ora i Padri che tessono la stoffa; seduti sul telaio dispiegato. "In lungo, di traverso!" gridano. Guarda ora un Uomo che dipana e dispone il filo, un Uomo che lo dipana fino alla volta del cielo. Qui sono i paletti; sono legati al luogo di culto. Gli inni Sāman²⁷⁰ sono usati come navette per tessere»²⁷¹.

Non è d'immediata evidenza l'analogia tra il sacrificio e l'arte del tessere; anche se, in realtà, questa equivalenza, colta nel suo significato strutturale, è di straordinaria efficacia per intendere che cosa evolve e che cosa rimane come

²⁶⁷ BU, III, 6, 1 (p. 106).

²⁶⁸ S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 105.

²⁶⁹ Śatapatha-Brāhmaṇa, III, 9, 4, 23 (trad. S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 105).

²⁷⁰ Canti e melodie presenti nel *Sāma-veda*.

²⁷¹ RV X, 130, 1-2 (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 477)

nucleo permanente e costitutivo del sacrificio nel suo percorso storico²⁷². Il ricorso all'esempio della tessitura è frequente nelle tradizioni più antiche e più diverse. In effetti, tra le attività fabbricatrici dell'uomo, essa è quella forse più ricca di valore simbolico e di suggestioni, sia per quanto riguarda i suoi prodotti sia per il modo della loro produzione. Tesi a soddisfare il bisogno umano di coprirsi, i prodotti della tessitura presentano una diversificazione e ricchezza di manufatti imparagonabili all'uso delle pellicce animali per il medesimo scopo. Con la tessitura l'uomo impara non solo a coprirsi nei modi più idonei ai suoi bisogni, ma arriva anche a rappresentare nei tessuti forme di ordinamento e a narrare in essi storie con una diversificazione praticamente illimitata di modalità espressive. Per questo nella tradizione dei *Veda* ciò che la tessitura produce è ogni volta una struttura d'ordine che simboleggia i rapporti armonici e l'ordine cosmico dinamico (*ṛta*), che dovrebbero costituire il frutto permanente dell'attività sacrificale.

Ma le equivalenze si fanno ancora più intense e, sotto certi riguardi, più difficili da esplicitare, quando si esamina il modo di produrre proprio dell'arte del tessere. Anche sotto questo riguardo il suo valore simbolico è straordinario. Basti pensare ai costituenti elementari della tessitura: da un lato vi è la trama, cioè l'insieme di fili, particolarmente morbidi e gonfi, che vengono disposti normalmente rispetto all'ordito, costituito, invece, da fili saldi e rigidi, tesi orizzontalmente sul telaio e destinati a determinare la larghezza o l'altezza di un tessuto. Vi è poi la navetta che viene interposta tra i fili dell'ordito, per consentire alla spola di far passare e trattenere fra essi la trama, con un continuo movimento di va e vieni. L'analogia più immediata ed evidente è con l'attività del pensiero: il tessere, come il pensare, è essenzialmente un comporre in unità elementi complementari che diventano significativi solo nel loro intreccio. Anche il pensiero, infatti, connette fra loro e compone in armonia caratteristiche diverse e contrastanti, sia rispetto ai propri elementi costitutivi sia rispetto alle dinamiche connettive. Non vi sarebbe pensiero senza l'unità inscindibile di attività intuitiva e discorsiva, di capacità di cogliere l'individuale e di universalizzare, così come avviene nel tessere, combinando insieme le funzioni complementari della trama e dell'ordito. Altrettanto, dal punto di vista dinamico, il pensiero vive dell'incessante movimento di analisi e sintesi, di scindere per unificare, che è analogo all'interporsi della navetta per consentire l'andirivieni della spola.

Non meno potente è l'analogia che gli antichi veggenti dei *Veda* hanno col-

²⁷² È opportuno ricordare come anche il vocabolo sanscrito *tantra*, derivato dalla radice verbale *tan*, significa «letteralmente “telaio” ovvero, col suffisso *-tra* denotante strumentalità, uno “strumento per tendere”» (cfr. A. RIGOPOULOS, *Guru*, cit., p. 153). Significativo è anche che «il verbo *tenoti*, “stendere, tessere”, si adopera di frequente nel senso di eseguire, “istituire”, sacrificare» (J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 103, n. 5).

to tra il tessere e il sacrificio: anche nel sacrificio vengono composti in unità elementi contrastanti. Fin dall'originaria lotta per la vita e per la morte che impronta il sacrificio archetipico del dio, il sacrificio ha sempre riunito in sé armonia e conflitto, alleanza e competizione. Questa unità di caratteri contrastanti è presente in forma emblematica nel costituente fondamentale del sacrificio, il fuoco. Esso dà calore e insieme distrugge, cuoce rendendo commestibile, ma anche carbonizza la parte della vittima che non viene consumata. In ogni caso, sia pure dominato e prodotto dall'uomo, il fuoco riverbera sul sacrificio la propria natura ancipite. C'è «fuoco addomesticato e fuoco selvatico, integrazione e dispersione, manifestazione e scomparsa, permanenza e intermitenza, stabilità e mobilità» e il rituale sacrificale mira proprio a «controllare la pericolosa inaffidabilità del fuoco sottomettendolo a un ordine assoluto»²⁷³. Si potrebbe continuare a evidenziare le equivalenze tra l'attività sacrificale e l'arte del tessere, ma preferisco affrontare il punto di esse che si presenta come il più difficile e oscuro.

Come si è visto, il tratto indispensabile, perché si possa parlare di sacrificio, è costituito dal momento in cui parte della vittima non viene mangiata, ma viene distrutta dal fuoco: in questa rinuncia si concentra il *sacra facere*, la dimensione sacrale che schiude all'uomo, a partire dal cuore del sacrificio, una dimensione di tutt'altra natura rispetto a quella rappresentata dal mondo dei bisogni. Ora di tutto questo sembra impossibile potere trovare un corrispettivo nel processo della tessitura. Dove, infatti, sarebbe reperibile nell'attività tessile qualcosa di analogo a un atto di rinuncia e di abbandono, con funzione non marginale, ma definitoria dell'essenza stessa di tale attività? Ma se manca l'analogo su questo punto, è la funzione esemplare della tessitura che viene meno. L'arte del tessere, infatti, consentirebbe d'istituire una serie di equivalenze che sono sicuramente importanti, ma che in definitiva apparirebbero essere di contorno, in quanto non toccherebbero il punto qualificante del sacrificio. Per quanto significative esse possano essere, se mancano il bersaglio di raffigurare la "rinuncia", diventa difficile comprendere l'enfasi con cui viene sottolineata la somiglianza tra l'arte del tessere e l'attività sacrificale.

6.2. L'insegnamento di Platone

Credo che per portare luce su questo punto delicato e decisivo un aiuto possa venire dall'autore della tradizione filosofica occidentale che ha assegnato all'arte della tessitura un valore paradigmatico fondamentale. Le riflessioni che Platone svolge sulla tessitura nel *Politico*, anche se sono finalizzate a chiarire

²⁷³ J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 183.

l'arte del buon governo (e sono estranee, quindi, all'attività sacrificale) sono, a mio avviso, preziose per intendere perché gli antichi maestri della tradizione vedica non pensavano certo di trascurare o mettere in ombra l'aspetto essenziale della "rinuncia" quando assimilavano il sacrificio al tessere.

Nel *Politico* Platone mette la tessitura al centro della trattazione del sapere politico che presiede al governo di una comunità, e ciò avviene in due momenti successivi, entrambi cruciali per le sorti del dialogo. Nel primo momento, di fronte alle difficoltà di definire correttamente l'uomo politico, Platone propone di ricorrere a un modello che presenti, in forma semplice e accessibile, la medesima struttura e i medesimi elementi costitutivi dell'attività politica. La scelta del modello cade sulla tessitura, della quale Platone mette in luce le caratteristiche fondamentali così come si presentano nella tessitura della lana, dopo averla accuratamente distinta dalle arti preparatorie e accessorie. Relativamente al modo di produrre, Platone vede all'opera nell'arte del tessere le «due grandi tecniche che hanno a che fare con tutte le cose: la tecnica del combinare e la tecnica del separare»²⁷⁴. L'attività sintetica e l'attività divisiva, presenti «in tutte le cose», acquistano particolare rilievo ed evidenza proprio in relazione ai due elementi che sono costitutivi della tessitura: l'ordito e la trama nel loro reciproco intreccio. Platone pone l'accento soprattutto su ciò che li differenzia, dal momento che il genere comune di appartenenza (sia la trama sia l'ordito sono "fili") si specifica in ciascuno con caratteristiche opposte. Il filo che «viene torto col fuso ed è diventato solido, questo filo chiamalo ordito [...] Quei fili che invece ricevono una torcitura leggera e che nell'intreccio con l'ordito mantengono la morbidezza in misura proporzionale però all'aggressione della ripulitura, questi filati chiamiamoli trama». La tecnica del tessere è quindi «la tecnica di intrecciare trama e ordito»²⁷⁵, dove l'intrecciare unifica in sé le due tecniche che sono sovraordinate a tutte le cose, il separare e il combinare. Per poter intrecciare la trama all'ordito occorre, infatti, prima allargare i fili dell'ordito per permettere al filo della trama di passare fra di essi, alternativamente e da parti opposte, mentre bisogna poi rilasciare i fili dell'ordito, affinché essi si rinserrino sul filo della trama, dando compattezza al tessuto.

Le caratteristiche del tessere, che Platone ha qui posto in evidenza, risultano decisive nel secondo momento, quando, giunto alla stretta finale del dialogo, Platone deve mostrare in concreto come l'arte del tessere svolga appieno la propria funzione paradigmatica rispetto all'arte politica di chi è chiamato a reggere una comunità. La capacità politica è quella che «si prende cura del complesso

²⁷⁴ PLATO, *Politicus*, 282 b 6-7 (*Politico*, trad. e introd. P. ACCATTINO, 1977, Bari: Editori Laterza, p. 75).

²⁷⁵ *Ivi*, 283 b 1-2 (*ivi*, p. 77).

delle faccende della città e tesse insieme tutte le cose nel modo più corretto»²⁷⁶; «bisogna allora dire di che tipo sia l'opera di intreccio di cui è capace il re e, intrecciando in quale modo, quale tipo di tessuto ci consegnì»²⁷⁷. Guardando ai caratteri fondamentali di quanti costituiscono una comunità, Platone propone di raggrupparli in due grandi tipologie, a seconda che a prevalere sia la caratteristica della temperanza o quella del coraggio. Così come ordito e trama appartengono al genere comune di essere "fili" e tuttavia si specificano l'uno con caratteristiche opposte a quelle dell'altra, altrettanto coraggio e temperanza, pur appartenendo al genere comune della virtù, si collocano poi in due specie con caratteristiche opposte fra loro.

Se si guarda «all'indirizzo complessivo della vita», si può constatare come gli individui temperanti siano spiccatamente regolati ed equilibrati e mirino a difendere in tutti i modi la tranquillità della propria vita, assieme alla possibilità di condurre i propri affari privati. Questo, che potremmo chiamare "egoismo della tranquillità", vien fatto valere non solo nella ristretta cerchia familiare o relativamente al ceto sociale di appartenenza, ma anche nei rapporti fra stati, con i quali si cerca ad ogni costo una convivenza pacifica. Se i temperanti costituiscono la classe dominante, a poco a poco la città scivola verso la propria rovina, perché essi non si accorgono che in questo modo finiscono per lasciare la città in balia dei propri aggressori esterni: «di qui nel volgere di pochi anni essi stessi, i loro figli e tutta la città spesso da liberi che erano sono diventati schiavi senza essersene accorti»²⁷⁸. Il medesimo esito si ha anche muovendo dal punto di partenza opposto, quello di coloro che inclinano verso il coraggio. Per il desiderio via via sempre più smodato di combattere, essi spingono continuamente le loro città in qualche guerra e in questo modo «le hanno rese nemiche a parecchia gente potente e quindi o hanno distrutto completamente le loro patrie oppure le hanno ridotte in condizione di schiavitù e di soggezione ai nemici»²⁷⁹.

Esasperando univocamente le proprie caratteristiche di base, i temperanti finiscono per essere vili e fiacchi e i coraggiosi violenti e folli ed è qui che s'innesta l'arte regale della tessitura, grazie all'equivalenza che è possibile porre, da un lato, tra i temperanti e la funzione della trama e, dall'altro, tra i coraggiosi e la funzione dell'ordito: «la scienza regale – ritenendo che il solido carattere di quelle nature che convergono piuttosto verso il coraggio sia costituito come l'ordito, mentre quelle che convergono verso la regulatezza facciano uso, per restare nel paragone, del gonfio e morbido filo della trama, nature che vanno in direzione di cose reciprocamente opposte – tenta di legarle insieme e di in-

²⁷⁶ *Ivi*, 305 e 3-6 (*ivi*, p. 143).

²⁷⁷ *Ivi*, 306 1-3 (*ibid.*).

²⁷⁸ *Ivi*, 307 e 1-308 2 (*ivi*, p. 149).

²⁷⁹ *Ivi*, 308 4-9 (*ibid.*).

trecciarle»²⁸⁰. Ora il successo dell'arte regale della tessitura (ed è questo il punto essenziale che ci riconduce al significato *sacrificale* del tessere presente nell'inno *Veda*) è legato alla capacità dell'ordito e della trama, dei coraggiosi e dei temperanti, di rinunciare all'esasperazione unilaterale delle proprie caratteristiche per trovare il punto d'intreccio e di fusione. La rigidità dei coraggiosi deve ammansirsi e rinunciare alla propria durezza per aprirsi verso gli altri, come fa l'ordito per lasciare passare la trama. Altrettanto la "morbidezza" dei temperanti, se non vuole accollarsi «la vergognosa reputazione di stupidità», deve rinunciare alla privatezza, in cui la rinchiuderebbe l'egoismo della tranquillità, per potersi intrecciare alla saldezza dell'ordito dei coraggiosi²⁸¹.

Come si è ricordato sopra, ciò che rendeva arduo condurre fino in fondo l'equivalenza tra l'azione del tessere e il sacrificio, così come emerge, ad esempio, in Rgveda, X, 130, è la difficoltà di reperire nel processo della tessitura un momento che abbia altrettanta forza decisiva e qualificante quanto l'atto della rinuncia pura e semplice, irriducibile al dono, presente nel momento centrale dell'attività sacrificale. Spero che la lunga digressione all'interno del *Politico* risulti giustificata, perché ora, forse, con l'aiuto di Platone riusciamo a intendere perché il momento del "rinunciare" sia indispensabile e al tempo stesso centrale anche nell'atto del tessere.

Perché vi sia tessitura, infatti, occorre che la navetta, interponendosi tra i fili dell'ordito, forzi questi a rinunciare alla propria rigidità per consentire il passaggio della spola che trae con sé la trama; altrettanto la trama deve rinunciare alla gonfia morbidezza del proprio filo e assoggettarsi alla rigida disciplina dell'ordito. Solo dalla rinuncia a questa doppia unilateralità può sorgere il tessuto, così come dal momento centrale della rinuncia può sorgere, dall'interno del sacrificio, l'ordine del mondo. In definitiva, sia il tessere sia il sacrificare hanno come momento costitutivo e definitorio della loro essenza un atto di rinuncia ed è in quest'atto di rinuncia che trovano la loro unità l'armonia e la competizione, l'alleanza e il conflitto che s'installano nel cuore della prassi sacrificale. L'abbandono e la perdita, che si consumano nella rinuncia, risultano pregni di una negatività non difettiva, ma costruttiva, perché schiudono all'uomo un orizzonte, ulteriore rispetto al mondo dei bisogni, che gli permette di costruire l'ordine del mondo a partire dalla libertà.

Forse è a questo che accennano i Padri, nominati alla fine della prima strofa dell'inno che equipara il sacrificio al tessere. Essi, che tessono la stoffa seduti sul telaio dispiegato, gridano: «In lungo, di traverso!»²⁸² e questo loro grido è rivolto all'ordito («in lungo!») e alla trama («di traverso!»), un grido che può

²⁸⁰ *Ivi*, 309 b 2-7 (*ivi*, p. 153).

²⁸¹ Cfr. *ivi*, 309 d 10-e 8 (*ivi*, pp. 153-154).

²⁸² RV, X, 130, 1 (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 477).

essere inteso come il comando ad eseguire i movimenti essenziali, grazie ai quali ordito e trama sono indotti a rinunciare alle rispettive unilateralità e, mettendo reciprocamente a disposizione le proprie caratteristiche contrastanti, si fanno docili all'intreccio dal quale scaturisce il tessuto dell'universo. Quando l'inno afferma che l'Uomo originario dipana il filo fino alla volta del cielo per creare poi l'ordito, legandolo ai paletti che sono nel luogo del sacrificio, e che «gli inni Sāman sono usati come navette per tessere»²⁸³, allora si è compiuta la piena assimilazione della tessitura all'attività sacrificale. E poiché da quest'attività dipende l'esistenza di tutto ciò che è, essa dev'essere assolutamente salvaguardata nella sua continuità: «Bisogna impedire che il sacrificio si disfi. Come nella vita di ogni giorno si fanno dei nodi alle due estremità di una corda per impedirle di disfarsi, così si fanno dei nodi alle estremità del sacrificio per impedirgli di disfarsi»²⁸⁴. È quindi grazie all'opera incessante dei tessitori, i quali compiono i sacrifici ancestrali avendo gli inni come navette e i fili come rituali, che l'ordine del mondo continua a prodursi in modo «continuo e ininterrotto»²⁸⁵.

Ritornando dopo questa lunga deviazione all'episodio di cui è protagonista Gārgī, credo che un ulteriore elemento di assoluto rilievo presente nel suo comportamento sia l'onnipervasività del domandare. È questa una leva possente con cui la mente schiude a sé sempre nuovi mondi, in un processo che sembra non conoscere limitazioni, mentre proprio qui, nella discussione con Yājñavalkya, il domandare subisce in realtà una decisiva battuta d'arresto. La progressione di continui rinvii da una trama ad un ordito, proposta da Gārgī non procede all'infinito: c'è un termine ultimo e intrascendibile davanti al quale anche il domandare deve lasciare posto al silenzio. Quando Yājñavalkya ammonisce Gārgī a non fare troppe domande, «che la testa non ti scoppi», non impiega una metafora, ma indica un pericolo assolutamente reale che incombe su chi (detto alla greca) incorre nel peccato di *hybris*. È quello di cui viene minacciato Yājñavalkya stesso nel brāhmaṇa successivo²⁸⁶ e che nel nono e ultimo brāhmaṇa accadrà realmente e drammaticamente a Vidagdha, il quale, avendo preteso di travalicare i limiti di un conoscere in lui largamente carente, finisce con la testa scoppiata e le sue ossa vengono trafugate dai ladri²⁸⁷. Come si vede, queste dispute tra brahmani non hanno nulla di ludico, ma in esse ciascuno sa di mettere in gioco la vita stessa. Quando la pretesa di sapere ignora i propri limiti (sia quelli oggettivamente invalicabili sia quelli che soggettivamente rendono angusta la propria capacità di comprendere), essa va incontro alla morte che travolge l'ambizione di un possesso impossibile.

²⁸³ RV, X, 130, 2 (*ibid.*).

²⁸⁴ *Aytareia-Brāhmaṇa*, II, 5, 13-14 (trad. S. Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, p. 105).

²⁸⁵ *Ivi*, II, 5, 8 (*ibid.*).

²⁸⁶ BU, III, 7, 1 (p. 107).

²⁸⁷ BU, III, 9, 26 (p. 117).

7. Al di là di immanenza e trascendenza

Nel settimo brāhmaṇa l'interlocutore di Yājñavalkya è Uddālaka figlio di Aruṇa. Questi si fa forte della rivelazione ricevuta da un *gandharva* (semidio ispiratore della musica e dell'amore) e che riguarda sia il vincolo che lega fra loro questo mondo, il mondo di là e ogni creatura, sia il principio che li regge tutti dall'interno. Uddālaka pretende la prova del possesso da parte di Yājñavalkya di un eguale sapere, in assenza del quale non potrà vantare alcun diritto sulle vacche, promesse da Janaka re di Videha; ma non basta, perché ora è su Yājñavalkya stesso che incombe il rischio dello scoppio della testa se non saprà rispondere²⁸⁸.

Questo breve prologo è importante sotto più di un rispetto. Innanzitutto per le circostanze in cui avviene l'incontro tra Uddālaka e il *gandharva*. Esse simboleggiano il tornante decisivo della interiorizzazione dell'essenza del sacrificio, rappresentato dalla speculazione upaniṣadica, rispetto al rituale sacrificale della tradizione. Uddālaka racconta, infatti, che l'incontro col *gandharva* avvenne a Madras, dove assieme ad altri studenti si era recato per istruirsi sul sacrificio. Ma nonostante il loro studio, le domande che il *gandharva* rivolge loro li coglie del tutto impreparati. Essi non sanno dire né quale sia il legame che tiene uniti i mondi né il loro reggitore interno. Eppure, obietta loro il *gandharva*, solo chi li conosce entrambi, oltre ad avere la conoscenza dei Veda, condivisa con gli officianti nel sacrificio solenne, riesce a impadronirsi anche di un sapere veramente totale. Solo allora egli diventa conoscitore del Brahman, dei mondi, dei deva, degli esseri, dell'Ātman, in una parola, di tutto²⁸⁹.

Ora, proprio questo è il sapere di cui si è impadronito Uddālaka ascoltando l'insegnamento del *gandharva*. Si tratta di una prospettiva che abbraccia veramente la totalità dell'essere e questo sia estensivamente, rispetto alla pluralità dei mondi e di chi li popola, sia intensivamente, relativamente a ciò che è principio in senso universale (Brahman) e in senso individuale (Ātman). Su questo terreno Uddālaka sfida ora Yājñavalkya: non è certo sufficiente che Yājñavalkya asserisca di essere in possesso del medesimo sapere, ma deve saperlo dimostrare.

Per meritare davvero le vacche poste in palio, Yājñavalkya deve quindi sapere individuare sia il *legame* che mantiene compaginato l'intero universo sia l'*interno reggitore*, il quale, pur immanente a tutte le cose, non rimane appiattito su di esse, ma si mantiene in trascendenza rispetto a ciascuna. Nell'esposizione di Yājñavalkya, l'"interno reggitore" è di gran lunga il più importante dei due temi, come dimostra la straordinaria estensione delle sue manifestazioni. Re-

²⁸⁸ BU, III, 7, 1 (pp. 106-107).

²⁸⁹ *Ibid.*

lativamente al “legame”, la risposta di Yājñavalkya è semplice: «il filo che tien insieme legati questo mondo, quell’altro e tutte le creature» è *Vāyu*, il Vento²⁹⁰. Non deve sorprendere la ricomparsa qui di una divinità sulla quale questa Upaniṣad si è espressa più volte. Quale analogo cosmico di *prāṇa*, *Vāyu* è il principio vivificatore di tutti gli esseri, è ciò che spirando opera ovunque un’azione purificatrice e, soprattutto, è ciò che non cessa mai dalla sua attività, è perennemente in atto²⁹¹.

Nell’affrontare invece le forme in cui immanenza e trascendenza si mostrano indissolubilmente intrecciate nell’interno reggitore di ogni cosa, Yājñavalkya impiega una formula calibratissima che viene ripetuta per venti volte, formalmente identica, in connessione a tre aspetti del reale profondamente diversi fra loro. Vi è un primo gruppo che comprende gli aspetti fondamentali del cosmo: a partire dalla terra, attraverso l’acqua, il fuoco, il vento, l’aria, gli astri, le regioni celesti e lo spazio eterico, si giunge alle tenebre e alla luce²⁹². Si passa poi al secondo gruppo che comprende tutte le creature considerate nella loro generalità²⁹³. Infine, l’ultimo gruppo concerne gli aspetti individuali, quali il respiro, la parola, i sensi della vista e dell’udito, la mente, la pelle, l’intelletto, per finire con lo sperma²⁹⁴.

Credo sia sufficiente portare un esempio tratto da ciascuno dei tre gruppi per comprendere il modo in cui la formula viene adattata a questi diversi livelli di realtà. Se dal primo gruppo scegliamo la terra, la formula dice: «Colui che, pur stando nella terra, è distinto da essa, che dalla terra non è conosciuto, che ha come corpo la terra, che dall’interno regge la terra, questo è il tuo Ātman, l’interno reggitore, l’immortale»²⁹⁵. Relativamente a tutte le creature, appartenenti al secondo gruppo, la formula dice: «Colui che, pur trovandosi in tutte le creature, da tutte le creature è distinto, che da tutte le creature non è conosciuto, che ha come corpo tutte le creature, che tutte le creature regge dall’interno, questo è il tuo Ātman, l’interno reggitore, l’immortale»²⁹⁶. Infine, se dal terzo gruppo scegliamo *manas*, la mente, il testo dice: «Colui che, pur trovandosi nella mente, dalla mente è distinto, che dalla mente è ignorato, che ha come corpo la mente, che dall’interno regge la mente, questo è il tuo Ātman, l’interno reggitore, l’immortale»²⁹⁷.

Come si vede, la formula manifesta una densa e delicata trama di rapporti tra i modi in cui ciò che è principio, Ātman, è presente nel suo principiato e al

²⁹⁰ BU, III, 7, 2 (p. 107).

²⁹¹ BU, I, 5, 22 (p. 81).

²⁹² BU, III, 7, 3-14 (pp. 107-109).

²⁹³ BU, III, 7, 15 (p. 109).

²⁹⁴ BU, III, 7, 16-23 (pp. 109-110).

²⁹⁵ BU, III, 7, 3 (p. 107).

²⁹⁶ BU, III, 7, 15 (p. 109).

²⁹⁷ BU, III, 7, 20 (p. 109). Traduzione modificata.

tempo stesso si disimpegna da esso. Si può dire che qui viene colta e formulata dal pensiero umano per la prima volta una struttura formale di straordinario spessore speculativo. Il modo di rapportarsi del principio al principiato è tale da farlo essere intimo al principiato con una presenza talmente radicale e pervasiva che il principiato stesso non è nemmeno in grado di percepirla (infatti il principiato la ignora, come l'occhio non vede la cosa che gli è appoggiata sopra, ma ha bisogno di distanza per dare inizio ai processi di oggettivazione). E tuttavia nell'atto in cui costituisce il fondo dell'essere del principiato, il principio non si esaurisce in esso, ma rimane assolutamente altro, si disimpegna dal rapporto nel medesimo istante in cui lo istituisce e ne è protagonista.

La metafora del corpo, impiegata nella formula, non è meno significativa. Lo "stare-in" che è al tempo stesso un essere "distinto-da", quali determinazioni astratte del modo in cui il principio è presente nel principiato, si concretano nell'immagine spaziale della corporeità. Questa appartiene al reggitore come l'aspetto esteriore, manifesto e percepibile, di ciò che esso regge dall'interno. Potremmo dire che il modo d'essere "corpo" si lascia interpretare alla luce della funzione esplicata nei suoi confronti dal principio. Se il principio è "ciò che lo regge dall'interno", significa che la corporeità è bisognosa di essere sorretta e governata: presa a sé stante, essa è dispersione nell'esteriorità, i suoi componenti sono *partes extra partes*, una molteplicità bisognosa d'integrazione e di determinazione per salvarsi dalla disgregatezza. In altre parole, tutto ciò che presenta il carattere della determinabilità è corporeità, mentre il principio è il determinante; ma esso non potrebbe svolgere la propria funzione "reggente" e determinante se non fosse radicalmente "distinto-da" ciò cui è immanente, anzi proprio il suo essere "distinto-da" gli permette di essere immanente al corpo in un modo "operativo" in cui mai il corpo riuscirebbe ad essere rispetto a se stesso²⁹⁸.

Si potrebbe usare l'antica immagine del magnete la cui forza attrattiva permea i frammenti ferrosi prima dispersi e poi ordinati secondo precise linee di organizzazione. In effetti, anche l'uso odierno del concetto di "attrattore", per interpretare determinati fenomeni fisici, esemplifica bene la duplice funzione dello "stare-in" che è al tempo stesso un essere "distinto-da". Quando le dinamiche di un determinato sistema fisico convergono verso un bacino di attrazione, il punto di convergenza è ciò che orienta e permea le dinamiche del sistema (e questo è il suo "stare-in" esse). Ma al tempo stesso, l'attrattore è irriducibile alle dinamiche che esso genera e proprio mantenendosi "distinto-da" esse, le sottrae alla dispersione e le organizza nelle loro configurazioni appropriate.

²⁹⁸ Proprio perché "corporeità" significa ciò che è determinabile, bisognoso d'integrazione e di essere sottratto alla dispersione, anche *manas*, la mente è "corpo" rispetto a *Ātman*, il suo immortale, interno reggitore (*ibid.*)

Ciò che il pensiero concepisce originariamente in questi rapporti essenziali è l'eliminazione alla radice dei modi astratti di concepire immanenza e trascendenza quali determinazioni fra loro incompatibili e quindi tali da escludersi reciprocamente. Per poter sottrarre la corporeità all'indeterminatezza e alla dispersione nella molteplicità disgregata, il principio deve permeare con la propria forza determinante ogni parte della corporeità, anche infinitesima, e in questo modo esso "sta-in", è radicalmente immanente al molteplice. Ma al tempo stesso la sua funzione determinatrice lo pone come qualitativamente irriducibile al molteplice determinabile e quindi come trascendente rispetto ad esso. Il principio può trascendere lo sterminato universo delle creature proprio perché con la propria forza determinante lo ha permeato tutto, interamente e senza residui. Questo mi pare essere il senso di ciò che viene ribadito alla fine di ogni occorrenza della formula e che viene amplificato nella solenne chiusa di questo settimo brāhmaṇa.

Come si è visto, dopo avere espresso i modi in cui il principio si rapporta al principiato, la formula conclude sempre affermando: «questo è il tuo Ātman, l'interno reggitore, l'immortale». Ciò significa: il principio è "in te"; qui e ora, nel foro interiore della tua individualità tu custodisci e *non sai* di custodire l'immortale reggitore di tutto l'universo; ciò che più ignori è quello che è più intimo a te. Ed è questa medesima bivalenza tra manifestazione e nascondimento che viene riproposta nelle due serie complementari di affermazioni sull'"interno reggitore" che chiudono il brāhmaṇa: «Esso è il Veggente non veduto, l'Uditore non udito, il Pensatore non pensato, il Conoscitore non conosciuto. Non c'è altro veggente al di fuori di lui, non altro uditore, non altro pensatore, non altro conosciuto da noi. L'interno reggitore è l'estraneo *in noi*, l'ospite ignorato che è sempre in atto, irriducibile a qualcosa di 'dato'»²⁹⁹.

Come si vede, i molti modi con cui noi ci apriamo al mondo molteplice (vedere, udire, pensare, conoscere) sono il riflesso limitato di un atto originario che sta alle loro spalle e che si sottrae costantemente a ogni tentativo di ridurlo sia ai nostri modi soggettivi di apertura sia ad oggetto visto, udito, pensato o conosciuto da noi. L'interno reggitore è l'estraneo *in noi*, l'ospite ignorato che è sempre in atto, irriducibile a qualcosa di 'dato'.

8. Ancora Gārgī e la saggezza del limite

Nell'ottavo brāhmaṇa torna in scena Gārgī quale interlocutrice di Yājñavalkya e il suo ruolo è ancora più significativo di quello svolto nel sesto brāhmaṇa. Essa si presenta in modo perentorio con due domande simili a due frecce

²⁹⁹ BU, III, 7, 23 (p. 110).

destinate a trafiggere l'avversario. Anche qui Gārgī, la tessitrice, rimane fedele alla metafora della tessitura che le consente di attuare una sorta di metodo analitico-risolutivo che dagli effetti risale alle cause. Con la differenza che mentre nel sesto brāhmaṇa essa faceva compiere a Yājñavalkya una dozzina di passi in linea ascendente, fin che questi l'arrestava davanti all'ineffabilità di Brahman, qui i passi sono soltanto due, ma risultano fondamentali, pur nella loro compendiosità.

La prima domanda concerne il tempo. Gārgī chiede a Yājñavalkya su che cosa sia intessuto il tempo, quale sia l'ordito su cui il tempo tesse la sua trama. Inutile nascondersi quanto sia suggestiva per noi oggi una simile questione e il modo in cui è impostata. Innanzitutto il tempo viene rappresentato come l'onnipervadente: «ciò che sta al di sopra del cielo, ciò che sta al disotto della terra, ciò che sta tra cielo e terra, ciò che chiamiamo passato, presente e futuro»³⁰⁰. Nonostante queste sue prerogative, il tempo ha bisogno d'essere intrecciato a qualcosa d'altro e la risposta di Yājñavalkya non è meno perentoria della domanda di Gārgī: il tempo è intessuto nello «spazio etereo»³⁰¹.

Gārgī rende onore a Yājñavalkya per la verità della sua risposta e questa merita una riflessione da parte nostra, non per sovrapporre ad essa un corredo di conoscenze inconfondibile con quelle che qui sono in gioco, ma unicamente per evidenziare il modo in cui il pensiero delle origini si è mosso relativamente a questioni capitali, qual è quella del rapporto fra il tempo e lo spazio. Innanzitutto, il tempo non viene concepito come una realtà a sé stante, autosufficiente. Esso rimanda allo spazio come al suo sostegno, all'ordito cui può intrecciarsi senza disperdersi. Potremmo dire: se lo spazio non sussistesse, non sussisterebbe neppure il tempo con le sue diverse dimensioni; se lo spazio fosse ridotto ad un punto, il tempo non avrebbe dove espandersi e sarebbe esso stesso concentrato e come rappreso in un punto. Ne consegue che lo spazio è ciò che consente al tempo non solo di espandersi, ma anche di conservarsi, i rigidi fili dell'ordito spaziale si allargano per far passare il morbido filo della trama del tempo e si rinserrano su di esso, custodendolo al proprio interno per sempre. Per questo noi, guardando *dentro* lo spazio, possiamo risalire *indietro* nel tempo³⁰².

Di qui Gārgī scocca la sua seconda freccia, chiedendo su che cosa, a sua volta, «è intessuto lo spazio etereo»³⁰³. La risposta di Yājñavalkya si configura come una delle più radicali applicazioni del processo apofatico del *neti neti*. Ciò su cui tutto è intessuto, il principio che i brahmani chiamano l'Akṣara, l'Inde-

³⁰⁰ BU, III, 8, 1-3 (pp. 110-111).

³⁰¹ BU, III, 8, 4 (p. 111).

³⁰² Che lo spazio sia una sorta di scrigno del tempo lo sappiamo bene quando, puntando i nostri radiotelescopi nello spazio, vi scorgiamo eventi accaduti in tempi lontanissimi e là conservati in una presenzialità spaziale straordinariamente estesa.

³⁰³ BU, III, 8, 7 (p. 111).

fettibile o l'Indistruttibile, viene nominato attraverso una serie impressionante di negazioni che allontanano da lui tutti gli aspetti attestati dalla nostra esperienza, dai più grossolani e materiali ai più fini e sottili, compresi *vāc*, *manas* e *prāṇa*, la parola, la mente e l'energia vitale³⁰⁴. Con un movimento che ci è via via divenuto familiare in questa Upaniṣad, il pensiero coglie i frutti di questa assoluta trascendenza dell'Indefettibile fondando su di essa l'ordine dell'universo. Ritorna così la dialettica dello "stare-in" essendo "diverso-da" che si è dispiegata attraverso tutto il brāhmaṇa precedente. Proprio perché incomparabilmente *altro* rispetto a tutto ciò che è, il Principio può dispiegare la sua presenza operante su ogni aspetto del reale; la trascendenza più radicale è condizione dell'immanenza più pervasiva.

Ciò che in questo brāhmaṇa viene aggiunto rispetto al precedente è un'ulteriore determinazione del *modo* in cui l'azione del Principio *nel* mondo può esplicarsi senza pregiudizio per la sua trascendenza, per il suo non essere *del* mondo. Ritorna qui la necessità d'indicare un nesso tra il Principio e il principiato tale per cui il Principio determina una relazione vincolante a sé del principiato, senza tuttavia rimanere impigliato nella relazione stessa in un rapporto di reciprocità, ma, al contrario, mantenendosi libero e immune dalla relazione nell'atto stesso in cui la istituisce. Si tratta di una relazione che si esprime come «comando», come un imperativo che diventa espressivo dell'esercizio di un dominio e di un'autorità incondizionati. Infatti è «al comando di questo Indefettibile» che tutto nell'universo rimane stabilmente al proprio posto, dagli astri, al tempo, allo scorrere dei fiumi, fino alla lode che gli uomini rendono a chi dona e gli dei a chi sacrifica, incluso il desiderio espresso dai Mani di ricevere un'offerta libera³⁰⁵. Nel comando, in effetti, la relazione di dominio può esprimere tutta la sua autorevolezza solo se esso non patisce alcuna limitazione, ma proviene da una trascendenza incontaminata. Al tempo stesso, il comando non annulla la libertà, ma, al contrario, la presuppone e la esalta; non si comanda, infatti, a una pietra. Il Principio non potrebbe esercitare la propria autorità se presentasse qualche commistione equivoca col mondo che deve reggere e l'attuazione integrale del *neti neti* ha il compito di liberare il campo da ogni ilemorfismo e antropomorfismo, a conferma che solo la radicale separatezza del reggitore dall'universo può essere la condizione della sua immanenza in esso.

Tutto questo porta alla svolta epocale rappresentata dalle Upaniṣad rispetto alla tradizione anteriore e, in special modo, all'epopea sacrificale dei Brāhmaṇa. Senza la conoscenza di questo modo d'essere dell'Indistruttibile, del suo ancipite rapporto all'universo (d'immanenza e trascendenza ad un tempo), del passaggio attraverso l'annientamento di ogni manifestazione mondana che pretenda

³⁰⁴ BU, III, 8, 8 (p. 111).

³⁰⁵ BU, III, 8, 9 (pp. 111-112).

di determinarlo, qualunque pratica ascetica, qualsiasi attuazione esteriore del sacrificio, anche se protrate per migliaia di anni, sono destinate a perire: «Se in questo mondo qualcuno, senza conoscere questo Indefettibile, o Gārgī, offre, sacrifica, pratica l'ascesi, fosse pure per molte migliaia di anni, il suo [merito] è sempre destinato a una fine. Colui che se ne muore senza conoscere questo Indefettibile, o Gārgī, è misero; ma chi lascia questo mondo dopo aver conosciuto l'Indefettibile, o Gārgī, è un vero brahmano»³⁰⁶.

Il superamento della pratica sacrificale tradizionale, che era adombrato in molti luoghi di questa Upaniṣad, e in particolare nell'esordio del brāhmaṇa precedente, giunge qui alla sua prima, perentoria formulazione. Il bene primario è la conoscenza, la cui peculiarità risalta dal suo intreccio col non-sapere: Brahman si sottrae nella distanza infinita del non-sapere quando si pretende di "afferrarlo" mediante forme dualistiche e oggettivanti di conoscenza. Questo non significa che allora "ogni" forma di conoscenza venga annientata, ma solo quella prigioniera del molteplice e delle opposizioni. L'infinita distanza di Brahman può essere colmata da una prossimità conoscitiva che ha la natura del dono. L'ascesi in senso primario è quella che si realizza nella spoliazione e nello svuotamento di sé e del mondo, conseguenti all'esercizio del *neti neti*. L'autentico sacrificio è questa offerta totale del proprio Sé, svuotato da ogni pretesa, e solo in questo vuoto può "accadere" il dono della conoscenza che Brahman elargisce di sé. Perché questo accada, lo svuotamento dev'essere libero, nel senso che non chiede nulla in contraccambio, ma è puramente e semplicemente offerta, dono che si offre a dono, il solo colloquio possibile con l'Indefettibile.

Di qui Yājñavalkya può ripetere la formulazione che ci è già nota, secondo la quale il Principio è il vedere, l'udire, il pensare e il conoscere in atto. Un atto che non può mai essere ridotto a fatto e a oggetto, e al di fuori del quale vi è solo un opaco e ambiguo simulacro del suo potere primigenio. Come questo sia concretamente attuato, sarà ulteriore e progressiva conquista del pensiero upaniṣadico.

Ancora una riflessione merita la figura di Gārgī. Tra gli otto brahmani che interrogano Yājñavalkya, Gārgī, unica donna, emerge per la sua straordinaria intelligenza del cuore. Già in precedenza, ma ancora di più ora, essa appare ardente e risoluta nel portare l'attacco a Yājñavalkya, così come non è meno pronta a riconoscere la propria inferiorità; in lei fierezza e docilità sono intrecciate insieme come l'ordito e la trama della tessitura. Questa è la metafora a lei cara, perché da lei è vissuta come carattere personale, prima ancora di realizzarla concretamente come metodo di ricerca. Tradotta in metodo, la metafora mostra come il domandare, con la potenza e l'ardimento del suo investigare, sia in grado di risalire i vari livelli del reale fino al riconoscimento della necessità di

³⁰⁶ BU, III, 8, 10 (p. 112).

intrecciarsi docilmente con la rinuncia e l'arresto sulla soglia dell'Indefettibile. Una rinuncia prematura sarebbe indizio della pigrizia dell'imbelle, la protervia di un domandare ignaro dei propri limiti porterebbe allo scoppio della testa.

Quanto l'insegnamento ricevuto da Yājñavalkya sia stato decisivo per la persona di Gārgī ed essenziale per la conoscenza in generale, è ben testimoniato dalla chiusa del brāhmaṇa, nella quale Gārgī si erge, per così dire, ad autocoscienza del gruppo dei brahmani. Sapendo quanto queste dispute mettano a repentaglio la vita stessa dei contendenti, si comprende la radicalità del richiamo che Gārgī rivolge ai brahmani e su cui ci siamo già soffermati sopra. Gārgī li esorta alla piena consapevolezza della magnanimità di Yājñavalkya, il quale finora ha risparmiato loro la vita: «Venerabili brahmani, dovete considerare già gran cosa il fatto che da costui siete stati lasciati liberi dopo [avergli reso soltanto] un omaggio. In verità non esiste alcuno di voi che possa superarlo nelle questioni concernenti il Brahman». Dopo di che la figlia di Vacaknu si tacque³⁰⁷.

9. Il rischio mortale della presunzione di sapere

Il brāhmaṇa conclusivo di questo terzo adhyāya si avvia ad un epilogo drammatico che giunge dopo un lungo percorso avviato da Vidagdha, l'ultimo dei brahmani che pervicacemente e nonostante l'ammonimento di Gārgī, pretende di interrogare Yājñavalkya per contestargli il primato.

Il dialogo passa attraverso tre fasi, ciascuna concernente il divino, ma in modo ben distinto. Nella prima, Yājñavalkya, incalzato dalle domande di Vidagdha, opera un potente processo di riduzione dei modi di concepire il divino da quelli tradizionali politeistici al monoteismo più radicale. Si passa, infatti, dalla molteplicità iniziale degli dei (3306) a 33, a 6, a 3, a uno e mezzo e infine a un unico dio, che è Brahman³⁰⁸. Vale la pena di rimarcare come, fatta esclusione per l'unicità di Brahman, tutti i numeri qui impiegati sono multipli di uno e mezzo. Ciò rende ancora più evidente che "quell'unico", che è Brahman, non è il 'primo' degli dei, non appartiene alla serie numerica dei molti dei, ma è trascendente rispetto ad essa, egli è *tyad*, «quello»³⁰⁹ o, come verrà detto in altro contesto, è il "primo senza un secondo".

In questa prima fase il pensiero compie un salto di qualità d'incalcolabile importanza. Se mai si possa parlare di apparizione sulla scena storica del *logos* disincagliato dal mito e consapevole delle sue prerogative e della sua potenza (in una parola, la nascita dello spirito filosofico), questa consiste proprio nella capacità, apparentemente semplice e quasi banale nella sua formulazione, di

³⁰⁷ BU, III, 8, 12 (p. 112).

³⁰⁸ BU, III, 9, 1-10 (pp. 112-114). Questa parte è già presente in Śatapatha-Brāhmaṇa, XIV, 6, 9.

³⁰⁹ BU, III, 9, 9 (p. 114).

comprendere l'irriducibilità di ciò che è "primo senza secondo" al "primo di una serie" (quello che sarà, in Grecia, l'atto di nascita della filosofia, nel passaggio dalle teogonie, ad esempio di Esiodo, dove al 'primo' degli dei segue un 'secondo', un 'terzo' e così via, fino all'emergere del concetto filosofico di ἀρχή in Talete, vale a dire di un 'primo' che non ha un 'secondo').

L'irriducibilità del Principio al livello ontologico non solo del principiato, ma anche di una molteplicità di principi a lui congeneri, in una parola la sua radicale trascendenza, comporta che il suo modo di farsi presente nel mondo non si configuri mai come se il mondo fosse "un multiplo" del Principio. E proprio perché è irriducibile ad altro, il Principio ha modo di manifestare la sua azione immanente al mondo mantenendo intatta la propria trascendenza. Ma per trovare la formulazione limpida e decisiva di tale rapporto occorre attendere il celeberrimo inizio del quinto adhyāya.

Nella seconda fase, Yājñavalkya, sempre incalzato da Vidagdha, reintroduce la molteplicità delle divinità, ridotta in precedenza all'unico dio, sotto forma di una specie di Pantheon che popola il Sé di ciascuno di noi e che è in grado di appagare le nostre aspirazioni più alte e più intense. Si dipana così un reticolo di relazioni tra elementi estremamente concreti (quali la terra, il fuoco, le acque, lo sperma ecc.) o con altri più astratti (il desiderio, la mente, le forme ecc.) o ancora con una serie di entità divinizzate che hanno un qualche rapporto ad essi (come, ad esempio, la sposa rispetto al desiderio, la verità rispetto alle forme, la morte rispetto alle tenebre ecc.), fino ad arrivare a divinità di particolare peso e significato, quali Varuṇa, che viene collegato alle acque, o Prajāpati, collegato allo sperma³¹⁰.

Quello che mi sembra significativo nell'intreccio di relazioni presente in questa seconda fase, è che in ciascuna delle divinità o entità divinizzate è presente il riflesso di ciò che è stato conquistato nella fase precedente rispetto alla trascendenza di Brahman. Ciascuna di esse, infatti, gode della prerogativa di essere un "primo senza un secondo" rispetto all'ambito di realtà che dipende direttamente da esse e quindi ciascuna, nel proprio specifico campo di pertinenza, non si lascia mai imprigionare né esaurire da ciò a cui si rapporta. Così, ad esempio, la divinità di riferimento per lo spirito che risiede nel corpo è l'immortalità ed essa appartiene certamente a ciascun spirito particolare, ma non si esaurisce in nessuno di essi. Altrettanto, per l'essere desiderante la divinità è la sposa e il fatto che essa sia intesa come una divinità comporta qualcosa di più dell'inesauribilità del desiderio nei suoi confronti. Questo di più potrebbe essere inteso come il rispetto che è dovuto a chi non potrà mai essere sottomesso e posseduto come un suddito, ma che dev'essere sempre venerato come un dio.

Nella terza fase, Vidagdha affronta il discorso più rischioso, perché vuole

³¹⁰ BU, III, 9, 17 (pp. 114-115).

sapere da Yājñavalkya quale conoscenza egli abbia del principio supremo, del Brahman medesimo. Per buona parte di questa terza fase Yājñavalkya sembra voler scansare una risposta diretta alla domanda di Vidagdha, perché gli offre l'esibizione non di una sua conoscenza diretta di Brahman, ma solo del rapporto che sussiste tra gli dei e le diverse regioni del cielo. Tuttavia, per quanto articolate siano di volta in volta le risposte di Yājñavalkya alle incalzanti domande di Vidagdha, alla fine emerge sempre un unico tratto caratteristico. Da qualunque regione del cielo si parta per individuare la divinità che la protegge e qualunque sia la sequenza di rimandi che conduce a tale divinità, queste direzioni convergono sempre e unitariamente verso l'unico punto che le genera e le sostiene tutte, il cuore (*hṛdaya*).

Ad esempio, se si chiede quale sia la divinità protettrice del mezzogiorno, si risponde che è il dio Yama, e se si chiede su cosa esso sia basato, si risponde che è basato sul sacrificio, e il sacrificio a sua volta è basato sui doni fatti ai sacerdoti, e i doni sulla fede e la fede sul cuore, perché «col cuore si conosce la fede, nel cuore la fede ha il suo fondamento»³¹¹. Il convergere di tutte le direzioni di ricerca verso il cuore mostra che solo approfondendo nell'interiorità soggettiva del Sé si possono trovare le ragioni ultime di tutto ciò che si squaderna attraverso le regioni del cielo. In particolare, nell'esempio che ho riportato risalta ancora una volta il processo d'interiorizzazione del sacrificio. Attraverso la mediazione della fede, il sacrificio viene trasformato da pratica esteriore a pulsazione interiore del cuore individuale.

In definitiva, la posizione di assoluta centralità assunta dal cuore è validata dal fatto che il cuore è ciò in cui l'universalità di *prāṇa* (il respiro universale) si particolarizza nel Sé individuale (*jīva*), sede di Ātman. Con questo si rende evidente che solo apparentemente Yājñavalkya ha evitato di dare una risposta diretta alla domanda di Vidagdha sul Brahman. Poiché Ātman è identico a Brahman e il cuore è la sede di Ātman, tutto ciò che è fondato sul cuore (dalle regioni del cielo, alle divinità e ai loro supporti) è fondato su Brahman. Ed è questo il punto su cui l'animosità e la tracotanza con cui Vidagdha impiega il domandare finisce per esporlo a un pericolo mortale. Evidentemente egli non è sorretto, come Gārgī, dal senso della misura che, senza nulla togliere all'impeto del domandare, la rendeva consapevole dei propri limiti. Una volta acquisito che tutto converge sul cuore, Vidagdha si avventura nella domanda insensata: «E il cuore su che cosa è basato?» «Stolto – gli disse Yājñavalkya – se tu pensi che sia altrove che in noi. Se fosse fuori di noi, i cani lo mangerebbero e gli uccelli rapaci lo farebbero a brani»³¹².

Vidagdha mostra di non avere compreso l'irreversibilità della direzione ver-

³¹¹ BU, III, 9, 21 (p. 116).

³¹² BU, III, 9, 24-25 (p. 117).

so l'interiorità. Tutto ciò che è *altro* rispetto al Sé, va progressivamente ricondotto all'interiorità, di cui il cuore è insieme simbolo e testimonianza. Ricercare fuori del cuore un suo sostegno o supporto, vuol dire non avere compreso che qualsiasi tentativo di determinare "dall'esterno" il cuore e Ātman, che lo abita, è votato all'inconsistenza. Ātman, infatti, è «definibile solo in senso negativo», di esso possiamo dire solo "né questo né quello", è inafferrabile perché non può essere "ghermito" dal pensiero finito, non è soggetto a decadenza e attaccamento, è privo di legami, invulnerabile³¹³. Con la sua domanda su che cosa è fondato il cuore, Vidagdha mostra di non avere il minimo sentore di tutto ciò e proprio per questo ha la presunzione di potere reintrodurre quelle dimensioni esteriori che la comprensione interiore del "cuore" ha oltrepassato in una forma qualitativamente irreversibile. Di qui la minaccia mortale di Yājñavalkya che si accompagna al capovolgimento del rapporto interrogante-interrogato: «Ma ora io t'interrogo su quello spirito rivelato nelle *Upaniṣad*, che ha superato tutti questi spiriti, dopo averli messi da parte e respinti. Se non saprai indicarmelo, la tua testa scoppierà». Ma Vidagdha non è in grado di dare nessuna indicazione «e la sua testa scoppiò. Dei ladri poi portarono via le sue ossa, prendendole per [qualche cosa d'] altro»³¹⁴.

Di fronte a questa fine violenta, che ribadisce come questi dialoghi siano tutt'altro che degli amabili conversari, ma mettono in gioco la vita stessa di chi vi partecipa, i brahmani ristanno smarriti. All'invito di Yājñavalkya o d'interrogarlo o di farsi interrogare da lui, tacciono e non raccolgono l'invito. Yājñavalkya allora conclude questo nono, drammatico brāhmaṇa con una serie di strofe dedicate al paragone tra l'uomo e l'albero. Dalle equivalenze tra i vari caratteri del corpo umano e le caratteristiche fisiche dell'albero il testo giunge a interrogarsi su ciò che accade dopo la morte, quando, come accade ad un albero che sia stato non reciso, ma estirpato con tutte le radici, anche per l'uomo non c'è nulla che potrebbe farlo rinascere: «Una volta che si è nati, non più si rinasce: chi mai potrebbe far rinascere un uomo?»³¹⁵

Di fronte a quest'interrogativo, che cела al proprio interno ancora due dei tre possibili esiti di fronte alla morte (l'annientamento totale, il ripresentarsi sotto mutate spoglie in un ciclo continuo di risorgenze, il riconoscersi in unità con Brahman), il testo conclude con la sola certezza riguardante il Brahman: «Esiste [soltanto] il Brahman: esso è conoscenza, è beatitudine, è la grazia concessa a chi dona, è lo scopo finale di chi lo conosce e vi rimane fedele»³¹⁶. Come si vede, in Brahman è presente l'indissolubile intreccio di conoscenza e di vita

³¹³ BU, III, 9, 26 (p. 117).

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ BU, III, 9, 28 (p. 118).

³¹⁶ *Ibid.* (p. 118).

beata, di νόησις e di ζωὴ ἀρίστη, verrebbe da ripetere con Aristotele³¹⁷, o l'*amor dei intellectualis*, intendendo, con Spinoza, il genitivo tanto come oggettivo quanto come soggettivo. Brahman è la dimora suprema che è concessa in grazia sia a chi, legato alla pratica sacrificale, offre il dono del sacrificio, sia a chi, oltrepassato il rituale esteriore del sacrificio, ha fatto dono integrale di sé.

La conclusione drammatica della grande disputa con i brahmani non può farci dimenticare le ragioni iniziali che avevano spinto Yājñavalkya a scendere nell'agone. La conquista della supremazia nella disputa su contenuti dottrinali ha come corrispettivo materiale l'acquisizione delle vacche e delle monete d'oro, anzi proprio questo sembra essere il fine di cui la disputa dottrinale è semplicemente il mezzo: il possesso concreto degli armenti coronati d'oro ha l'alto valore simbolico del pubblico riconoscimento della propria eccellenza. Tuttavia, proprio a partire dalla seconda risposta che Yājñavalkya dà a Uṣasta, questo primo impulso ad appagare l'avidità di beni terreni comincia a entrare in crisi. Yājñavalkya, infatti, lascia irrompere nel suo universo dottrinale quelle dimensioni di trascendenza e di irriducibilità all'empirico (e quindi di rinuncia) che lo obbligano a riformare progressivamente il proprio stile di vita. Un primo evidente riscontro di questa trasformazione interiore si mostra fin dall'inizio dell'episodio successivo, in cui Yājñavalkya interloquisce direttamente con Janaka, re di Videha.

³¹⁷ ARISTOT., *Metaph.* IX, 7, 1072 18-30.

Capitolo IV

Trascendenza e manifestazione

1. Critica e superamento della tradizione

Yājñavalkya continua ad essere il protagonista anche del quarto adhyāya, solo che ora, quasi a sancire la sua supremazia sugli altri brahmani conquistata nell'adhyāya precedente, interloquisce direttamente col re di Videha, Janaka, senza intermediari. La personalità ancipite di Yājñavalkya, interessato sia alla ricchezza, rappresentata dagli armenti, sia alla raffinatezza e alla profondità, talvolta tragica, delle dispute, trova qui conferma e al tempo stesso una significativa evoluzione. Alla domanda, non priva di raffinata malizia, con cui il re di Videha gli chiede se sia venuto perché desidera armenti o discussioni sottili, egli risponde di avere a cuore entrambi, anche se, come specificherà subito dopo, non accetterà alcuna ricompensa materiale prima di avere portato a termine compiutamente il proprio insegnamento. Come si vede, i contenuti dottrinali emersi nelle discussioni con i brahmani hanno lasciato il segno sulla personalità di Yājñavalkya. Ora il suo sapere non è più asservito strumentalmente all'avidità di guadagno. Se egli impegna la sua dottrina nelle discussioni, questo costituisce un fine di per se stesso che ha pari dignità almeno quanto la preoccupazione di acquisire beni materiali. Anzi, l'affermazione che egli non accetterà alcuna ricompensa prima di avere portato a pieno compimento il suo insegnamento³¹⁸, mostra come ora egli riconosca al sapere il primato, in quanto è solo la sua compiutezza a essere giudice della legittimità della ricompensa. Forse la differenza dall'atteggiamento precedente, così enunciata, potrà apparire anche troppo sottile o generosa; in realtà, si sta già scavando un abisso etico e dottrinale tra questi due diversi momenti della vita di Yājñavalkya.

³¹⁸ Alla fine di ogni passo del dialogo con Janaka, Yājñavalkya ripete la formula: «Mio padre pensava che nulla bisogna accettare se non dopo aver concluso l'insegnamento».

Anche se Janaka è assiso nella sala delle udienze, appare evidente che Yājñavalkya gli compare davanti con un atteggiamento che non è certo irrispettoso, ma nemmeno di sottomissione. Anzi, egli prende subito le redini del dialogo sottoponendo, in certo senso, ad esame lo stesso re, in quanto vuole conoscere gli insegnamenti di cui il re è in possesso e che gli sono stati impartiti da altri. Janaka gli riferisce allora la dottrina che sei maestri gli hanno comunicato sulla natura di Brahman, identificandola di volta in volta con una delle caratteristiche che sono presenti anche nella natura dell'uomo: la parola, il respiro, la vista, l'udito, la mente, il cuore. Yājñavalkya prende in considerazione ciascuna di queste identificazioni e ciò gli offre l'occasione di mettere in luce un movimento del pensiero e una struttura critica e argomentativa che sono di estremo interesse quali manifestazioni delle dinamiche più originarie del *logos*. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, Yājñavalkya non nega gli insegnamenti dei sei maestri; al contrario, egli mostra, in un certo senso, di accettarli tutti, ma il *modo* dell'accettazione e l'approfondimento della loro natura sono tali da trasformarli profondamente a partire da essi stessi.

Tutto questo suppone un atteggiamento mentale che non è patrimonio unicamente di Yājñavalkya, ma che rispecchia una delle attitudini fondamentali dello hindūismo: per quanto è possibile, nulla della tradizione viene tralasciato, ma è sussunto e trasfigurato in un nuovo ordine di pensiero. Ne è classico esempio il sacrificio: la sua attuazione rituale continua a sussistere, ma viene collocata in posizione subordinata rispetto alla sussunzione e alla trasfigurazione del suo significato nell'attività interiore del rinunciante. Se il paragone non suona troppo improprio, si potrebbe leggere in questo una naturale predisposizione dello spirito dello hindūismo all'*Aufhebung*, al "togliere per conservare" il livello inferiore su un livello superiore di esperienza dello spirito.

L'andamento critico-costruttivo del pensiero di Yājñavalkya si ripete formalmente identico per ciascuno dei sei insegnamenti ricevuti dal re, ma i contenuti emergenti sono ogni volta così originali da meritare ciascuno una trattazione a sé stante.

2. Il fondamento dello spazio aperto tra l'indicibile e il dicibile

Il primo maestro ha identificato Brahman con la parola e Yājñavalkya riconosce che quest'insegnamento è corretto, in quanto è quello che potrebbe udire chiunque abbia madre, padre e maestro. La parola, infatti, è talmente indispensabile che chi ne fosse privo sembrerebbe veramente essere spogliato di ogni altra possibilità. Tuttavia, fin che si procede in questo modo, caratterizzato dall'immediatezza dell'identificazione di Brahman con la parola e dalla sua asserzione immotivata, l'insegnamento rimane largamente incompleto. È necessario, infat-

ti, interrogarsi prima su quale sia la sede e quale il fondamento relativi a questa manifestazione di Brahman. Se il maestro, com'è accaduto nell'insegnamento a Janaka, non ha compiuto questo passo ulteriore, l'identificazione di Brahman con la parola manca di sostegno, pretende di reggersi su un solo piede (*pāda*) e l'insegnamento rimane mutilo³¹⁹.

Istituendo al posto di un'identificazione immediata (parola=Brahman) un'indagine sull'ambito di manifestazione di Brahman e sul sostegno su cui questa si regge, Yājñavalkya esige una ben precisa circoscrizione della sfera del dicibile relativamente a Brahman. Ciò che di Brahman può essere detto riguarda sia ciò che di lui si porta alla manifestazione e sia ciò che funge da sostegno o da fondamento a questo suo palesarsi. Questa delimitazione del dicibile ha due effetti, uno positivo e uno negativo. Quello positivo riguarda il guadagno di conoscenza che si ottiene dall'apertura dello spazio entro cui non direttamente Brahman, ma i modi della sua manifestazione diventano dicibili. Quello negativo emerge nel secondo brāhmaṇa (il quale tematicamente si pone in immediata prosecuzione del primo), dove si ribadisce come alle spalle di ogni manifestazione persista l'originaria, sostanziale ineffabilità di Brahman-Ātman, contro cui va a infrangersi ogni discorrere finito e oggettivante.

In conclusione, quando i maestri di Janaka identificano immediatamente Brahman con alcuni aspetti del reale propri anche dell'uomo, essi, secondo Yājñavalkya, commettono un duplice errore: il primo è quello di avere ristretto unilateralmente la ricchezza delle manifestazioni di Brahman, proponendo ogni volta una soltanto di esse; il secondo errore (basilare) è quello di pretendere di fare combaciare l'essenza insondabile di Brahman con la sua manifestazione, il Brahman nirguṇa col Brahman saguṇa. Scalzando questi due errori, Yājñavalkya non distrugge l'insegnamento dei sei maestri ascoltati da Javaka, ma lo trasforma radicalmente dall'interno.

Di fronte alle sei diverse manifestazioni del Brahman supremo, evidenziate da ciascuno dei maestri, Yājñavalkya non opera un semplice *collage*, come se si trattasse di cucire insieme quello che prima era offerto in modo slegato e unilaterale. Ciò che di volta in volta è stato insegnato dai maestri viene ripreso e collocato all'interno di una fondamentale distanza ontologica tra ciò che di Brahman si rende manifesto (ed è, come tale, dicibile) e la sua essenza ineffabile. Ed è proprio la differenza ontologica tra i due livelli che permette di articolare la sede della manifestazione con una ricchezza di determinazioni impensabili nell'insegnamento dei maestri, quando la manifestazione era appiattita immediatamente su Brahman.

Prima di mostrare come questo avvenga in concreto, merita sia rilevata la funzione svolta dallo "spazio" nella sequenza degli insegnamenti offerti da

³¹⁹ Cfr. BU, IV, 1, 1-2 (p. 119).

Yājñavalkya a Janaka. A fronte della diversa connotazione che riceve la sede della manifestazione, identificata di volta in volta con la parola, il respiro, la vista, l'udito, la mente e il cuore³²⁰, ciò che rimane costante nella ricerca inaugurata da Yājñavalkya è invece l'indicazione dello spazio quale sostegno o fondamento su cui si regge la manifestazione. Infatti, qualunque sia la manifestazione di Brahman, essa ha bisogno di spazio per comparire: senza l'apertura di uno spazio adeguato al suo presentarsi, nessuna manifestazione di Brahman potrebbe proporsi.

Questa funzione dominante dello spazio era già emersa nell'ottavo brāhmaṇa dell'adhyāya precedente, dove lo spazio era l'ordito su cui il tempo tesseva la sua trama³²¹ e, a sua volta, lo spazio diventava trama di quel supremo ordito che è l'Indefettibile, l'indistruttibile Brahman. Il rapporto dello spazio a Brahman è quindi tanto vincolante quanto lo è quello della trama all'ordito quale modo di manifestazione di Brahman. Ma più ancora, per comprendere appieno come lo spazio sia il sostegno della manifestazione di Brahman bisogna pensare non tanto (o non solo) allo spazio come estensione cosmica, ma soprattutto a quello spazio estremamente circoscritto che è l'interno del cuore. È questo spazio interiore, infatti, come si dirà più avanti, che costituisce la dimora del Signore, il sovrano del tutto³²².

Ritornando ora all'insegnamento del primo dei sei maestri, quando Yājñavalkya indica come sede di Brahman la parola, apparentemente, non sembra offrire un insegnamento diverso da quello del primo maestro, mentre in realtà un abisso già separa l'uno dall'altro. In quanto "sede" di Brahman, Yājñavalkya sostituisce alla piatta identificazione di *vac* con Brahman una relazione vincolante, sì, ma non identificante: Brahman non è la "sede", ma è *nella* "sede", non è la parola, ma si manifesta *nella* parola e quindi resta impregiudicata un'eccedenza di Brahman rispetto alla sede che ne accoglie la manifestazione.

Ora è proprio l'immediata identificazione, posta dal primo maestro, che impedisce di cogliere non solo quest'eccedenza, ma soprattutto ciò che essa rende possibile. E qui si evidenzia il secondo guadagno che Yājñavalkya ottiene connettendo e insieme differenziando Brahman rispetto alla sua sede e al suo fondamento. Proprio perché la parola si è resa percepibile quale sede della manifestazione di Brahman e quindi quale carattere derivato rispetto all'essenza originaria di Brahman, può ora emergere ciò che sta a monte della parola e che, conferendole il suo enorme potere, costituisce ciò che propriamente bisogna venerare in Brahman: la «conoscenza» (*prajñā*)³²³.

³²⁰ Ma vedremo che a proposito del cuore avverrà un significativo mutamento: esso, quale ambito della manifestazione, verrà a coincidere con lo spazio come sostegno o fondamento.

³²¹ Cfr. *supra* il commento a BU, III, 8, 4.

³²² Cfr. BU, IV, 4, 2 (p. 135).

³²³ BU, IV, 1, 2 (p. 120).

Alla domanda di Janaka su che cosa si debba intendere per conoscenza, Yājñavalkya sembra rifugiarsi nella sterilità di una mera tautologia. Egli infatti risponde che la conoscenza è «la parola appunto, o gran re»³²⁴. In realtà, con questo egli vuole significare che ciò che la parola accoglie e custodisce è la manifestazione di *prajñā* e che *vāc* è ciò che più si approssima a quello che bisogna venerare in Brahman. E infatti, subito dopo, Yājñavalkya si effonde in una specie di inno su tutto ciò che è possibile conoscere tramite la parola, un inno che ricorda l'autoelogio della parola di R̥gveda X, 125, dove la parola si dice capace di pervadere cielo e terra e di oltrepassare i confini di entrambi. Anche qui, per Yājñavalkya, nulla nell'universo può sottrarsi al potere manifestativo della parola, «questo e l'altro mondo e tutte le creature, o gran re, si conoscono per mezzo della parola»³²⁵. Ed è per questo che «se uno, così conoscendo, venera [la parola come] Brahman, la parola non lo abbandona, tutte le persone lo seguono e, diventato un dio, ascende tra gli dei»³²⁶.

Come si vede, apparentemente l'insegnamento di Yājñavalkya giunge a dire, alla fine, il medesimo che era stato insegnato a Janaka dal primo maestro. All'inizio, il maestro aveva asserito: «la parola è il Brahman»; alla fine Yājñavalkya afferma: «La parola pertanto è il sommo Brahman, o gran re»³²⁷. Solo che tra la prima e l'ultima asserzione vi è la stessa differenza che c'è tra l'immediato e la sua mediazione: nel mezzo sta tutta l'opera argomentativa svolta da Yājñavalkya. Egli, esigendo che sia aperta la ricerca sull'ambito della manifestazione di Brahman e sul suo fondamento, impone la consapevolezza della differenza ontologica tra il Principio e la sua estrinsecazione, una distanza che ha il potere di schiudere il campo smisurato della conoscenza esprimibile con la parola. Soltanto *dopo* che viene prospettata la possibilità di questo immane compito conoscitivo si ha il ritorno all'identità iniziale tra la parola e Brahman. Sarebbe così che si chiudesse un cerchio, dove inizio e fine risultano coincidenti. In realtà, non credo che l'immagine del cerchio sia quella più adeguata a descrivere l'itinerario percorso da Yājñavalkya, sia qui sia nei momenti successivi. Se fosse opportuno continuare ad usare un'immagine spaziale, si potrebbe dire, piuttosto, che l'itinerario ha un andamento spiraliforme, nel senso che la posizione iniziale si trova ripresa a livelli più alti, via via superiori per ricchezza di mediazioni e per fecondità di sviluppi.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*

2.1. Al di là del bene e del male

Questa situazione speculativa si ripete formalmente identica nell'esame di quanto è asserito dagli altri cinque maestri, per cui ora possiamo concentrarci essenzialmente su quello che emerge dall'opera di mediazione di Yājñavalkya. Il secondo maestro identifica Brahman col principio vitale, il respiro (*prāṇa*). Nello spazio aperto dalla differenza tra Brahman, l'ambito della sua manifestazione (ancora *prāṇa*) e il suo sostegno (sempre lo spazio), emerge che la caratteristica capace di qualificare in modo eminente *prāṇa*, al punto da essere ciò stesso che va venerato in Brahman, è l'essere «cosa cara» (*priyam*)³²⁸. Che tale sia essenzialmente *prāṇa*, viene comprovato battendo una via piuttosto insolita, perché di natura trasgressiva rispetto a quelli che dovrebbero essere i comportamenti ispirati a rettitudine. Infatti, per dimostrare quanto il respiro meriti l'appellativo di «cosa cara», Yājñavalkya ricorda come per amor suo si accetta sia di sacrificare «per chi non ne è degno» sia di accogliere doni «da colui dal quale non è lecito accettarli»; ed è sempre per amore di *prāṇa* sommamente caro che quando ci avventuriamo in terre sconosciute, ciò che più si teme è che là la morte possa ghermirci il respiro³²⁹. Come si vede, *prāṇa* ci è talmente caro che, in circostanze particolari, pur di garantirne l'esistenza, siamo disposti anche a compromettere sia la purezza dell'azione sacrificale sia la qualità del dono, il quale, per essere autenticamente tale, dovrebbe essere offerto sempre da mani integre. Questo ci dà la misura di quanto dev'esserci caro il Brahman: dovremmo venerarlo come la vita che è alimentata dal respiro e che procuriamo di sottrarre alla morte qualunque sia la regione che ci accoglie.

2.2. La verità come manifestazione di Brahman

Di grande importanza è la critica e l'ampliamento d'orizzonte in cui Yājñavalkya colloca l'insegnamento del terzo maestro. Mentre questi identifica immediatamente Brahman con l'occhio che vede, Yājñavalkya invece riporta il vedere all'ambito di manifestazione di Brahman e nello spazio così aperto tra il Principio e la sua manifestazione può farsi avanti una delle determinazioni fondamentali che vannoenerate in Brahman: «la verità» (*satyam*)³³⁰. La verità è ciò stesso che l'occhio vede e questa riconduzione della verità all'atto del vedere richiama da vicino l'esperienza linguistica greca relativamente alla stretta connessione del vedere col sapere e, quindi, con la verità in quanto è oggetto di scienza. Com'è noto, nella lingua greca il verbo che significa vedere, ὁράω,

³²⁸ BU, IV, 1, 3 (p. 120).

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ BU, IV, 1, 4 (p. 121).

coniugato al perfetto, οἶδα, significa “ho visto” e (quindi) “so”. Dei tre temi verbali, con cui in greco si coniuga il verbo vedere (ὁρα, ὁπ e ιδ), il terzo, su cui è costruito οἶδα, proviene da Fiδ, a sua volta (come il latino *video*) derivante dalla radice indoeuropea *vid. È la medesima radice che sta alla base anche del sanscrito *Veda*, il patrimonio di “conoscenza” per eccellenza, e di *Vidyā*, la scienza o conoscenza sapienziale. Quando allora Yājñavalkya afferma: «di uno che possiede la vista si dice: “Hai visto?”, e quello risponde: “Ho visto” e questa è la verità»³³¹, in questa riconduzione della verità all’atto del vedere egli offre una conferma implicita di ciò che il linguaggio custodisce in sé nella sua storia.

2.3. L’apertura dell’udito sull’infinito

Per alcuni aspetti enigmatica, ma sicuramente affascinante è l’elaborazione cui Yājñavalkya sottopone l’insegnamento impartito a Janaka dal quarto maestro. Questi ha identificato Brahman con l’orecchio, e quindi con la sua funzione, l’udire. Quando Yājñavalkya procede a distinguere Brahman dall’orecchio, quale sede della sua manifestazione, allora può emergere la caratteristica che va venerata in Brahman come strettamente congiunta alla funzione uditiva, l’infinito (*ananta*)³³². Quale giustificazione offre Yājñavalkya di questa connessione tra l’orecchio e l’infinito? Essa è contenuta nel significato che ha per lui, in tale contesto, la parola *ananta*: “Infinito” significa «le regioni del cielo». Questo perché «in qualunque direzione si proceda non si giunge mai alla fine: infinite sono le regioni del cielo ed esse sono, o gran re, equivalenti all’udito». A causa di questa sua infinità si può riconoscere e venerare quale Brahman l’orecchio che ode³³³.

Come è da intendere questa equiparazione dell’apparato uditivo all’infinito? C’è qualcosa nell’udito che sia analogo all’andare “in qualunque direzione senza giungere mai alla fine” che è caratteristica spaziale delle regioni del cielo? È proprio questa assimilazione dell’udito alla spazialità che costituisce l’aspetto più enigmatico delle affermazioni di Yājñavalkya. Di primo acchito, sembrerebbe che la dimensione della spazialità sia più di pertinenza dell’atto del vedere (con la vista percepisco le diverse regioni dello spazio e ordino gli oggetti in esse), mentre l’udito ha più natura temporale in quanto coglie gli eventi sonori come successivi o simultanei, ordinandoli così nel tempo (senza misconoscere che l’udito svolge anche un’importante funzione spaziale, come quando, ad esempio, ci consente di localizzare nello spazio la sorgente di un suono).

³³¹ *Ibid.*

³³² BU, IV, 1, 5 (p. 121).

³³³ *Ibid.* (pp. 121-122).

Certo, l'udito è aperto "in qualunque direzione": la posizione laterale delle orecchie (e non frontale, come quella degli occhi) consente di scandagliare circolarmente lo spazio tutt'attorno a sé (mentre non posso guardarmi alle spalle). Inoltre l'udito, come l'olfatto e il tatto, è sempre aperto sul mondo, a differenza della vista e del gusto, che possono essere impediti dalla chiusura degli occhi e della bocca. Ma che cosa nell'udito "non giunge mai alla fine" ed è quindi infinito? L'infinità si presenta sia dal lato del suono che si ode sia dal quello dell'atto di udire. I suoni (come le regioni dello spazio) sono infiniti, in tutta la loro varietà sia intensiva sia estensiva. Dal punto di vista intensivo, sarebbe bello pensare che qui il testo sia in grado di anticipare quello che oggi sappiamo sull'infinità degli armonici generati da un suono puro. Quando un suono è puro, è in sé attualmente infinito, perché contiene una infinità in atto di armonici, ben al di là di quelli che, per essere più prossimi al suono fondamentale, si rendono percepibili al nostro orecchio; tutti gli altri armonici, impercipienti individualmente, non sono tuttavia estranei alla percezione, ma vengono colti amalgamati nel singolo suono come suo "timbro".

Dal punto di vista estensivo, invece, credo che occorra considerare non solo la varietà infinita dei suoni, ma anche ciò da cui i suoni promanano e ciò in cui essi ritornano, vale a dire il silenzio. Solo così si può dire dell'ambito della sonorità quello che Yājñavalkya afferma delle direzioni dello spazio e cioè che «in qualunque direzione si proceda non si giunge mai alla fine». Infatti, anche quando un suono cessa, non per questo vien meno l'ambito della sonorità, ma al contrario emerge, nel silenzio, quella che è la sua matrice cui è impossibile tracciare un limite (i suoni sono le sue limitazioni *interne*) ed è pertanto infinita. Questo *a parte objecti*. *A parte subjecti*, invece, l'udito non percepisce soltanto gli estremi contrari del suono, come l'acuto e il grave, assieme a tutta la gamma intermedia tra i due (così come accade per la vista relativamente al chiaro e allo scuro, al dolce e all'amaro per il gusto, all'odore gradevole e sgradevole per l'olfatto, alle molte coppie di contrari discriminate dal tatto, quali il freddo e il caldo, il ruvido e il liscio, il molle e il duro ecc.). L'udito percepisce anche il silenzio e resta attivo in questo suo percepire, a differenza, ad esempio, della vista che nell'assoluta tenebra resta inattiva, così come inattivo resta l'olfatto se non è sollecitato da molecole odorose e così via. L'orecchio è quindi apertura infinita in atto sul plesso suoni-silenzio, perché in qualunque direzione esso si rivolga, non giunge mai alla fine del suo percepire.

2.4. Liberazione e beatitudine

Non meno sorprendente è lo sviluppo che Yājñavalkya imprime all'insegnamento del quinto maestro, il quale aveva proposto a Janaka l'identificazione di Brahman con *manas*, la mente. Dopo avere riportato la mente a manifestazione

di Brahman, Yājñavalkya può individuare la caratteristica che bisogna venerare in Brahman e questa è *ananda*, la beatitudine o la gioia, strettamente congiunte all'esercizio della mente. Ma quando Yājñavalkya, su richiesta di Janaka, identifica la beatitudine con la mente e ne offre la giustificazione, egli opera una singolare caratterizzazione della mente e dell'ambito del suo operare. Ci si aspetterebbe infatti che egli ponesse in evidenza le capacità conoscitive di cui la mente è dotata, mentre in realtà egli si concentra su un ambito apparentemente molto ristretto e di natura pratico-affettiva. Egli afferma: «Con la mente, infatti, o grande, si è attratti verso una donna e da essa nasce un figlio somigliante e questa è la gioia»³³⁴. In confronto all'ampiezza degli spazi smisurati su cui la mente può esercitare il suo dominio, l'ambito, certamente importante ed essenziale, dell'amore coniugale e della generazione della prole pare restringere molto le capacità operative della mente. Questo sarebbe vero se ci attenessimo alla lettera del testo upaniṣadico. Credo invece che esso vada interpretato secondo una direzione simbolica che gli restituisce tutto il suo eccezionale rilievo.

La mente, piena di amore, genera un figlio che le è «somigliante». In che cosa il figlio le assomiglia? Proprio nella capacità di potere conseguire a sua volta una propria, indipendente capacità generativa. Questo è lo straordinario potere della mente, la sua gioia e beatitudine suprema: culminare nella produzione di opere che sono come dei figli, nei quali ricompare intatta la propria capacità di produrre e di manifestare. I figli appaiono dapprima interamente dipendenti da chi li ha generati; ma lo scopo della generazione è di condurli alla medesima indipendenza e libertà dell'adulto che li ha posti nell'essere. Le opere prodotte dalla mente dipendono interamente dalla mente stessa, come il figlio dai genitori; ma così come il figlio è destinato ad autonomizzarsi dai genitori e a percorrere per proprio conto la via della libertà creatrice, altrettanto le più alte opere della mente si staccano da essa e vivono di vita propria il loro destino di libertà.

La dipendenza dell'opera dalla mente che l'ha concepita e prodotta, mostra così di essere di natura affatto peculiare. Si tratta di una dipendenza che nell'atto stesso in cui viene posta in essere, viene avviata per un cammino di emancipazione che si conclude con la conquista dell'indipendenza. Se tutta la forza della mente, che la fa essere una delle manifestazioni di Brahman, sta nella generazione dell'indipendenza di ciò che è dipendente da essa, allora il passaggio dal generante al generato si configura come un passaggio da libertà a liberazione e questa è *ānanda*, è beatitudine.

2.5. Il cuore come pulsazione vitale dell'universo

Infine, l'insegnamento del sesto ed ultimo maestro viene volto da Yājñavalkya in una direzione che corona le trasformazioni cui ha sottoposto fin qui ciò

³³⁴ BU, IV, 1, 6 (p. 122).

che Janaka aveva appreso dai suoi maestri. A ciò contribuisce sia la ripresa di dottrine già formulate negli adhyāya precedenti sia l'anticipazione degli sviluppi successivi.

Il grande tema di questo momento conclusivo è il “cuore” (*hṛd*, *hṛdaya*). Identificato immediatamente con Brahman dal sesto maestro, il cuore viene riportato da Yājñavalkya a manifestazione del Principio e questo gli consente d'indicare con sicurezza il carattere specifico con cui Brahman si manifesta attraverso il cuore. Tale carattere è la “stabilità” (*sthiti*)³³⁵. Per lo studioso avvezzo a praticare le fonti della filosofia occidentale, viene naturale ricordare qui una delle testimonianze più antiche del pensiero greco. Si tratta del verso del poema di Parmenide, nel quale l'Eleate individua nel cuore una caratteristica che gli consente di vincolarlo strettamente alla Verità. Infatti la Dea, al cui cospetto egli si trova, gli promette di portarlo a conoscere «il cuore che non trema (ἀτρεμὲς ἦτορ) della ben rotonda Verità»³³⁶. Ἀτρεμὲς indica la caratteristica della saldezza, della stabilità, quella medesima che Yājñavalkya riconosce tra gli attributi di Brahman. E il cuore ha anche qui, come avrà per Parmenide, una valenza cosmica che dilata enormemente il significato della stabilità, di cui è portatore.

Infatti, alla richiesta di Janaka di spiegare cosa s'intenda con “stabilità”, Yājñavalkya risponde che essa non è altro che il cuore stesso: «Il cuore infatti è la sede di tutte le creature, il cuore in verità, o gran re, è il fondamento di tutte le creature, nel cuore, o gran re, tutte le creature sono fondate»³³⁷. Come avevamo anticipato, nel cuore si unificano le due caratteristiche che Yājñavalkya esige siano indagate e per mezzo delle quali egli attua la mediazione che lo distanzia da tutti i maestri ricordati da Janaka. Si è visto come ad ogni insegnamento proposto dai maestri su Brahman, Yājñavalkya chieda che venga indicata sia la sede della manifestazione sia il suo sostegno o fondamento, quest'ultimo identificato sempre con lo spazio. Ora qui il cuore viene proposto non soltanto come sede, ma anche come fondamento, perché è nello spazio della sua interiorità che sono contenute e fondate tutte le creature. In questo modo, sia la sede della manifestazione di Brahman sia il fondamento che la rende possibile mostrano di essere radicati nello spazio interno del cuore, fusi in un unico luogo che “fa posto” all'intero universo.

Questa capacità comprensiva e fondativa del cuore riforma profondamente la concezione dello spazio, riportandolo dall'esteriorità dell'estensione all'interiorità essenziale del suo semplice “essere-in”. L'interno del cuore è infatti uno spazio piccolissimo per estensione e tuttavia qualitativamente e per essenza tale da essere la pulsazione vitale di tutto il creato, il ricettacolo di Ātman, dove la

³³⁵ BU, IV, 1, 7 (p. 122).

³³⁶ PARMENID., fr. 1, 28.

³³⁷ BU, IV, 1, 7 (p. 123).

vita universale di *prāṇa*, del respiro, s'individua in *jīva*, nel principio personale. Come si dirà nel quinto *adhyāya*, «questo essere costituito di pensiero, la cui natura è luce, risiede dentro il cuore come un chicco di riso, un granello d'orzo. E questo stesso è il signore di tutto, il padrone di tutto, tutto esso governa, qualunque cosa esista»³³⁸.

Di qui si può comprendere più a fondo il senso dell'identificazione della "stabilità" con il cuore. Stabilità non significa uniformità, ripetizione dell'identico, così come i ritmi del cuore non sono mai identici, ma mutano col mutare degli stati corporei ed emotivi che mediano il rapporto del soggetto al mondo. La stabilità deriva proprio dalla duttile capacità del cuore di riprodurre i più diversi ritmi dell'universo e di racchiuderne l'essenza nelle formule abbreviate delle proprie pulsazioni.

2.6. L'unitarietà delle manifestazioni di Brahman

Qui giunti, ci chiediamo: qual è il significato speculativo di questa integrazione e di questo sviluppo impressi da Yājñavalkya all'insegnamento dei sei maestri? Mi sembra che due siano i guadagni fondamentali che sono stati ottenuti, ponendo in campo originali dinamiche di pensiero. Il primo concerne l'individuazione dei modi in cui Brahman si manifesta presso di noi. Il secondo riguarda la condizione che rende possibile questa individuazione, condizione che viene alla luce alla fine del breve *brāhmaṇa* successivo.

Relativamente al primo guadagno, si è visto come esso sia potuto emergere grazie a un singolare movimento di pensiero che, formalmente, potrebbe essere espresso così: occorre scindere l'immediata (naturalistica) identità di Brahman con la parola, col respiro, con l'occhio ecc. per lasciare emergere ciò che poi permette di tornare a unificarli (la conoscenza, la cosa cara, la verità ecc.), ma a un ben diverso e più alto livello di consapevolezza. Quando la parola, il respiro, l'occhio ecc. sono diventati lo strumento e, assieme allo spazio, il luogo della manifestazione di Brahman, allora possono venire alla luce la conoscenza, la cosa cara, la verità ecc. come i modi in cui Brahman si manifesta presso di noi. Ma questi modi a loro volta reagiscono sullo strumento che ha permesso d'individuare fondendosi in unità con esso (la parola è la conoscenza, il respiro è la cosa cara, l'occhio è la verità ecc.).

Evidentemente questa riunificazione del rivelante al rivelato o dello strumento alla manifestazione non lascia immutato lo strumento, ma lo trasforma profondamente sul modello di un'operatività che non è quella delle tecniche umane, quanto piuttosto quella di un organismo. In altre parole, qui la natura

³³⁸ BU, V, 6, 1 (p. 144).

strumentale della parola, del respiro, dell'occhio ecc. non è come quella del martello o della pialla che vengono messi da parte una volta che abbiano esaurita la loro funzione. La parola, così come l'occhio o l'orecchio, appartengono all'unità di un organismo vivente, sono organi, non strumenti, e come tali cooperano all'automantenimento del tutto. A sua volta, il fine specifico per cui essi sono adoperati come mezzi, diventa a sua volta mezzo della loro sussistenza: la conoscenza fa essere la parola, la quale, a sua volta, manifesta la conoscenza; l'essere cosa cara mantiene in vita il respiro che pure l'ha manifestata come tale; la verità è l'atto dell'occhio che, in quanto "ha visto", "sa" e così via. Si potrebbe dire che la funzione, propria dell'organo, manifesta una struttura (la verità, la stabilità, la conoscenza ecc.) la quale reagisce circolarmente sulla funzione stessa, identificandosi con essa.

Questo permette d'intendere la successione delle manifestazioni di Brahman non come un semplice accostamento di determinazioni diverse, ma come un legame organico che le vincola in un indissolubile intreccio di rimandi reciproci. Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza della prima manifestazione di Brahman (che è, al tempo stesso, una delle caratteristiche fondamentali della civiltà indoaria), vale a dire il primato della conoscenza (e di *vāc*, della parola, che le è intrinsecamente connessa). È attorno alla conoscenza non duale o sul suo sfondo che si annodano tutte le altre caratteristiche con cui Brahman si rende accessibile nelle sue manifestazioni, secondo l'insegnamento impartito qui da Yājñavalkya. La conoscenza è cara come il respiro dell'universo, infinita come gli abissi dell'anima, aperta alla verità nella beatitudine di produzioni congeneri a sé, articolata dalla varietà imprevedibile dei ritmi che scandiscono la vita nella grotta del cuore.

2.7. La via alla pace

Relativamente al secondo guadagno derivante dalle dinamiche di pensiero poste in atto da Yājñavalkya, occorre passare all'esame del secondo *brāhmaṇa*. Qui infatti Yājñavalkya dichiara al re Janaka che tutto l'insegnamento impartito finora, come critica e sviluppo di quello che il re ha ricevuto dai sei maestri, ha avuto un carattere solo preparatorio. Finora, egli afferma, «tu hai preparato l'anima tua come chi, volendo intraprendere un lungo viaggio, prepara un carro o una barca, così invero tu hai preparato l'anima tua con queste dottrine arcaiche»³³⁹.

Ma preparazione a che cosa? Se il compito delle dottrine preparatorie è la liberazione dell'anima, in vista di che cosa avviene questa liberazione? Janaka

³³⁹ BU, IV, 2, 1 (p. 123).

dichiara di non saperlo e allora Yājñavalkya tratteggia un breve, intenso itinerario al termine del quale si scopre che ciò in vista di cui ci si libera non è collocato in chissà quale inaccessibile distanza, ma sta nell'interiorità del cuore di ciascuno. La meta s'identifica col suo Ātman, la cui identità con Brahman è il presupposto e insieme l'attestazione costantemente offerta da questa Upaniṣad. E qui, di nuovo circolarmente, apparirà chiaro che è proprio il modo d'essere di Ātman ciò che ha consentito a Yājñavalkya, agendo tacitamente alle spalle della sua critica ai sei maestri, di realizzare la parte che prepara il destino finale.

L'itinerario verso la liberazione, descritto in questo secondo brāhmaṇa, ha carattere implosivo, dall'esteriorità all'interiorità: da ciò che si manifesta negli occhi (la natura maschile di Indra³⁴⁰ nell'occhio destro, quella femminile di sua moglie Virāi nell'occhio sinistro), al loro connubio all'interno del cuore, sul cui fondamento vene di una sottigliezza impensabile («sottili come un capello spaccato in mille») trasferiscono all'anima un'alimentazione ben più raffinata di quella grossolana che spetta alla corporeità³⁴¹. A partire da questo centro interiore, l'energia vitale (*prāṇa*) si lancia in tutte le possibili direzioni e al tempo stesso si raccoglie in unità e «questo è l'Ātman».

Questo modo d'essere di Ātman, già esplicito in luoghi essenziali di questa Upaniṣad, è ciò che ha reso possibile il cammino preparatorio compiuto da Janaka sotto la guida di Yājñavalkya. E tuttavia dell'intima natura di Ātman possiamo propriamente dire solo: «non così, non così (*neti, neti*)», perché è «definibile soltanto in senso negativo: esso è inafferrabile, perché non lo si afferra, non è soggetto a decadenza, perché non decade, non è soggetto ad attaccamento, perché non s'attacca; privo di legami, non teme, né può essere colpito»³⁴². Questo è il punto abissale e decisivo che ha permesso a Yājñavalkya di distaccarsi dall'insegnamento dei sei maestri: pur restando ancora «non detto» nel momento preparatorio, gli ha dato la forza di separare parola, respiro, occhio, orecchio, mente, cuore dalla loro immediata identificazione con Brahman e di ricondurli a «sede» della sua manifestazione. Nello «spazio» così aperto, Yājñavalkya ha custodito e salvaguardato l'Uno bipolare Brahman-Ātman nella sua indicibile trascendenza, ma al tempo stesso e *proprio grazie alla sua trascendenza*, è riuscito a fare diventare palese e accessibile la pluralità intrecciata dei modi in cui l'Uno bipolare si manifesta presso di noi: la *conoscenza* che ci è così *cara*, perché ci permette di accedere alla *verità infinita*, da cui deriva ogni nostra *beatitudine* e *stabilità*. Questo, in definitiva, significa pervenire alla *pace*.

Attraverso lo sviluppo di questi due brāhmaṇa, la personalità di Yājñava-

³⁴⁰ Ma questa identificazione è misteriosa, perché gli dei «amano infatti le cose segrete, odiano le cose manifeste» [BU, IV, 1, 2 (p. 123)]. Così recita il testo, che anticipa il famoso frammento 116 di Eraclito: «la natura ama nascondersi».

³⁴¹ BU, IV, 2, 3 (p. 124).

³⁴² BU, IV, 2, 4 (p. 124).

lkya ha subito una profonda trasformazione, pari all'ampliarsi del suo orizzonte speculativo che è ora in grado di rendere accessibili i modi in cui Brahman si rende manifesto presso di noi. La trasformazione di Yājñavalkya viene registrata più dalle parole del re Janaka che non dai comportamenti espliciti del maestro. Se dopo la confutazione della dottrina dei sei maestri, Janaka poteva ancora promettere a Yājñavalkya mille vacche e un toro grosso come un elefante (ricompensa che, come ho già ricordato, Yājñavalkya differisce senza ombra di avidità al momento conclusivo del proprio insegnamento)³⁴³, ora, alla fine del secondo brāhmaṇa, Janaka è pienamente consapevole che il bene più alto che l'insegnamento di Yājñavalkya consente di conseguire è la "pace". Ma la pace è un bene talmente inestimabile che non ha prezzo e l'unica offerta che può porsi alla sua altezza è l'onore che il re e i suoi sudditi rendono a Yājñavalkya mettendosi al suo servizio: «O Yājñavalkya, che la pace tocchi a te, che ci hai fatto conoscere la pace [dell'animo], o venerabile. Onore a te! Ecco, i Videha ed io siamo [ai tuoi ordini]»³⁴⁴.

³⁴³ BU, VI, 1, 7 (p. 121). Comportamento ben diverso da quello tenuto all'inizio, quando presunzione e avidità ispiravano allora la sua condotta.

³⁴⁴ BU, VI, 2, 4 (p. 124).

Capitolo V

Le vie di accesso all'Origine

1. La legittimità della domanda su che cos'è Ātman

L'inizio del terzo brāhmaṇa ci presenta un mutamento esistenziale di Yājñavalkya ancora più profondo rispetto al dialogo con Janaka. Egli sembra avere delle esitazioni e dei comportamenti contrastanti, profondamente diversi sia dalla sicumera manifestata all'inizio sia dalla successiva, crescente grandezza e sicurezza del suo magistero. Così, pur essendosi nuovamente recato al cospetto di Janaka, questa volta egli è intimamente deciso a *non parlare*. Anche se subito dopo egli sembra smentire questo suo proponimento, è tuttavia estremamente significativo che ora per la prima volta si faccia strada in lui la decisione di comportarsi come un *muni*, l'asceta silenzioso che oltrepassa ogni distinzione tra sapere e non sapere, ascesi e non ascesi, parlare e tacere. Se egli parlerà, lo farà per portare alla luce ambiti di realtà che non appartengono più a ciò che la coscienza dualistica può oggettivare nel dire e su cui può, eventualmente, tacere: la sua sarà una sorta di "voce del silenzio" che rimane "silenzio" per la coscienza dualistica, ma che è "voce" per la consapevolezza di *essere* tutte le cose. Ponendosi su questa via, Yājñavalkya si è purificato da qualsiasi traccia dell'interesse mondano degli inizi. Egli potrà portare finalmente la sua vita ad aderire intimamente ai principi che egli andava ben delineando sul piano dottrinale³⁴⁵, ma che non agivano ancora interiormente in modo così pervasivo da produrre la compiuta perfezione della sua condizione di brahmano.

Quando egli dà voce al silenzio, lo fa innanzitutto per parlare col re intorno al sacrificio del fuoco. Come si vede, il sacrificio rimane il tema centrale a partire dal quale si sviluppa l'ultimo insegnamento di Yājñavalkya e l'autorevolezza che egli ha acquisito presso Janaka è tale che ora il rapporto di chi detiene la regalità rispetto al suddito si è capovolto rispetto alla consuetudine. Coeren-

³⁴⁵ Cfr., ad esempio, *supra* BU, III, 5, 1.

temente a quanto affermato in conclusione del brāhmaṇa precedente, quando Janaka consegna sé e i suoi sudditi al servizio di Yājñavalkya, ora i tratti caratteristici della regalità spettano al brahmano. E' lui, infatti, a concedere al re di esprimere un desiderio, a promettere di esaudirlo e a consentire al re di scegliere a proprio piacere l'argomento del suo domandare: «dopoché Janaka, re di Videha, e Yājñavalkya ebbero parlato intorno al sacrificio del fuoco, Yājñavalkya gli accordò una grazia, il re scelse di far domande a piacere e Yājñavalkya lo esaudì»³⁴⁶.

La domanda posta inizialmente da Janaka è fondamentale, perché costituisce il vero principio motore del dialogo che rimane sotteso anche a quegli sviluppi delle argomentazioni che non faranno esplicitamente riferimento ad essa. Interpretata alla greca (come tante domande poste da Socrate all'inizio dei dialoghi platonici), la domanda di Janaka è la vera e propria ἀρχή, non tanto nel senso cronologico di "inizio", quanto in quello sostanziale di "ciò da cui prende origine" il cammino di pensiero e che, in quanto "principio", ἀρχηται, comanda l'inizio, il mezzo e la conclusione dell'intero percorso.

Janaka chiede, infatti: «Yājñavalkya, quale luce illumina l'uomo?»³⁴⁷. E Yājñavalkya ha buon gioco nel fare imboccare a Janaka un processo di progressiva interiorizzazione della luce, il quale, a partire da elementi della natura, approda infine alla luce che costituisce l'intimo Sé dell'uomo. Le risposte offerte di volta in volta da Yājñavalkya innescano un processo di continuo oltrepassamento, perché le "luci" che egli propone di volta in volta, sono sempre luci che si spengono: il sole e la luna tramontano, il fuoco si spegne, anche il suono della parola cessa, nonostante la parola sia ciò che si percepisce anche quando tutt'attorno le tenebre sono così fitte da non riuscire a scorgere neppure la propria mano. E allora, chiede Janaka, qual è luce che non si spegne e che eternamente illumina l'uomo? La risposta di Yājñavalkya è semplice e radicale: «L'Ātman gli è luce, o gran re»³⁴⁸.

E qui il re pone la domanda cruciale che, come risulterà dai suoi sviluppi, ha una natura ancipite, al limite addirittura contraddittoria. Egli chiede, infatti: «Che cos'è l'Ātman?»³⁴⁹. Questa è sicuramente la domanda più necessaria di tutte, perché concerne ciò che illumina le nostre vite, e tuttavia è al tempo stesso la più improponibile, perché nonostante tutto ciò che si possa sensatamente rispondere, alla fine e nella sua radice ultima, come vedremo, la risposta veramente essenziale si ritrae nell'inaccessibilità. Ci si potrebbe chiedere se con questa domanda su "che cos'è" Ātman, il re non chieda troppo e come mai

³⁴⁶ BU, IV, 3, 1 (p. 124-125).

³⁴⁷ BU, IV, 3, 2 (p. 125).

³⁴⁸ BU, IV, 3, 2-6 (p. 125).

³⁴⁹ BU, IV, 3, 7 (p. 125).

Yājñavalkya non lo metta in guardia, come aveva fatto con Gārgī, dal pericolo che non gli scoppi la testa, cosa di cui lui stesso era stato minacciato e che era accaduta di fatto a Vidagdha. In realtà, Gārgī aveva chiesto su quale fondamento sono intessuti i mondi di Brahman e Vidagdha aveva domandato su che cosa è fondato il cuore e, nel cuore, Ātman, suo ospite. La loro era una domanda sul “fondamento” del Principio, una domanda che presupponeva lo scatenarsi di una tracotante mancanza di misura nel domandare umano e la superbia della soggettività che pretende d’impadronirsi del “Primo senza un secondo”, aggirandolo e portandosi alle sue spalle. Chiedere quale sia il fondamento del “Primo senza un secondo” significa, infatti, mettere in questione proprio la sua natura di “Primo”. Tutt’altra cosa è, invece, domandare il “che cos’è”, come fa il re. La domanda lascia impregiudicato che cosa effettivamente possa manifestarsi all’uomo dell’intima costituzione del Principio e che cosa invece si ritragga in una non violabile inaccessibilità.

1.1. Il sonno come approssimazione alla conoscenza non dualistica

Inizialmente, sembra che sia veramente molto e di una straordinaria ricchezza quello che si può “dire” di Ātman. Anzi, alcune delle determinazioni, con cui viene connotato, sono basilari e non dovranno mai essere dimenticate, per quanto eccentriche siano le parabole che di qui si dipartono e che portano lontano. La prima di queste parabole inizia là dove Ātman si distingue tra le varie facoltà, perché è costituito di «conoscenza» (*viññāmayah prāṇeṣu*)³⁵⁰. La conoscenza è quindi l’aspetto per cui Ātman si rende riconoscibile e, sul fondamento della sua identità con Brahman, è Brahman stesso a essere sostanziato di conoscenza, così come risultava anche dalla confutazione operata da Yājñavalkya del primo dei maestri del re.

Ritorna così il tema che abbiamo affrontato già più volte, su quale sia la natura della conoscenza di cui si sostanzia il Principio. Non si tratta certo della conoscenza dualistica, scissa in soggetto e oggetto, in un “aver-coscienza-di” qualcosa d’*altro* o nel proporsi di un “esser-*altro*-dalla-coscienza” che sia in qualche modo afferrabile dalla coscienza stessa. Queste modalità di rapportarsi conoscitivamente alle cose ci sono talmente familiari e siamo così assuefatti ad esse che ci è difficile continuare a chiamare “conoscere” un’attività che non condivida queste caratteristiche. Ma se non fosse concepibile per il Sé una forma di conoscenza diversa da quella che oppone un soggetto ad un oggetto, se il Sé s’identificasse interamente con le modalità dualistiche di conoscenza, è evidente che l’attuazione di una conoscenza completamente *altra* rispetto a questa,

³⁵⁰ *Ibid.*

dualistica e oppositiva, comporterebbe la perdita del Sé, l'annullamento della singolarità nell'impersonalità di Brahman e (come sarebbe conseguente concludere) l'annullamento in Brahman di Ātman stesso, in quanto principio interiore dell'individuo.

Ancora una volta occorre mettersi sulle tracce di un conoscere che sia irriducibile allo schema dualistico e che tuttavia abbia senso continuare a chiamarlo conoscenza, anche dopo che sia scomparsa e dissolta l'alterità soggetto-oggetto. Ciò che Yājñavalkya "dice" di Ātman è molto istruttivo in proposito. Innanzitutto Ātman è «luce interna nel cuore» e questo, come si vedrà, lo fa essere l'autoluminoso e, in quanto tale, luce che non si spegne, non assoggettata all'alternativa di apparizioni e sparizioni cui sottosta ogni altra luce appartenente a questo mondo. Inoltre, la sua natura è tale da collocarlo nel framezzo tra il mondo di quaggiù e il mondo divino, libero di spaziare in entrambi. Yājñavalkya paragona Ātman-*puruṣa* al pensare, a qualcosa che si agita e che guizza pur restando eguale a se stesso; altrettanto Ātman non patisce alcun mutamento che provochi alterazione, ma attraverso ogni sua apparente metamorfosi egli rimane «sempre eguale a se stesso»³⁵¹.

Ma per inoltrarsi nella sua natura, ciò che è decisivo (e per la nostra mentalità abbastanza sorprendente, anche se denso di suggestioni) è che egli si fa «sogno» e solo così «oltrepassa questo mondo», dominato dalle forme della morte³⁵². Vengono così introdotti i grandi temi del sonno e del sogno, che sono ben più di semplici metafore, perché devono concretamente guidarci a intravedere come possa costituirsi una conoscenza *a-dvaita*, non affetta da dualità. Il sonno con sogni e il sonno senza sogni sono tappe fondamentali del percorso di liberazione dai mali di cui Ātman, questo *puruṣa*, si fa carico, una volta assunta la corporeità.

1.2. Elogio del sonno e dei sogni

Se Ātman può appartenere ad entrambi i mondi, quello dominato dalla morte e dal male e quello divino, ciò accade perché Ātman abita lo stato intermedio del sogno: è da questo osservatorio privilegiato che egli può non solo scorgere, ma anche abitare sia la sede mondana di quaggiù sia l'oltremondo. Quali caratteristiche ha tale privilegio e che cosa lo giustifica? Perché il sogno e il sonno, in cui il sogno accade, oltrepassano l'ambito mondana dominato dalle forme della morte? Come si annuncia in essi un modo di conoscere che supera la dualità, dalla dualità "ontologica" vita-morte che comprende in sé tutte le altre, fino a quella "gnoseologica" soggetto-oggetto (ma che sarebbe riduttivo circoscrivere

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.* (pp. 125-126).

unicamente a un modo astratto di comprendere, in quanto implica anche stili di vita)?

Nella sua esistenza terrena il Sé individuale si sente dominato e condizionato dal mondo naturale, nei cui confronti si percepisce essenzialmente come passivo, determinato da forze estranee e da poteri in gran parte incontrollabili, mentre poco o nulla ha in lui la forma della libera autodeterminazione. *Ātman-puruṣa* comincia a liberarsi da questo stato di soggezione all'estraneità proprio abbandonandosi al sonno. All'interno della tradizione upaniṣadica il sonno e le sue diverse gradazioni di progressivo abbandono della coscienza-di-oggetti ricevono specificazioni sempre più raffinate. Tuttavia, fin d'ora è chiaro questo. Il sonno non va considerato affatto come un affievolimento o addirittura un momentaneo estinguersi dell'attività del Sé, ma al contrario, come il suo straordinario potenziamento.

Capovolgendo l'immagine di passività che se ne potrebbe avere, secondo la tradizione upaniṣadica il sonno non è uno stato di riposo soltanto negativo, ma è il ritorno ad una forma di unità interiore che è sconosciuta allo stato di veglia. Nella vita desta, il Sé si disperde in una miriade di eventi quotidiani che appartengono agli ambiti più disparati degli interessi e delle occupazioni personali. Nei confronti di questa dissipazione e fissazione nell'esteriorità, il sonno è il ripristino dell'unità interiore, è un ristorarsi alle fonti di ciò che nel Sé non è più parcellizzato e frantumato nell'urto con la realtà esteriore, ma si raccoglie presso la potenza più pura e dominatrice dell'interiorità. Il sonno è un potente atto di liberazione da tutto ciò che asserva il Sé alla molteplicità esteriore. Riguardato da questa prospettiva (e per quanto questo possa apparire paradossale), il sonno diventa il primo, immediato e naturale annuncio della libertà che abita in noi. Il sonno manifesta la capacità di assolversi e liberarsi dalla dispersione e di raccogliersi dalla particolarità e dalla pluralità dell'esistenza coscienziale nell'universalità e nell'unità interiore del Sé, quale prima e concreta attestazione della presenza in noi di *Ātman-puruṣa*³⁵³.

È evidente che concependo il sonno come un νόστος, un viaggio di rimpatrio che dagli aspetti più complessi, ma anche più dispersivi, dello stato di veglia ritorna verso l'essenza universale del Sé, la tradizione upaniṣadica sembra porsi agli antipodi del detto eracliteo, secondo il quale gli uomini desti hanno tutti un mondo comune, mentre i dormienti si ripiegano ciascuno su un mondo proprio³⁵⁴. Qui sembra essere vero il contrario, nel senso che il mondo della pri-

³⁵³ Possiamo pensare al sentimento che ci coglie davanti al sonno di un bimbo nella sua culla. Percepriamo che esso è tutt'altro che una pausa amorfa rispetto all'attività della veglia, ma è il momento silenzioso in cui germinano e s'irrobustiscono le energie più segrete e profonde della sua personalità. Ha qui le sue radici di verità il detto popolare che davanti al sorriso che talvolta si forma sulle labbra del neonato dormiente dice: «Ride con gli angeli».

³⁵⁴ HERACLIT., Diels-Kranz, fr. 89.

vatezza singolarizzata viene ravvisato in quello della vita desta. D'altra parte, è pur vero che per Eraclito (e non solo per lui) i desti, i saggi, erano talmente pochi che nella tradizione occidentale è stato necessario ipotizzare un'"astuzia della ragione" sovrapersonale per giustificare il momentaneo convergere degli egoismi individuali in finalità comuni. L'estrema valorizzazione del sonno, operata dalla tradizione upaniṣadica, ravvisa invece proprio nel sonno il riaffermarsi dell'universalità e dell'unità di un modo d'essere della soggettività in cui avviene il passaggio e la liberazione dal mondo terreno verso quello divino. Ciò sta a significare che se non impariamo a conoscere quello che avviene nel sonno, non apprenderemo mai la natura delle forze che ci tengono nel loro strapotente e silenzioso dominio e che consentono l'opera di ripristino dell'unità della nostra personalità, quale guarigione dalle ferite inferte dalla disgregatezza della vita desta.

Ora ciò che avviene nel sonno sono innanzitutto i sogni ed essi si pongono in un singolare rapporto invertito con la coscienza desta. Al livello del Sé individuale, i sogni sono prodotti dalla nostra interiorità e tuttavia quando sogniamo non siamo affatto consapevoli di esserne noi gli artefici, ma al contrario: subiamo i sogni come qualcosa che ci cade addosso e ci assale del tutto al di fuori della nostra volontà, spesso come una violenza estranea, la cui forza ci è rivelata dal sollievo o, talora, dal rammarico che proviamo quando, ad esempio, riemergendo alla vita cosciente, diciamo a noi stessi: "Era solo un sogno!". Così, mentre nello stato di veglia il soggetto è cosciente di un mondo che non produce, ma subisce, nello stato di sonno egli produce il proprio mondo, ma continua a subirlo, perché non è consapevole di esserne l'artefice. Questa limitazione non sussiste in Ātman. Su ciò, infatti, Yājñavalkya ricorda che esiste una strofa, la quale dice: «Colpendo col sonno ogni cosa corporea, *desto* egli contempla i dormienti [i sensi inattivi nel sonno]»³⁵⁵. Questo, quindi, è il privilegio di cui gode Ātman-*puruṣa*. Egli non subisce i mondi che crea nel sonno come fossero qualcosa di estraneo, egli *sa* che i sogni sono un suo prodotto: si potrebbe dire, con un ossimoro, che egli "è desto nel sonno", perché sa che la sua vita è sogno ed è fatta della stessa sostanza dei sogni. Ciò che egli produce a partire da sé non è nulla di estraneo, né in sé né per lui, ma splende della luce della verità che egli è a se stesso.

Così infatti Yājñavalkya descrive la condizione di Ātman-*puruṣa*. Quando egli è nello stato intermedio di sogno, egli fa esperienza sia del mondo di quaggiù sia dell'oltremondo e ascendendo al mondo celeste vede sia i mali terreni sia le gioie celesti. Entrando nel sonno, egli si serve del mondo terreno come materia per le sue creazioni, lo disgrega e lo riaggrega a suo piacimento e in virtù di quest'attività creatrice «mantiene dormendo la sua luce e il suo splendore.

³⁵⁵ BU, IV, 3, 11 (p. 126).

Allora questo *puruṣa* è luce a se stesso. Non vi sono carri, né cavalli, né strade; ma carri, cavalli, strade sono da lui creati. Non vi sono piaceri, né gioie, né delizie; ma piaceri, gioie, delizie sono da lui creati. Non vi sono laghi, né stagni, né fiumi; ma laghi, stagni, fiumi sono da lui creati. Egli infatti è il creatore»³⁵⁶.

Abitando grazie al sogno negli *intermundia*, a *Ātman-puruṣa* appartiene la dimensione del “gioco”: egli è il «cigno solitario» che conosce sia le altezze sia le bassure e creando le forme più diverse, gioca con esse ora ridendo come se godesse di compagnie femminili ora imparendosi come davanti a visioni terrificanti³⁵⁷. Si tratta, verrebbe da dire col *Parmenide* di Platone, di *πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν*³⁵⁸, di giocare un gioco che richiede tutta la cura e l'applicazione delle cose serie e che tuttavia rimane “gioco”, vale a dire un'attività libera. In essa vengono coinvolti non solo l'intera personalità del giocatore, ma anche i grandi conflitti che attraversano l'esistenza, la lotta tra la vita e la morte, tra il bene e il male e il senso ultimo della conoscenza. Per questo, a causa della violenza dei conflitti che accadono in esso, il gioco è “serio” in un senso ben più radicale di quanto non vengano qualificate “serie” le occupazioni diverse dal gioco³⁵⁹. E, ancora una volta, è grazie alla libertà realizzata nel gioco che *Ātman-puruṣa* può trascendere questo mondo consegnato alle forme della morte e inoltrarsi in una forma di conoscenza che va al di là anche della libertà del gioco assicurata dal sogno. Avendo in vista questo passo ulteriore il testo ribadisce quella che è la sola, vera risposta alla domanda posta inizialmente da Janaka su ciò che illumina stabilmente l'uomo: «il *puruṣa* in queste condizioni è luce a se stesso» e come tale non viene mai meno³⁶⁰.

1.3. La divina regalità del sonno senza sogni

Sembrerebbe che la dimensione creatrice, dischiusa dal sonno con sogni, sia in grado di coronare il destino di *Ātman-puruṣa* in una forma di onnipotenza non oltrepasabile. Ma non è così. Anche se creati da *Ātman-puruṣa*, i mondi son pur sempre qualcosa di “oggettivo” posto da un “soggetto”, la creazione è sempre creazione di “qualcosa” che il creatore pone in essere davanti a sé, lasciando, quindi, che continui ancora a sussistere una forma di dualità.

Il vero superamento dell'oggettività si ha in *samprasāda*, lo stato di sonno profondo senza sogni, nella cui quiete perfetta (*suṣupti*) ogni residuo di alterità

³⁵⁶ BU, IV, 3, 9-10 (p. 126).

³⁵⁷ BU, IV, 3, 11-13 (p. 126).

³⁵⁸ PLATO, *Parm.*, 137 b 2.

³⁵⁹ Il pensiero va giocoforza al classico testo di J. HUIZINGA, *Homo ludens*, del 1938 (trad. it. C. von SCHENDEL, 1946, Torino: Einaudi).

³⁶⁰ BU, IV, 4, 11-14 (p. 126).

viene vinto e superato. Per la verità, il sonno senza sogni compare qui d'improvviso, quasi fosse data per scontata la sua esistenza al di là sia dello stato di veglia sia del sonno con sogni. Di esso si dice soltanto che *Ātman-puruṣa*, a partire da ciò che ha goduto nello stato di sonno profondo, inverte il cammino e ritorna al sonno con sogni. Ma in questo ritorno non gli rimane attaccato nulla di quello che può avere sperimentato nello stadio di sonno profondo: «Qualunque cosa abbia veduto di là, nessuna lo segue: egli infatti non si attacca a nulla»³⁶¹. La medesima sequenza viene ripetuta per il passaggio dal sonno con sogni allo stato di veglia e da questo di nuovo al sonno con sogni, quasi che *Ātman-puruṣa* fosse un grosso pesce che «va dall'una all'altra riva del fiume, ora di qua ora di là»³⁶².

In questo girovagare tra gli stati di veglia e di sonno, ciò che permane come carattere costante di *Ātman-puruṣa* è il suo disimpegno da qualsiasi attaccamento: egli è il privo-di-contatto (verrebbe da dire, aristotelicamente, è χωριστόν, separato) e questa è una connotazione ontologicamente essenziale, perché significa che *Ātman-puruṣa*, pur essendol'interiorità universale dei diversi mondi che si trova ad abitare, non lo sarà mai attraverso una sua commistione con essi, ma opererà "senza contatto", come se fosse un attrattore che opera sulle cose e le trasforma semplicemente attraendole a sé, senza essere egli stesso impegnato nel movimento.

E tuttavia anche questo "gioco serio" di girovagare tra la veglia e il sonno con sogni non può costituire per *Ātman-puruṣa* il suo stato fondamentale: «Come il falco o l'aquila, dopo aver volato or qua or là nell'aria, stanchi, raccolte le ali, si posano nel lor nido, così questo *puruṣa* s'affretta verso quello stato dove nel sonno non più alcun desiderio concepisce, non più alcun sogno vede»³⁶³.

Ma prima di addentrarsi nel mondo del sonno profondo, il testo ritorna qui sul modo in cui l'uomo, nel sogno, non è consapevole che i sogni siano suoi prodotti, ma li subisce quali potenze estranee e terrificanti, come accadrebbe nello stato di veglia. In contrasto sia con lo stato di veglia sia con lo stato di sogno, nei quali l'oggettività continua a sussistere ed è, a vario titolo, subita, c'è «[lo stato] in cui, simile a un dio, simile a un re, pensa di essere questo universo, di essere il tutto, questo [stato di sonno profondo] è per lui il mondo supremo»³⁶⁴.

Credo sia difficile sopravvalutare questa funzione positiva dello stato di sonno profondo che adombra i caratteri di un pensiero non dualistico. Esso si pone come risultato del *neti neti*. Il "non così" costituisce il momento essenziale che sgombra il campo da ogni residuo di dualità e di oggettivazione. Ma il compimento del "non così" non significa l'annullamento del pensiero e il naufragio

³⁶¹ BU, IV, 3, 15 (p. 127).

³⁶² BU, IV, 3, 16-18 (p. 127).

³⁶³ BU, IV, 3, 19 (p. 128).

³⁶⁴ BU, IV, 3, 20 (p. 128).

di ogni individualità nell'indeterminato. Al contrario, solo oltrepassando la distruzione di ogni dualità il pensiero attinge la sua realtà più alta e perviene al suo stato divino e regale, nel quale non pensa più gli enti come "oggetti", ma è l'essere stesso nella sua totalità. Non per nulla il testo identifica questo stato con quello ben determinato di un dio o di un re. Come la parola del dio o il decreto del re non oggettivano la cosa in un dire astratto, ma "sono" la cosa stessa e il loro *dire* è identicamente un *fare*, altrettanto il pensiero non duale attinge nel pensiero il "mondo supremo" dell'identità con l'essere. È quello stesso mondo che costituirà il punto più alto della rivelazione della dea a Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, la stessa cosa è pensare ed essere³⁶⁵. Non si dovranno mai dimenticare questi paragoni col dio e col re: il mondo supremo è cancellazione della coscienza dualistica che si muove solo fra "dati", scissa tra il "dire" e il "fare", tra i quali, com'essa suole enunciare, "c'è di mezzo il mare". Ma da quel nulla della coscienza, che è il sonno profondo, emergono alla nostra consapevolezza esperienze non duali ben concepibili dal pensiero, come gli atti che qualificano la regalità, la divinità e, vedremo tra poco, l'amore che identifica l'amante e l'amato³⁶⁶.

1.4. Coscienza e consapevolezza

Prima di analizzare la descrizione di questa nuova condizione, vale la pena di ricordare che il testo premette ad essa un'osservazione di natura fisiologica, che potrebbe apparire per lo meno singolare, o addirittura eccentrica, se non fosse che, quasi a sottolinearne l'importanza, essa viene ripresa in modo pressoché identico, ma con ancora maggior rilievo, nel brāhmaṇa successivo³⁶⁷. Vi si dice che le vene del *puruṣa* «chiamate *hitā*, sono di tale sottigliezza quanto un capello spaccato in mille parti e sono piene di una sostanza bianca, azzurra, gialla, verde, rossa»³⁶⁸. Non sono in grado di dire quale fosse il grado di approfondimento della fisiologia della percezione del colore all'epoca della stesura di questa Upaniṣad. È comunque significativo che qui i colori sono presentati come qualcosa che si trova all'interno dell'organismo e altrettanto importante è che di essi si nomina dapprima il bianco e poi i quattro colori "complementari". Come si sa, a seconda delle proporzioni in cui i colori complementari vengono mescolati tra loro si possono ottenere o il bianco o tutti gli altri colori. Se sulla via

³⁶⁵ PARM., fr. 3.

³⁶⁶ Si è già accennato sopra come, a partire dalla Māṇḍūkya Upaniṣad (7-12; pp. 418-419), al di là del sonno profondo si riconosca un quarto stadio, *turiya*, in cui rifulge la natura di Ātman che dipende unicamente da se stesso e che corrisponde all'estinguersi della sacra sillaba nella vibrazione nasale.

³⁶⁷ Cfr. BU, IV, 4, 9 (p. 134).

³⁶⁸ BU, IV, 3, 20 (p. 128).

che dalla veglia e dal sonno con sogni porta al sonno profondo troviamo questa riflessione sulla presenza dei colori in noi, essa deve avere un valore simbolico tutt'altro che trascurabile.

Si potrebbe dire che i colori complementari sono, come i sogni, un prodotto del nostro interno e se le caratteristiche individuali che li distinguono l'uno dall'altro possono fondersi insieme in un'unità che non è più cromatica, qual è quella del bianco, questo può simboleggiare il passaggio dal sonno con sogni al sonno profondo. Il bianco, infatti (come si dirà esplicitamente nel *brāhmaṇa* successivo), può essere assomigliato alla pura luce, nella quale (come nella pura tenebra) non si vede nulla e ogni alterità di oggetti, siano essi subiti dall'esterno, come nello stato di veglia, o autoprodotti, come nei sogni, è del tutto scomparsa. A questo stadio, non sussistendo più alcuna dualità, il soggetto né subisce né produce l'oggettività, ma è l'intero universo e può finalmente affermare di sé: «Io sono tutto ciò che è».

Il punto decisivo per decifrare il senso del sonno profondo è dunque questo: in nessun punto si dice che in esso viene meno la consapevolezza; scompare certamente la coscienza che è fonte di ogni sorta di dualismi e che per tutto il tempo in cui domina, copre e occulta qualsiasi forma di consapevolezza non duale. Il passaggio a quest'ultima sembra avvenire non con gradualità, quasi ci fosse il progressivo sostituirsi di una nuova forma di coscienza a quella precedente, ma per una sorta di salto qualitativo, qual è quello che ci fa trapassare dal sonno con sogni al sonno senza sogni. La coscienza duale, la quale si crede di essere l'unica, lo chiama "sonno" e con ciò intende *perdita* della coscienza. Ma già nel "sonno" con sogni matura una produttività dell'oggettività da parte della coscienza che è impensabile a livello di coscienza desta; e sempre nell'ottica di quest'ultima è inconcepibile che proprio nel sonno profondo, in cui cessa ogni *attività* e ogni processo di oggettivazione, si compia invece l'atto più alto d'identificazione del pensiero con la totalità dell'essere.

Il ricorso al "sonno profondo" ha dunque il suo significato radicale in questo: dall'angolo prospettico e limitato della coscienza non si può ricorrere ad altra esperienza della sua estinzione che a quella del sonno profondo senza sogni. Il sonno profondo è il solo aspetto, quotidiano e familiare, con cui si rende percepibile alla coscienza che "c'è" uno stato soggettivo che la oltrepassa assolutamente e nei cui confronti essa nulla può. Solo chi ha, espressamente o implicitamente, assunto che nella coscienza si esaurisca tutto ciò che nel soggetto è consapevolezza può sostenere che al di là della coscienza si annienta ogni possibilità di pensiero. Mentre ci sono anche altri stati, come ora vedremo, che confermano la funzione del sonno profondo come cancellazione basilare della coscienza.

Prima facie, sembrerebbe che quando ho coscienza, allora vivo in un mondo dualizzato e molteplice, quando invece ho superato ogni dualismo e molteplici-

cità, vengo abbandonato dalla coscienza: fin che c'è la coscienza, c'è dualità; quando c'è unità, non c'è più la coscienza. Ma a ben vedere, quando la coscienza duale dice: «Nel sonno profondo non sono più cosciente di nulla», dice (inconsapevolmente) la verità più alta e cioè che quel nulla è il nulla di ogni oggettualità, in cui viene meno anche la coscienza in quanto si rapporta a oggetti. Ma ciò non significa che si sia cancellata anche la consapevolezza. La consapevolezza è la pura presenza in cui tutto ciò che è si mostra nel suo *essere* proprio, senza rimando ad "altro". Si potrebbe dire che la consapevolezza è l'attenzione non funzionale a questo o a quell'interesse, non prospettica e limitata, ma aperta in modo impregiudicato sulla totalità di ciò che è. Questo non significa che allora la consapevolezza sia un'apertura asettica e neutra; al contrario, essa è intimamente sostanziata di emozione e di sentimento. L'emozione fondamentale potrebbe essere ravvisata in quella della meraviglia che per i Greci era il principio della filosofia, che per Kant era il «brivido sacro, alla vista dell'abisso del sovrasensibile che ci si spalanca davanti ai piedi»³⁶⁹ e che qui accompagna l'attenzione sullo schiudersi della totalità dell'essere nell'unità di Brahman. A quest'emozione non può non intrecciarsi il sentimento di rispetto, di reverenza, che pervade ogni momento di questo dialogo con Janaka, così come quello del congedo con la moglie Maitreyī³⁷⁰.

Ciò che emerge innanzitutto alla consapevolezza è la dissoluzione della distinzione fra soggetto e oggetto e quindi l'estinguersi della coscienza duale. Su questo è illuminante il commento di Śaṅkara: «Quando si rammenta "in questo stato di sonno profondo io non vedevo", ciò che si nega è la presenza di fenomeni mentali in esso, non già del fatto stesso del vedere» (*Upadeśasāhasrī* 2, 18, 97)³⁷¹. In modo più esteso egli era già intervenuto su ciò nella parte precedente a questa: «(Obbiezione -) io non ho coscienza nel sonno profondo. (Risposta -) No, ti contraddici. (Obbiezione -) Come? (Risposta -) Ti contraddici perché sostieni di non esser cosciente, mentre in realtà lo sei. (Obbiezione -) Ma, o venerando, mai nel sonno profondo sono stato consapevole di esser cosciente, né d'alcuna altra cosa. (Risposta -) Sicché sei consapevole nel sonno profondo. Perché quel che neghi è l'esistenza di oggetti di cui tu sia cosciente, non già della tua consapevolezza. T'ho detto che la tua coscienza non è altro che la Conoscenza assoluta. La coscienza grazie alla cui presenza neghi col dire "di nulla ero con-

³⁶⁹ I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. Ausg., Bd. VII, p. 261 (*Antropologia dal punto di vista prammatico*, introd. e note di M. FOUCAULT, traduzioni di M. BERTANI e G. GARELLI, 2010, Torino: Einaudi, p. 268).

³⁷⁰ Vale appena ricordare che per Kant il rispetto è «l'unico, e nello stesso tempo indubitato movente morale» (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Ausg., Bd. V, p. 78; trad. it. F. CAPRA, rev. E. GARIN, glossario e indice dei nomi a cura di V. MATHIEU, *Critica della ragion pratica*, 1982, Roma-Bari: Laterza, p. 97).

³⁷¹ Citato in M. PIANTELLI, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, 1998, Roma: Edizioni ĀśramVidyā, p. 235. Anche se questo testo dovesse risultare spurio, mi pare che rifletta bene il pensiero del Maestro.

scio”, è tale Conoscenza, la consapevolezza ch’è il tuo Ātman» (*Upadeśasāhasrī* 1, 2, 92-93)³⁷².

Se, quindi, nella consapevolezza “di essere cosciente di nulla”, apparentemente trascurabile e di poco conto, si annuncia niente meno che la Conoscenza assoluta (*ab-soluta*=assolta da qualunque forma di oggettività), si ha in ciò la conferma che la consapevolezza come tale, lungi dallo scomparire in questo stadio superiore, viene potenziata ad un massimo non oltrepassabile, qual è quello che consegue al non *avere* più oggetti, ma all’*essere* tutto ciò che è.

Si può fare un esempio piuttosto semplice di questo salto dalla coscienza ordinaria alla consapevolezza di ordine superiore. Accade qualcosa di analogo a quello che provo non ad avere coscienza del mio corpo, ma ad *essere* la mia corporeità. Allora non ho più coscienza di singoli organi, oggettivati uno accanto all’altro nella loro specificità, quanto piuttosto del mio essere-corpo, in un’esperienza di propriocezione globale. Ad esempio, nella percezione tattile della mia superficie corporea (essendo il tatto diffuso ovunque) io *sono* la mia corporeità o per meglio dire (se mi si passa il neologismo) sono la mia “tattilità”. Non posso dire di cogliere la mia “tattilità” né dall’esterno né dall’interno, proprio perché *sono* il mio corpo.

1.5. L’esperienza unitiva dell’amore al di là del desiderio, della paura, del male e del dolore

L’esempio portato da Yājñavalkya è una variante particolarmente ricca e significativa di quanto ora detto. Egli ricorda che nello stato di sonno profondo «ogni desiderio è superato, ogni male respinto, ogni paura scomparsa. Come l’uomo avvinto alla donna amata non ha più coscienza di ciò che è esterno e di ciò che è interno, così l’anima individuale, stretta all’Ātman *che è costituito di coscienza*, non ha più coscienza né di un mondo esteriore né di un mondo interiore. In questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera soltanto se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori»³⁷³.

Questo testo essenziale ribadisce la differenza abissale che separa la coscienza dualistica dell’interno e dell’esterno dalla conoscenza unitaria da cui è costituito Ātman. Annullata la coscienza dell’esterno e dell’interno non è annullata la conoscenza come tale, anzi è creata la condizione per poter fare esperienza

³⁷² Citato in *ivi*, pp. 235-236 (ho apportato qualche modifica). Cfr. W. RAU, *Bemerkungen zu Śaṅkaras Brhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*, «Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde», 1960, 7, pp. 115-121; J. S. HIRST, *Strategie of Interpretation: Śaṅkara’s Commentary on the Brhadāraṇyakopaniṣad*, «Journal of the American Oriental Society», 1996, I, pp. 58-76; M. PIANTELLI, *The Conception of Two Drṣṭi-s in Śaṅkara’s Brhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya I.4.10*, «Indologica taurinensia», 1980-1981, 8-9, pp. 313-331.

³⁷³ BU, IV, 3, 21 (p. 128, corsivo mio).

del modo più alto e più intenso dell'essere consapevoli, di quella *prajñā*, di quella conoscenza sapienziale, propria di Ātman, da cui il *puruṣa* è completamente avviluppato (*puruṣaḥ prajñenā 'tmanā saṃpariṣvaktō*³⁷⁴). Per chi non ha occhi se non per la coscienza divisiva e dualizzante, tolta la coscienza di un esterno e di un interno non rimane più nulla di cui avere conoscenza. Noi potremmo invece dire che solo allora emerge quello che più conta: un'unità di entrambi che travalica ogni sintesi che semplicemente li accosti e li connetta, davanti alla quale la coscienza dualistica è cieca.

Ma torniamo all'esempio di Yājñavalkya. L'uomo avvinto alla donna amata non ha più coscienza di un interno e di un esterno perché egli è la donna amata, ritrova lei in sé e sé in lei come un altro se stesso e altrettanto avviene nella donna. Non si può non tornare qui ai due verbi straordinari, «immiarsi» e «intuarsi», creati da Dante per esprimere quest'esperienza di *essere* l'altro. L'amante dice all'amato: «tu t'immii come io m'intuo» e qui la consapevolezza non solo non è scomparsa, ma attinge la sua attuazione più intensa, perché non è più limitata dai processi di oggettivazione, ma ha dissolto l'oggetto in sé *diventandolo*. In tale stato, in cui il soggetto è questo universo, è il tutto, non c'è, per così dire, più lo spazio perché possa prodursi il desiderio-di qualcosa d'*altro*, la paura-di qualcosa d'*altro*, il dolore o il male che possono provenirmi-da qualcosa d'*altro* o anche da me stesso in quanto *altro*. Se *sono* il tutto, non ho da desiderare nient'altro che me stesso; se la donna che amo si “immia” così come io mi “intuo” in essa, non ha più senso desiderarla come qualcosa d'*altro* da sé, ma nel desiderarla «si desidera soltanto se stesso»³⁷⁵: «In questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera soltanto se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori»³⁷⁶.

In effetti, il desiderio, così come è inteso abitualmente, scaturisce dal sentimento di una mancanza e si radica in uno stato di bisogno. Per continuare a sussistere come desiderio in uno stato non d'indigenza, ma di pienezza qual è quello di un Sé che è la totalità dell'essere, il desiderio deve trasformarsi, affrancandosi sia dalla mancanza sia dal bisogno. Si dirà che così esso perde la sua natura di desiderio; perde certamente la sua natura dualistica, frantumata nella dialettica sempre risorgente di bisogno-desiderio-appagamento-nuovo bisogno ecc., ma lascia aperto lo spazio per la fruizione di una pienezza in cui il principio del desiderio è il medesimo che anche lo appaga. Per questo, a tale livello, si desidera soltanto se stessi, non per una chiusura solipsistica ed egotistica

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.* È probabilmente superfluo aggiungere che questo “desiderare solo se stesso” non ha niente a che spartire con il solipsismo, l'egocentrismo, l'utilitarismo che vede nell'altro unicamente un mezzo per l'appagamento dei propri desideri e così via. Qui il “desiderare solo se stesso” è il risultato dell'essere-uno con la totalità.

³⁷⁶ *Ibid.*

nell'angustia del proprio io privato, ma, al contrario, perché il Sé che si è innalzato al di là dei processi di oggettivazione, è apertura massima sulla totalità. Qui desiderare se stessi è tutt'uno con l'essere appagati: un unico atto è quello che suscita il desiderio e quello che lo colma.

Lo stesso vale per la paura, la quale manifesta con ancora maggiore evidenza come essa si radichi nell'orizzonte della coscienza dualistica. Ciò che fa paura incombe minaccioso su di noi come l'estraneo ostile, sia esso cosa o persona. Ciò di cui si teme la dannosità è l'*ob-iectum* per eccellenza, in quanto è ciò che mi si *getta-contro* e il non sapere se la sua offesa andrà a segno o no è un ingrediente essenziale della paura stessa. Per essere costituito in modo tale da "aver paura", il mio io deve sussistere fin da principio in un orizzonte di non-appartenenza, scisso e separato da ciò che, essendo "altro", è vissuto, potenzialmente, come fonte di spavento e, al limite, di terrore. Dove invece scompare ogni distinzione tra un interno e un esterno e il Sé perviene a ritrovare se stesso anche in ciò che inizialmente si mostrava come il più estraneo e ostile, allora cessa anche la paura, perché si sono sanate quelle forme di frattura e di alienazione di cui la paura si alimentava³⁷⁷.

Qualcosa di analogo vale anche per il male e il dolore. L'annullamento della coscienza duale pone la consapevolezza al di là del bene e del male, in quanto queste affezioni sussistono o scompaiono a seconda che sussista o scompaia la facoltà di desiderare. "Bene", infatti, è l'oggetto desiderato che ci appaga e ci contenta, dandoci piacere; "male", al contrario, è l'oggetto da cui rifuggiamo, in quanto ci procura dolore e sofferenza. Ma se la facoltà di desiderare "oggetti" è superata e vinta e, con essa, è superato il sentimento di mancanza e di bisogno di cui si alimenta, allora ogni male è respinto ed è posto un termine anche al dolore.

1.6. Il sovvertimento della coscienza dualistica e l'autotrasparenza della consapevolezza indivisa

È evidente che avendo in vista questo stato basilare, conseguente alla consapevolezza di *essere* ogni cosa, verranno predisposte discipline e pratiche tese alla conquista dell'affrancamento dai processi di oggettivazione, com'è accaduto nella lunga storia che si diparte da questi testi sacri. Qui, in questa prima e più antica Upaniṣad, troviamo soprattutto indicata la meta e ciò accade, a volte, con una immediatezza quasi violenta che lascia comprendere quanto lunga debba essere l'elaborazione sempre più raffinata del cammino che porta alla meta. Così accade quando vengono indicate le situazioni che si producono al di là del bene

³⁷⁷Cfr. J. GEEN, *Knowledge of Brahman as a Solution to Fear in the Śathapata Brāhmaṇa/Brhadāranyaka Upaniṣad*, «Journal of Indian Philosophy», 2007, 35, pp. 33-102.

e del male, quando uno «non è tocco da azioni buone, non è tocco da azioni malvage», avendo «superato tutte le angosce del cuore»³⁷⁸.

Il completo superamento della coscienza dualistica, sulla quale si fondano l'ordine, le gerarchie, le divisioni tradizionali tra bene e male, anche quelle più sacre e apparentemente imm modificabili, sovverte la totalità delle relazioni di cui è intessuto l'universo. Allora «il padre non è più padre, la madre non più madre, i mondi non più mondi, gli dei non sono più dei, i *Veda* non sono più i *Veda*»³⁷⁹. Difficile sopravvalutare l'uragano che qui investe, annientandole, non solo le relazioni umane più sacre, la paternità e la maternità, ma i mondi, gli dei e addirittura la parola rivelata più veneranda, qual è quella racchiusa nei *Veda*. Ma non basta, perché l'uragano travolge sia il *dharma*, l'ordine gerarchico immutabile delle categorie sociali non mescolabili fra loro, sia i due estremi che si collocano al di fuori del *dharma*: all'infimo gradino il *caṇḍāla*, l'intoccabile, di cui occorre evitare persino l'ombra per non essere contaminati, e all'estremo opposto la figura dell'asceta, del rinunciante, il quale, come morto-in-vita, è già al di là di ogni ordinamento e di ogni divisione.

Quando il testo afferma: «Allora il ladro non è più ladro, chi fa abortire non è più infanticida»³⁸⁰, non proclama certo la licenza di rubare né di uccidere il feto, ma invita a riflettere che nello stato in cui si è tutte le cose non esiste più qualcosa di "mio", separato dal "tuo", che possa essere rubato a qualcuno e fatto proprio da un altro, né esiste più qualcuno che uccide perché non c'è più un "altro" che possa essere ucciso. Altrettanto accade quando il testo prosegue annullando l'esistenza delle categorie sociali, la più radicata, caratteristica e inestirpabile eredità della tradizione indoaria: «il servo (*paukasa*) non è più servo, l'intoccabile (*caṇḍāla*) non è più intoccabile, il monaco (*śramaṇa*) non è più monaco, l'asceta non è più asceta»³⁸¹. Dove è evidente che queste categorie sussistono nella loro diversità proprio perché appartengono a una realtà che è comunque scissa e attraversata da dualismi radicali: tra chi serve e chi è servito, chi è intoccabile e chi può essere toccato, la solitudine del monaco errante rispetto a chi vive la vita associata, l'asceta e il mondo a cui rinuncia e rispetto al quale è già "morto", pur essendo ancora in vita.

Nel testo che segue immediatamente a questo, è presente un'ulteriore, decisiva chiarificazione sul ruolo che non solo la coscienza, ma anche l'insieme delle

³⁷⁸ BU, IV, 3, 22 (p. 128). Mi pare evidente che il testo sostenga che «le angosce del cuore» siano generate anche dal compimento delle azioni buone, sia pure in modo diverso da quelle generate dal compimento di azioni malvagie. In altre parole, il compimento del bene non è mai, per l'individuo, un pacifico possesso, ma è sempre una "lotta per la virtù" e la lotta comporta l'angoscia di fronte al nemico da abbattere e al rischio della non riuscita.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

facoltà umane continuano ad avere nello stato d'identificazione con la totalità dell'essere. Posto che «soltanto dove si ha, per così dire, un altro, allora può vedersi questo altro, fiutarlo, gustarlo, parlarne, ascoltarlo, pensarlo, toccarlo conoscerlo»³⁸², che ne è di questi modi molteplici di apertura della soggettività sull'essere, una volta che l'orizzonte stesso dell'essere-altro, e quindi dell'essere-oggetto, è stato superato? Seguendo una vulgata assai diffusa, verrebbe da dire che di quei modi non rimane nulla e che la soggettività stessa è riassorbita interamente nell'impersonalità del principio assoluto. Ma non mi pare che sia così. Come nello stato in cui il soggetto è tutte le cose la coscienza che scompare è solo quella dualistica, ma non la consapevolezza come tale³⁸³, altrettanto le diverse 'facoltà' non scompaiono, ma viene meno la possibilità che esse si riferiscano ad oggetti (e la cessazione del riferimento ad "oggetti" è appunto ciò che la coscienza chiama "sonno profondo").

Negli otto capoversi in cui ciascuna facoltà viene esaminata singolarmente, si afferma infatti che quando viene meno la presenza di "oggetti", la "capacità-di" vedere, fiutare, gustare ecc. non subisce alcuna interruzione in chi la possiede e questo «per la sua indistruttibilità»; «soltanto manca un secondo oltre lui, un qualche cosa d'altro, di separato da lui, che egli possa vedere», fiutare, gustare ecc.³⁸⁴ A commento di tale "indistruttibilità" della capacità-di vedere, così come delle altre, posso portare un noto passo del *De anima* aristotelico, dove si trova un esempio assai significativo della permanenza della "capacità-di". Aristotele si chiede se l'intelligenza come tale potrebbe corrompersi a causa dell'indebolimento delle sue prestazioni, provocato dalla vecchiaia, e risponde negativamente, portando l'esempio di ciò che accade negli organi di senso: «se infatti il vecchio recuperasse un occhio adatto, vedrebbe nello stesso modo del giovane. Di conseguenza si giunge alla vecchiaia non già perché abbia subito un'affezione l'anima, ma il corpo in cui si trova; e la stessa cosa accade negli stati di ubriachezza e di malattia»³⁸⁵. Ciò che rimane "indistruttibile" (Aristotele dice «impassibile», nel senso che non subisce alterazione) è la capacità-di vedere; questa non viene meno a causa dell'indebolirsi del suo correlato fisiologico,

³⁸² BU, IV, 3, 31 (p. 130).

³⁸³ Così si esprime Śaṅkara in polemica col Buddhismo: «La tesi buddistica che l'estinzione della presenza consapevole sia il sommo fine della vita umana è insostenibile, non essendovi alcuno ad attingere [sia pure apparentemente] tale fine. Per chi si ferisce con una spina, il fine è la rimozione del dolore causato da essa, ma s'egli è distrutto non si constata che sopravviva alcuno ad attingere la cessazione del dolore che ne risulta. Allo stesso modo se la presenza consapevole viene completamente meno e non resta alcuno che fruisca di tale [presunto] beneficio, parlare di ciò come del sommo fine della vita umana è insensato» (*ad Brhadāraṇyakopaniṣad* 4, 3, 8). Citato in M. PIANTELLI, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, cit., pp. 224-225).

³⁸⁴ BU, IV, 3, 23 e sgg. (pp. 129-130).

³⁸⁵ ARISTOT., *De anima*, III, 4, 408 b 18-24 (trad. it. G. MOVIA in ARISTOT., *L'anima*, 1979, Napoli, p. 125).

tanto che un recupero della funzionalità dell'occhio, quale potrebbe essere per noi oggi un'operazione di cataratta o un trapianto di cornea, restituirebbe alla capacità di vedere la possibilità di realizzare nuovamente una percezione visiva pienamente efficiente. "Indistruttibile" è dunque la forma attiva con cui la soggettività organizza la ricettività dei propri organi di senso e questa capacità non si annulla né per l'assenza di oggetti né per il deperimento dello strumento fisico con cui si esprime ed opera.

Rimane tuttavia da chiedersi: ma allora, quando l'intera soggettività è tutte le cose, che ne è di questo corredo di capacità, inclusivo, oltre al vedere, odorare, gustare, sentire, anche del parlare, ascoltare, pensare, conoscere? Diventano capacità che pencolano nel vuoto privo di oggetti, come dei moncherini incapaci di afferrare alcunché? Si riducono a conati della soggettività impotenti ad esprimersi? Qui il testo sembra scansare una risposta diretta a questi interrogativi (per trovare la quale credo occorra attendere il brāhmaṇa successivo), ma l'immagine cui ricorre è egualmente efficace. Chi ha superato l'orizzonte dualistico è il "veggente", è il "testimone" di un'assoluta trasparenza non inquinata da alcuna opacità; egli è come un unico oceano, privo di dualità. Si potrebbe forse dire: non c'è più uno che vede né un oggetto che è visto, ma c'è unicamente la "visibilità" come tale, la perfetta, reciproca trasparenza del vedere e di tutto il visibile; e altrettanto vale per ciascuno degli altri sensi. Allo stesso modo, non c'è più la parola come segno e la cosa come ciò che viene significato, ma la "dicibilità" come tale, l'"esprimibilità", in cui si riassorbe e scompare ogni forma di dualismo tra segno e significato; e ancora, non c'è più il pensare che si rivolge ad un pensato, come a qualcosa di separato da sé, ma quel che permane indistruttibile è la "pensabilità", l'"intelligibilità" come tali, nelle quali il pensare in atto e il pensato in atto sono uno e indistinguibili. Questa pura autotrasparenza è il mondo del Brahman, pura gioia e perfetta felicità. Riguardato dal punto di vista della coscienza dualistica, l'accedere a tale mondo appare, negativamente, come annullamento dell'individualità. Ma questa non è l'unica prospettiva, anzi, secondo una celebre immagine, l'accesso a Brahman può essere riguardato con ben altra positività quando l'individuo viene inteso quale un fiume che, sfociando nell'oceano, non perde la sua individualità annullandosi nell'oceano, ma, al contrario, la esalta, perché ora essa *diventa* oceano: «Unico dotato della capacità di vedere nell'oceano [della pace perfetta], senza secondo: questo è [colui che ha raggiunto] il mondo del Brahman – così continuò Yājñavalkya. – Questo è la sua meta suprema, la sua somma gioia, il suo mondo più alto, la sua felicità più perfetta. Le altre creature vivono d'una porzione soltanto di questa felicità»³⁸⁶.

Di qui il brāhmaṇa si avvia alla conclusione, quando Yājñavalkya illustra una sorta di struttura piramidale della felicità che ha alla sua base il mondo

³⁸⁶ BU, IV, 3, 32 (p. 130).

umano, in maniera tale per cui a cento felicità umane corrisponde una felicità dei Mani, a cento felicità dei Mani una dei *gandharva*, a cento felicità dei *gandharva* una degli dei che sono tali per le loro azioni, a cento felicità degli dei che sono tali per le loro azioni una degli dei che sono tali da sempre e di chi, fondandosi sulla Śruti, ha vinto il peccato e i desideri, a cento felicità degli dei sempiterni ne corrisponde una di Prajāpati e di colui che ha vinto il peccato e i desideri, infine a cento felicità di Prajāpati corrisponde «una sola felicità del mondo di Brahman e di un brahmano che si è liberato dal peccato e ha vinto i desideri, e questa è la felicità suprema»³⁸⁷.

1.7. La paura di Yājñavalkya

L'atteggiamento assunto da Yājñavalkya in questo brāhmaṇa merita ancora una riflessione. Si ricorderà che, all'inizio, egli si era recato alla corte di Janaka fermamente deciso a non parlare e come questa sua decisione non sia contraddetta né dal dialogo col re sul sacrificio del fuoco né dalle sue risposte alla domanda di Janaka: «quale luce illumina l'uomo?». Yājñavalkya, infatti, si avventura per uno straordinario e impervio cammino di elaborazioni dottrinali inaccessibili alla coscienza dualistica, la quale rimane consegnata al silenzio. Il punto cruciale di tale cammino risiede nei modi e nei limiti entro cui è possibile rispondere all'equivalente della domanda iniziale di Janaka, vale a dire: «Che cos'è l'Ātman?». E qui Yājñavalkya teme di avere commesso quello che, avviandosi alla fine del dialogo con Janaka, gli appare come un peccato di ὕβρις e cioè di essersi spinto oltre il lecito nel tentare di "dire" la consapevolezza di un universo *advaita*, non-duale.

Janaka, infatti, è insaziabile e non contento di avere forzato Yājñavalkya ad andare al di là della dicibilità ordinaria, ora vuole sapere ciò che più conta per il destino individuale e cioè «cose anche più alte [che conducano] alla liberazione. A questo punto» afferma il testo «Yājñavalkya ebbe paura e pensò: "Il re è astuto e mi ha tratto fuori da tutte le mie difese"»³⁸⁸.

In che è consistita l'astuzia di Janaka e perché è tale da fare paura a Yājñavalkya? La paura di Yājñavalkya sorge quando Janaka pretende da lui qualcosa che il re ritiene ancora più alto rispetto all'insegnamento ricevuto fino a quel momento e, paradossalmente, questo qualcosa ritenuto più alto non concerne più il Brahman (di cui, invero, nulla può esserci di più alto), bensì ciò che conduce al *mokṣa*, alla liberazione individuale. Ma, come si ricorderà, proprio l'accesso alla liberazione era ciò che concludeva tutte le risposte che Yājñavalkya aveva dato al cappellano di corte, quando era stato sottoposto all'esame preliminare

³⁸⁷ BU, IV, 3, 33 (p. 130).

³⁸⁸ *Ibid.* (pp. 130-131).

alla disputa con i brahmani. Se ora Yājñavalkya ha paura, e non semplicemente rammarico, pentimento o dispetto verso se stesso, ciò significa che il suo insegnamento non si è dispiegato fin qui interamente alla luce del sole, ma è stato circondato da difese proprio relativamente alla delineazione della liberazione finale.

Forse Yājñavalkya teme un uso distorto della sua dottrina da parte di chi, detenendo il potere politico e l'uso della violenza, potrebbe asservire un ammaestramento di liberazione alla propria volontà di potenza? In realtà, Yājñavalkya mostra di considerare la potenza liberatoria della propria dottrina superiore al rischio che essa, una volta esposta apertamente, possa venire manipolata dall'arbitrio e dalla violenza. Egli, infatti, si risolve a vincere la paura e a procedere nel suo insegnamento proprio nella direzione richiesta da Janaka, quella che più interessa la vita individuale, quando essa è chiamata a passare attraverso le strettoie della morte.

Le battute conclusive di questo brāhmaṇa descrivono infatti lo stato di debolezza che s'impadronisce dell'organismo dell'uomo avviato alla morte e accennano in modo immaginoso al modo in cui Ātman raccoglie attorno a sé le molteplici attività conoscitive e sensoriali, prima dell'ultimo respiro. Ma con questo siamo già nel pieno della trattazione del brāhmaṇa successivo.

1.8. L'antropologia non dualistica di Yājñavalkya

Ciò che viene adombrato all'inizio del quarto brāhmaṇa è l'affinità tra lo stato di sonno profondo, senza sogni e senza più oggetti (né subiti né prodotti), e il venir meno della vita. Anche sulla soglia della morte, come nel sonno profondo, «l'uomo non distingue più le forme»³⁸⁹ e per questo si dice: «Non vede, non fiuta, non gusta, non parla, non ode, non pensa, non ha sensibilità tattile, non ha la conoscenza perché è diventato una cosa sola [con gli oggetti dei sensi]»³⁹⁰. Quando Ātman abbandona il corpo, nulla va perduto dell'esperienza acquisita in vita, perché, oltre alla conoscenza, «rimangono a lui attaccati il sapere, le opere e l'esperienza del passato»³⁹¹. E qui Yājñavalkya ha due immagini molto belle per significare questo distacco. Come un bruco procede per successivi raccoglimenti e distensioni della propria lunghezza e «giunto all'estremità di uno stelo erboso, compie un altro passo e si raccoglie, così questo Ātman, allontanatosi dal corpo e reso lo inconscio, compie un altro passo e si raccoglie»³⁹². Oppure egli è come un orafo che con l'oro di vecchi monili modella una nuova forma

³⁸⁹ BU, IV, 4, 1 (pp. 131-132).

³⁹⁰ BU, IV, 4, 2 (p. 132).

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² BU, IV, 4, 3 (p. 132).

ancora più bella, «così questo Ātman, allontanatosi dal corpo e reso lo inconscio, foggia un'altra forma più nuova e più bella, quella di uno dei Mani o di un *gan-dharva*, o di un dio, o di Prajāpati o di Brahmā o di qualche altro essere»³⁹³.

La riaffermata unità di Brahman e Ātman, consente a Yājñavalkya di fare riflettere l'aspetto *saguṇa*, "qualificato" o "catafatico", per cui Ātman è la totalità sia di essere sia di non essere, sia di valore sia di disvalore: «In verità è identico al Brahman questo Ātman, che è costituito di conoscenza, di pensiero, di respiro, di vita, di udito, che è sostanziato di terra, di acqua, di vento, di spazio etereo, di luce e di non luce, di passione e di non passione, di ira e di calma, di giustizia e di ingiustizia, che è costituito di ogni cosa»³⁹⁴. Ma l'aspetto *saguṇa* è propedeutico a quello *nirguṇa*, "privo di attributi" o apofatico, richiamato subito più avanti. Infatti Ātman è, sì, la totalità di ciò che è e di ogni coppia di opposti, ma proprio perché nessun aspetto dell'essere e del non essere può esaurirlo, li trascende tutti e può essere il loro signore e dominatore proprio perché li trascende: «Esso è il sovrano di tutto, è il dominatore di tutto, è il dominatore delle creature, è il difensore delle creature, è la diga che separa i mondi perché non si confondano»³⁹⁵. Ma se si vuole comprendere ciò da cui promana questa sua signoria e salvaguardia, occorre rivolgersi non all'aspetto con cui egli si mostra alle creature, ponendosi in una relazione ad esse che può essere "detta" col linguaggio dei simboli, ma a quella sua intima costituzione che *sa eṣa neti netyātmā*, che può essere indicata solo con «non è così, non è così»³⁹⁶. L'Ātman, infatti, «è inafferrabile perché non lo si afferra, non è soggetto a decadenza perché non decade, non è soggetto ad attaccamento perché non s'attacca; privo di legami, non teme, né può essere colpito»³⁹⁷.

Nel framezzo che separa la concezione catafatica e apofatica di Ātman si sviluppa il percorso di liberazione che sta a cuore a Janaka. Nell'antropologia dualistica, delineata dapprima da Yājñavalkya, l'uomo è costituito essenzialmente da *kāma*, dal desiderio, il quale suppone il non possesso di ciò che si desidera e quindi la scissione tra desiderante e desiderato, che può essere colmata solo dall'azione: «l'uomo è fatto di desiderio: ma quale è il desiderio, tale è la volontà, quale la volontà, tale è l'azione, quale è l'azione, tale è il risultato che ne consegue»³⁹⁸. Quando a dirigere *manas*, la mente, è *kāma*, il desiderio, allora l'uomo è preda delle passioni e tutto ciò che egli opera, lo incatena al ciclo delle rinascite (viene in mente qui ἡ ὁρεξις διανοητικὴ di Aristotele, vale a dire la brama che assoggetta a sé quella parte dell'attività intellettiva che si lascia asservire e

³⁹³ BU, IV, 4, 4 (p. 132).

³⁹⁴ BU, IV, 4, 5 (p. 133).

³⁹⁵ BU, IV, 4, 22 (p. 135).

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ BU, IV, 4, 5 (p. 133).

questa è l'attività calcolatrice, la διόνοια, che è docile serva di chi di volta in volta se ne impadronisce). È straordinaria la severità con cui Yājñavalkya condanna non solo l'ignoranza, ma anche la sapienza, quando chi se ne appropria lo fa per compiacere al proprio desiderio: «Entrano in cieca tenebra coloro che coltivano l'ignoranza (*avidyā*), e in tenebra anche più cieca coloro che coltivano [soltanto] la scienza (*vidyā*) [sacra]»³⁹⁹. I primi sono semplicemente ignoranti, i secondi sono anche sciocchi: «“Privi di luce” è il nome dei mondi avvolti da cieca tenebra, dove giungono, dopo la morte, gli ignoranti, gli sciocchi»⁴⁰⁰. Anche la scienza sacra, se essa è sotto il dominio del desiderio, non si sottrae al destino che spetta a chi ignora la vera unità e rimane asservito alla molteplicità: «Di morte in morte passa chi quaggiù vede la molteplicità»⁴⁰¹.

A questa antropologia duale Yājñavalkya oppone l'antropologia unitaria che ha a suo fondamento l'estinzione del desiderio. Chi si affranca dal desiderio, si sottrae al ciclo delle rinascite ed è un *jīvanmukta*, un «liberato in vita», già intimamente fuso in unità con Brahman: «Ma per chi non ha desideri, è privo di desideri, libero da desideri, per chi ha spento i suoi desideri e non ha che il desiderio dell'Ātman, di costui i soffi vitali non si allontanano [dal corpo]: egli, che è già Brahman, si ricongiunge con il Brahman»⁴⁰². L'estinzione del desiderio (questa “pulizia del cuore”) è l'autentica via all'immortalità ed essa è goduta fin da quaggiù, quando la corporeità desiderante «come la pelle, mutata da un serpente, giace morta, gettata su un formicaio»⁴⁰³.

Yājñavalkya, vinta evidentemente ogni reticenza nei confronti di Janaka, non si sottrae certo al compito d'indicare come ci si debba incamminare sulla via della liberazione che conduce all'immortalità. Essa anticipa di più di un migliaio d'anni la celeberrima esortazione agostiniana: «Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas»⁴⁰⁴. Yājñavalkya, infatti, ricorda alcune strofe essenziali sulla scoperta della «stretta, lunga strada che penetra in me» e che attraverso un cammino interiore porta alla liberazione⁴⁰⁵. Per indicare questa via, viene ripresa l'immagine del bianco e dei quattro colori complementari, presenti in noi. Risalendo lungo questo variopinto cammino interiore, si supera la molteplicità dei colori, i quali alla fine risultano fusi nella pura luce. Essa simboleggia la bontà di un agire che è al di là della dualità di bene e di male ed è tutt'uno con la *conoscenza* di Brahman: «In essa [via] dicono che c'è del bianco, dell'azzurro, del giallo, del verde e del rosso. Questa strada fu scoperta attraver-

³⁹⁹ BU, IV, 4, 10 (p. 134).

⁴⁰⁰ BU, IV, 4, 11 (p. 134).

⁴⁰¹ BU, IV, 4, 19 (p. 135).

⁴⁰² BU, IV, 4, 6 (p. 133).

⁴⁰³ BU, IV, 4, 7 (p. 133).

⁴⁰⁴ AUGUSTINUS, *De vera rel.*, 39, 72.

⁴⁰⁵ BU, IV, 4, 8 (p. 134).

so [la conoscenza del] Brahman: lungo essa sale chi conosce il Brahman e bene agisce, ridotto a pura luce»⁴⁰⁶.

Qui, nella conoscenza di Ātman-Brahman, cessa ogni desiderio e ogni sofferenza legata alla corporeità: «Colui che ha scoperto e risvegliato il proprio Ātman, penetrato in quell'inestricabile conglomerato di elementi [che è il corpo], costui diventa onnipotente, creatore di tutto, il mondo è suo, è il mondo egli stesso»⁴⁰⁷. In particolare, la conoscenza di Ātman consente di non essere più sottoposti al tempo né dominati dalla sua alterna vicenda, perché Ātman è «signore del passato e del futuro», è colui «agli ordini del quale l'anno con i suoi giorni si volge» e può quindi essere venerato «come la luce delle luci, come il principio della vita, come l'Immortale»⁴⁰⁸.

Al seguito di tale riconoscimento è possibile trovare risposta all'interrogativo che nel brāhmaṇa precedente veniva, almeno in parte, eluso. Esso verteva sul destino delle nostre facoltà, una volta che si sia dissolta ogni forma di dualità e, quindi, di oggettivazione. Ora il testo sembra non solo confermare che il soggetto e i modi della sua apertura al mondo non sono scomparsi per il venir meno degli oggetti dell'esperienza dualistica ordinaria; ma lascia intendere che, trascesa la dualità, le nostre facoltà si sono fuse così intimamente alle cose stesse, che quelli che prima erano "oggetti" ora entrano a costituire la soggettività senza alcun residuo di estraneità, fino a identificarsi col Sé stesso più proprio («è il mondo egli stesso»).

L'essere aperti-su (che è il nostro modo di pensare, sentire, percepire noi stessi e il mondo) permane, ma è apertura verso un'alterità che non è più tale, in quanto è diventata consustanziale al Sé: il respiro diventa respiro che respira se stesso in quanto esso è in sé tutto il respirabile, la vista è vista che vede se stessa perché in essa è presente tutto il visibile, la mente non ha che da pensare se stessa per ritrovare in sé ogni cosa. Per questo si dice che «coloro che hanno riconosciuto il respiro del respiro, la vista della vista, l'udito dell'udito, la mente della mente [...], costoro hanno compreso l'antico, primigenio Brahman»⁴⁰⁹. In fin dei conti, ciascuna di queste nostre aperture sull'alterità, trasferita nell'esperienza non-duale, esprime sempre il superamento dell'alterità di soggetto e oggetto; ognuna di esse ha come sua essenza l'identità sostanziale con ciò su cui essa è aperta. Quando si è compreso che non vi è più alcuna dispersione nella molteplicità, ma tutto si raccoglie nell'unità, allora l'intero universo, e noi in lui, siamo «un'unità, indistruttibile, eterna»⁴¹⁰. Questa comprensione non comporta alcun appiattimento sull'Uno, perché quella che viene conquistata non è un'unità amorfa, ma fonte di sovrabbondante ricchezza.

⁴⁰⁶ BU, IV, 4, 9 (p. 134).

⁴⁰⁷ BU, IV, 4, 12-13 (p. 134). Corsivo mio.

⁴⁰⁸ BU, IV, 4, 15-16 (pp. 134-135).

⁴⁰⁹ BU, IV, 4, 18 (p. 135).

⁴¹⁰ BU, IV, 4, 19-20 (p. 135).

1.9. La liberazione dal desiderio e le sue emozioni fondamentali

A partire da qui, Yājñavalkya compendia in una successione di pensieri di straordinaria profondità la nuova visione upaniṣadica che trascende l'esteriorità delle pratiche sacrificali per ritrovare le caratteristiche essenziali del divino in noi. Ancora una volta il grande traghettatore mostra come la via maestra, battendo la quale tutto questo viene raggiunto, è sempre la conoscenza: «Questo grande increato Ātman è tra le facoltà umane quella costituita da conoscenza (*vijñānamaya*)»⁴¹¹. A partire di qui, il testo formula uno dei modi più intensi in cui può essere "detto" il carattere assolutamente incondizionato del Principio: «Eso né s'accresce per una buona azione, né per una cattiva diminuisce»⁴¹². Poco dopo, la medesima formulazione verrà fatta valere per l'esistenza individuale del brahmano, ma fin d'ora ciò che in essa è essenziale è l'indicazione della trascendenza del Principio (e di chi intimamente vi partecipa) rispetto al dualismo di bene e di male.

Come si è visto, la fonte di ogni dualismo sta nel desiderio. Per ciò che in sé è pienezza sovrabbondante, non c'è mancanza e, di conseguenza, non può esservi desiderio di nulla; non essendovi più desiderio, non c'è nemmeno azione, perché l'azione scaturisce dalla mancanza della cosa desiderata ed è solo agendo per appagare il desiderio che si può fare il bene o operare il male. Bene e male non sono concetti né primari né originari, ma sono derivati e secondari, in quanto dipendono dallo stato di mancanza e di bisogno proprio del soggetto desiderante. Nello stato in cui il desiderio è estinto, bene e male sono destituiti di senso e resi inutilizzabili; l'operare il bene e l'operare il male appartengono a un ambito derivato che non può aggiungere né togliere nulla allo stato di chi ha trasceso il desiderio. Egli è veramente al di là del bene e del male, così come del calcolo dei vantaggi o degli svantaggi che gli possono derivare dai diversi tipi di azione.

Yājñavalkya non dimentica che ciò che gli veniva richiesto da Janaka riguardava le cose più alte che portano alla liberazione personale; dalla trascendenza di Ātman-Brahman rispetto al bene e al male egli trae ora immediatamente le conseguenze che derivano per il destino individuale. Se con la recitazione dei *Veda*, con i sacrifici, con l'elemosina, con l'ascesi e il digiuno i brahmani cercano di attuare una prassi finalizzata alla conoscenza di Ātman, tale conoscenza, come insegnano i saggi di un tempo, è a sua volta fusa con la prassi, perché si accompagna alla rinuncia «al desiderio dei figli, al desiderio di ricchezza, al desiderio dei mondi» e culmina nella scelta della «vita del monaco mendicante». Allora il brahmano, conoscitore di Ātman, non è più afflitto dai turbamenti dell'animo, continuamente tormentato dall'ansia di aver fatto il bene o il male in base a

⁴¹¹ BU, IV, 4, 22 (p.135).

⁴¹² BU, IV, 4, 22 (p. 135).

motivi determinati e, proprio per questo, sempre questionabili: «[Il conoscitore dell'Ātman] non è oppresso da questi due [pensieri]: “Ho fatto il male, ho fatto il bene per questo o per quest'altro motivo”». Quando egli si è portato al di là del bene e del male, allora non è più toccato dall'assillo delle azioni che ha compiuto o di quelle che ha mancato: «Entrambi [bene e male] egli supera: non più lo angustia [il pensiero di] ciò che ha fatto o [di ciò] che non ha fatto»⁴¹³. La «sempiterna grandezza del brahmano» sta in questa capacità di ritrovare in sé la medesima incondizionatezza del Principio: superato ogni desiderio, egli «né s'accresce né diminuisce per l'azione che compie»⁴¹⁴. Quindi, anche se gli accadrà di continuare ad agire in base agli accadimenti della realtà mondana entro cui ancora vive, egli sarà completamente distaccato sia dalle azioni che compie sia, a maggior ragione, dai loro frutti. Allora sia le azioni sia i frutti non aggiungeranno né toglieranno nulla alla pienezza e alla perfezione dell'identità della sua vita interiore con la totalità dell'essere⁴¹⁵.

Di qui Yājñavalkya procede a una sorta di deduzione delle emozioni fondamentali che si accompagnano alla liberazione dal desiderio. Esse sono la *calma* e la *tranquillità*, perché non c'è più l'assillo delle cose da compiere; l'*in-differenza*, perché sono estinte tutte le disuguaglianze che costellano la visione dualistica del mondo; la *pazienza*, perché non c'è più l'assillo del tempo che non basta mai, ma c'è sempre tempo per tutto; il *raccoglimento* in se stessi, perché non vi è più alcuna forma di alterità da cui dipendere o da cui distinguersi, ma l'Ātman che s'incontra dentro di sé è il medesimo che viene riconosciuto in tutte le cose. Allora, «colui che questo *sa* diventa calmo, tranquillo, indifferente, paziente, raccolto in sé e in se stesso scorge l'Ātman, in ogni cosa scorge l'Ātman; non lo vince il peccato, anzi egli vince ogni peccato, non lo brucia il peccato, anzi egli brucia ogni peccato; libero da peccato, da passioni, da dubbi, egli è un vero brahmano»⁴¹⁶.

E qui, al termine di questo brāhmaṇa⁴¹⁷, Yājñavalkya può finalmente fare coincidere il proprio insegnamento sulla liberazione dalla molteplicità con l'esperienza della liberazione, vissuta concretamente e personalmente nel dialogo con Janaka. Infatti, finché Yājñavalkya aveva “paura” di continuare il rapporto dialogico con Janaka, egli era prigioniero di un'emozione che appartiene a una dimensione antropologica tipicamente dualistica. La paura, come si è visto, è sempre legata all'incombere di qualcosa di *altro* che si presenta come minac-

⁴¹³ BU, IV, 4, 22 (pp. 135-136).

⁴¹⁴ BU, IV, 4, 23 (p. 136).

⁴¹⁵ Vale appena richiamare che qui germina una delle più celebri dottrine che sarà sviluppata nella *Bhagavadgītā*.

⁴¹⁶ BU, IV, 4, 23 (p. 136). Si può leggere qui il germe del sermone del fuoco del Buddha.

⁴¹⁷ Si può considerarlo conclusivo di questo quarto adhyāya, perché il brāhmaṇa successivo ricalca quello già esposto in BU, II, 4.

cioso e quindi Yājñavalkya era catturato all'interno di una singolare contraddizione tra ciò che insegnava e ciò che sperimentava in concreto dentro di sé. Ma l'aver deciso di continuare a delineare la via della liberazione, superando ogni timore, ha dato i suoi frutti. Alla fine del dialogo con Janaka, Yājñavalkya è, infatti, come all'inizio, tutt'altro che in uno stato di soggezione davanti al re, il quale replica al suo insegnamento riaffermando: «Io mi consegno a te, o venerabile, e anche i Videha ti consegno [come schiavi]»⁴¹⁸.

1.10. L'unificazione di vita e dottrina in Yājñavalkya

Qui giunti, possiamo tentare di fare un bilancio della luce che Yājñavalkya ha saputo gettare sulle dinamiche del pensiero, prima che la figura di questo straordinario brahmano scompaia definitivamente dall'orizzonte upaniṣadico. Molteplici sono i punti di vista da cui egli può essere considerato: narrativo, psicologico, dottrinale, evolutivo. Narrativamente, la figura di Yājñavalkya si affaccia quasi sommessamente, tra le pieghe del quarto brāhmaṇa del primo adhyāya. Egli viene ricordato all'interno della narrazione in cui compaiono l'uomo e la donna come frutto dello scindersi del macrantropo originario: «Per questo Yājñavalkya diceva: "Noi siamo ciascuno una metà"»⁴¹⁹. Credo che questo accenno alla complementarità dei sessi, che segna l'ingresso di Yājñavalkya nel contesto upaniṣadico, sia tutt'altro che casuale. Infatti, il primo decisivo intervento di Yājñavalkya all'interno di questa più antica Upaniṣad è il dialogo "coniugale" tra il brahmano e la moglie prediletta Maitreyī, dialogo che, come si è detto, ricompare quasi immutato a chiusura delle fondamentali sezioni di cui Yājñavalkya è assoluto protagonista.

Relativamente al "modo" della narrazione, qui non può non tornare l'interrogativo, avanzato all'inizio, sul significato di questo aver racchiuso il percorso personale e speculativo di Yājñavalkya tra due episodi quasi letteralmente identici fra loro. Abbandonata l'ipotesi di una semplice ridondanza, priva di significato intrinseco, credo si possa avvalorare ora l'ipotesi, affacciata all'inizio: è come se i redattori di questa prima Upaniṣad avessero voluto mettere subito davanti agli occhi dei fruitori della narrazione l'esito della vicenda storico-dottrinale di Yājñavalkya, in modo da fornire fin dall'inizio all'uditore-lettore le coordinate essenziali per un'interpretazione corretta degli atteggiamenti di vita e delle esperienze di pensiero vissute da Yājñavalkya nei restanti 12 brāhmaṇa.

Ciò che noi veniamo a sapere fin dall'inizio è il modo in cui Yājñavalkya intende concludere la sua vicenda terrena: assolti i suoi doveri relativamente alla famiglia, egli abbandona il livello di esistenza proprio di questo mondo e intra-

⁴¹⁸ BU, IV, 4, 23 (p. 136).

⁴¹⁹ BU, I, 4, 3 (p. 70).

prende la via della rinuncia che lo farà essere un “morto in vita” e al tempo stesso un “liberato in vita”. Ma prima dell’abbandono, egli vuole insegnare a Maitreyī la via che conduce all’immortalità. Come si è visto, essa si sviluppa attraverso la meditazione sull’essenza dell’amore e sul modo di concepire l’Ātman. Il fulcro della meditazione è la consapevolezza della distinzione radicale tra il tipo di conoscenza divisiva (*samjñā*) e quella unitaria che oltrepassa la distinzione tra conoscente, conoscere e conosciuto. È qui che è possibile attingere la sintesi conoscitiva suprema (*vijñāna-ghana*, *prajñāna-ghana*), che è tale (conoscitiva), perché il conoscere, lungi dall’estinguersi, vi esprime la sua massima potenza. Ridotta la conoscenza dualistica a labile ombra transeunte, domina finalmente il conoscere che è la cosa stessa, di cui l’amore tra Yājñavalkya e Maitreyī, oltrepassate le limitazioni dell’esistenza segnata dalla mancanza, dal bisogno e, in definitiva, dalla morte, è l’attuazione più pura.

Il testo collocato all’inizio ci dice dunque immediatamente quale sarà il destino finale di Yājñavalkya e quando il medesimo testo viene riproposto, a conclusione dei 12 brāhmaṇa attraverso cui si sviluppa la sapienza di questo formidabile disputatore, il testo presenta nella sua chiusa una variazione e un’aggiunta, entrambe assai significative.

La variazione concerne la metafora del blocco di sale marino quale immagine di Ātman. Nella prima narrazione l’accento viene posto su ciò che accade al blocco di sale quando viene gettato nell’acqua: una volta disciolto, esso non ha più un’individualità propria che lo renda limitato e finito, ma impregna di sé la totalità dell’acqua ed è identicamente e illimitatamente presente ovunque; altrettanto Ātman si presenta sotto forma di conoscenza distintiva presso gli individui che abitano ancora nel mondo disperso della molteplicità, prigionieri della dualità tra soggetto e oggetto, per poi dissolverla in una sintesi conoscitiva infinita e senza limiti (*vijñāna-ghana*), al termine della vicenda mortale delle creature individuali⁴²⁰. Nella seconda narrazione, la funzione della metafora è identica, ma l’accento cade sull’intima costituzione di Ātman: il blocco di sale, una volta disciolto nell’acqua, non ha più parti interne né parti esterne e questa è la condizione per poter essere diffuso identicamente ovunque; altrettanto Ātman, quale unità assoluta di pura conoscenza (*prajñāna-ghana*), non è un insieme particolare di conoscenze, quale appare alla coscienza divisiva, ma impregna di sé la totalità del reale senza più alcuna differenza tra una struttura interiore e una manifestazione esteriore.

Ancor più consistente è l’aggiunta che chiude la seconda narrazione rispetto alla prima. Si ricorderà che la prima narrazione terminava con degli interrogativi enfatici sull’impossibilità di aggirare il principio da cui promana ogni conoscenza, di portarsi, per così dire, alle sue spalle per conoscere il consoci-

⁴²⁰ BU, II, 4, 12 (pp. 91-92).

tore in atto: ciò in virtù di cui tutto conosce non può diventare a sua volta oggetto di conoscenza. La seconda narrazione ribadisce quest'impossibilità e vi aggiunge il guadagno speculativamente più importante ed essenziale che nel frattempo è maturato nell'esperienza conoscitiva di Yājñavalkya. Esso consiste nell'attuazione più radicale del *neti-neti* per poter accedere a un "conoscere" che non è più distinto dalla cosa conosciuta, ma che è la cosa stessa ed è in questa identificazione della propria soggettività con la trascendenza interiore di Ātmān che è possibile conseguire l'immortalità desiderata da Maitreyī. Solo dopo questa rivelazione, grazie alla quale Yājñavalkya è consapevole di non perdere in Brahman la persona amata, ma di ritrovarla e di viverla in sé con un'intimità inconcepibile altrove, il testo afferma che «così detto, Yājñavalkya lasciò la dimora»⁴²¹.

Il fatto che la vicenda umana e speculativa di Yājñavalkya si sviluppi nel terzo e quarto adhyāya conformemente all'andamento del tempo storico lineare e sia racchiusa circolarmente tra due episodi, quasi letteralmente identici, di accesso a un'esperienza di assoluta pienezza, accenna simbolicamente a una struttura speculativa profonda. Se la circolarità sembra dire, formalmente, che "nella mia fine è il mio principio", la vicenda storica del grande brahmano finisce per dire il medesimo, perché in conclusione mostra come l'Assoluto sia da sempre presso di noi e noi siamo da sempre in Lui, anche se inizialmente non ne siamo consapevoli. A torto, quindi, e solo per un tenace residuo di attitudine linguistica dualistica, continuiamo a parlare di una "via che conduce-a" Lui, di un cammino che va percorso o della diversità degli itinerari che ci possono portare al suo cospetto. In realtà, quello che si dispiega nell'evidenza e nella drammaticità del tempo storico lineare è una manifestazione destinata a divorare se stessa, il cui senso e valore sta tutto nel suo dissolversi in un'esperienza di "realismo assoluto".

È identificandosi con la "Realtà della realtà" che si diventa consapevoli che Ciò che si attinge alla fine è quanto era presente fin da principio e che fin da principio agiva in noi, anche se da noi non riconosciuto. Ma tutto questo è sospeso come sulla punta di un capello a un atto di libertà che può volgersi anche contro se stesso e pervertirsi in schiavitù. Così come la libertà ritrova se stessa nella pienezza della Realtà della realtà, altrettanto quando non riconosce altra realtà all'infuori di quella che è fonte di molteplicità, di dispersione e di male, allora la libertà si perverte nella schiavitù dell'eterno ritorno nel ciclo delle rinascite, dentro cui ha imprigionato se stessa.

È questo un rischio che Yājñavalkya ha ben corso nel tempo storico lineare della sua esistenza. Se egli fosse rimasto prigioniero dell'egoismo sfrenato e della vanagloria con cui si presenta all'inizio, non avrebbe mai potuto prodursi

⁴²¹ BU, IV, 5, 15 (p. 140).

per lui alcun atto di liberazione. In realtà, fin dall'esame cui viene sottoposto da Aśvala, è evidente che agisce in lui la potenza liberatrice di Brahman-Ātman. Il pensiero che lo domina è, infatti, quello dell'emancipazione, della liberazione finale, anche se è ancora lontano dal lasciar agire senza alcun ostacolo la presenza di Brahman-Ātman in lui.

Si è visto, infatti, quanto sia sconcertante dover constatare che inizialmente Yājñavalkya (per dirla un po' brutalmente) predichi bene, ma razzoli male. Si ricorderà il sapido esordio del terzo adhyāya in cui Yājñavalkya invita il suo discepolo ad andare a prendere il migliaio di vacche che il re Janaka avrebbe consegnate al più eminente tra i brahmani là convenuti. In quell'occasione, Yājñavalkya dichiara al cappellano di corte Aśvala di essere pronto a onorare il più eminente dei brahmani, ma che egli in realtà vuole soltanto le vacche⁴²². Egli mostra così di essere preda proprio di quell'avidità di ricchezze che sia nella disputa con Kahola sia a più riprese con gli altri brahmani riconoscerà che permette solo una felicità transeunte, da cui il vero brahmano deve liberarsi. È stato legittimamente sostenuto che con quel comportamento Yājñavalkya voleva mostrare che la sua sapienza non era misticamente disincarnata, ma nasceva da una concreta brama di beni e di riconoscimenti mondani⁴²³. Tuttavia, questa spiegazione sembra più ingegnosa che persuasiva, perché il contrasto tra questi suoi atteggiamenti e le dottrine professate rimane troppo stridente.

Se abbracciamo con uno sguardo complessivo la personalità di Yājñavalkya, così come essa si viene progressivamente manifestando in relazione ai contenuti dottrinali, credo si possa parlare di un'evoluzione del suo pensiero che impregna di sé progressivamente anche il suo stile di vita. Nei dialoghi con Aśvala e con i primi brahmani, Yājñavalkya discute del sacrificio e delle sue tecniche, dei "ghermitori" e dei "superghermitori", di ciò che accade all'uomo quando muore, della natura dell'azione, del sacrificio del cavallo e della costituzione dell'universo. Ebbene, tutto questo sapere corre il rischio concreto di rientrare in quel tipo di sapienza di cui Yājñavalkya qui sembra compiacersi, mentre alla fine del suo percorso di formazione egli considererà come la tenebra più cieca⁴²⁴.

È solo a conclusione del dialogo con Uṣasta (e cioè esattamente a metà della lunga tenzone di Yājñavalkya con i brahmani), che si affaccia per la prima volta un pensiero che non appartiene più alla sapienza mondana, ma schiude di colpo l'accesso a tutt'altro ordine di realtà. Yājñavalkya introduce infatti il tema, che diventerà via via sempre più dominante, dell'inaggrabilità di Ātman e della necessità che esso sia immanente per essere autenticamente trascendente: proprio perché Ātman è presente in ogni cosa ed è la causa della vista, dell'udito, del

⁴²² Cfr. BU, III, 1, 1-2 (p. 98).

⁴²³ Così, ad esempio, P. THIEME, *Upanischaden*, 1966, Stuttgart: Reclam, p. 85.

⁴²⁴ Cfr. BU, IV, 4, 10 (p. 134).

pensiero e del conoscere, non lo si può vedere né ascoltare né pensare né conoscere. L'irrompere di questo pensiero inizia a trasformare profondamente la dottrina di Yājñavalkya e, sia pure più lentamente rispetto alla consapevolezza dottrinale, comincia a mutare anche il suo stile di vita. È significativo, infatti, che subito dopo, nel breve dialogo con Kahola, egli delinea un percorso esistenziale per il brahmano, le cui tappe saranno quelle stesse che egli percorrerà. Spenta la sorgente del desiderio (e allora Yājñavalkya non sentirà più alcun bisogno delle mille vacche cui unicamente mostrava di tenere), il brahmano abbandonerà il tipo di sapere di cui Yājñavalkya si era compiaciuto e che in realtà s'involve in cieca tenebra. Ridiventato bambino, il brahmano si spingerà ancora oltre, perché supererà sia il sapere sia il ritorno alla purezza infantile e diventerà il "silenzioso". Ma anche questo non basta, perché egli dovrà oltrepassare sia il silenzio sia il non silenzio e solo così, portandosi al di là di ogni opposizione e limitazione, diventerà propriamente un brahmano.

Forse è superfluo tornare a sottolineare la radicalità delle strutture logico-speculative contenute in queste affermazioni di Yājñavalkya. Mi limito solo a ricordare come il portarsi al di là di silenzio e non-silenzio racchiuda in un simbolo potente l'intuizione di Ciò che non ha più alcun contrario, nei cui confronti s'infrangono tutte le forme di pensiero e di linguaggio dualistiche e divisive. Ci si potrebbe chiedere che cosa rimanga una volta oltrepassati sia il silenzio sia il non-silenzio se non, forse, una paralisi di tutto l'essere. In realtà l'esito verso cui s'incammina Yājñavalkya, a partire da qui, è quello di un conoscere e di un pensare che non *ha* "oggetti", ma che è tutte le cose.

Passando attraverso l'aspra disputa con i brahmani e parallelamente al crescere ed arricchirsi dei grandi temi dell'inaggirabilità di Ātman-Brahman, del limite davanti a cui deve arrestarsi il domandare, dello "stare-in" ogni aspetto del molteplice da parte del Principio, ma in modo "distinto-da" ogni realtà mondana, del "cuore" come fondamento dell'essere, evolve e muta anche la personalità di Yājñavalkya. Quando egli riappare alla corte di Janaka, non dialoga con intermediari, ma parla direttamente col re e al re che gli chiede se sia venuto per ottenere del bestiame o per questioni sottili, Yājñavalkya non dà più la risposta sfrontata che aveva dato ad Aśvala, di essere interessato solo alle vacche, ma dichiara di volere entrambe le cose e comunque che intende non accettare alcuna ricompensa se non dopo la confutazione dei maestri che Janaka aveva avuto prima di lui. Quando poi egli torna ancora una volta dal re, il suo proposito è di *non parlare* e questo è già un mutamento radicale rispetto ai suoi comportamenti precedenti: non solo non manifesta alcun interesse né per beni materiali né per dispute sottili, ma è già orientato verso quell'esperienza di rinuncia totale che può sorgere solo dall'aver spento la fonte di ogni desiderio.

Se egli concede a Janaka la possibilità d'interrogarlo senza infrangere il significato del suo silenzio, questa diventa l'occasione per avventurarsi a delineare quella trasformazione del pensare e del conoscere, nella quale, oltrepassato ogni dualismo, si perviene ad *essere* ogni cosa. In tale stato vengono superati non solo i desideri e il male, ma anche ogni paura. Ed è questo il punto che fa comprendere come Yājñavalkya sia impegnato in un continuo sforzo di adeguamento della propria vita al proprio insegnamento. Infatti, nonostante egli abbia appena delineato il modo in cui può essere vinta ogni paura, egli continua ad avere "paura": egli teme che il re si approfitti della sua dottrina usandola per proprio tornaconto ed è nei confronti di questo possibile perversimento che egli si sente sguarnito e privo di difese. Tuttavia, non solo non interrompe il dialogo, ma proprio a partire dall'estrema, inerme povertà della paura egli si avventura a delineare le "cose più alte" richieste da Janaka. Così la paura è vinta dall'amore e dal rispetto per l'universalità del potere liberatorio della conoscenza.

È qui che egli perviene finalmente a fare coincidere vita e dottrina. Con questa raggiunta coerenza integrale egli si presenta davanti a Maitreyī, la quale, una volta compreso il cammino compiuto dal suo sposo, potrà superare l'angoscia di perdere i modi della sua presenza legati alla familiare, ma limitata coscienza duale. È infatti proprio grazie a questo superamento (e a questa perdita) che essa potrà ritrovarlo in una ben più alta intimità, nella quale Maitreyī potrà *essere* il suo sposo così come Yājñavalkya potrà *essere* Maitreyī. Con questa certezza egli si congeda da noi, mostrandosi pronto a morire-in-vita per ritrovarsi libero, al modo del "rinunciante".

2. L'accesso all'Origine dischiuso dall'insegnamento di Yājñavalkya

Avevamo premesso come migliore e indispensabile introduzione alla ricerca sulla personalità di Yājñavalkya il triplice modo in cui è possibile accostarsi a Brahman. Ora ci chiediamo su quale prospettiva spalanchi il nostro sguardo la conclusione della sua vicenda terrena. Il ritirarsi di Yājñavalkya dalla scena della Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad non significa infatti dispersione della sua eredità di pensiero. Al contrario, occorre riconoscere che solo dopo che il suo insegnamento si è compiutamente dispiegato si apre lo spazio per uno dei più straordinari colpi di sonda che il pensiero delle origini abbia saputo compiere sull'Origine e, in essa, sulle origini stesse del pensiero. È come se l'appropriazione dell'insegnamento del grande maestro upaniṣadico avesse consentito finalmente l'emergere in superficie della fonte sotterranea che aveva alimentato tutti i percorsi di pensiero fin qui sperimentati.

Il celeberrimo mantra con cui si apre il primo brāhmaṇa del quinto adhyāya affianca e completa quanto era stato detto sull'Origine nel quarto brāhmaṇa

dell'adhyāya precedente. Là si diceva che Ātman, signore di tutte le cose, né s'accresce né diminuisce per una buona o una cattiva azione, e tale è anche il brahmano quando si assimila a lui, perché l'azione che egli compie né accresce né diminuisce l'Ātman che lo abita. In queste affermazioni l'accento cade sulla radicale trascendenza dell'Origine, sulla sua assoluta indivisibilità e incomponibilità rispetto ad altro, anche quando essa si pone come una trascendenza interiore nella vita del brahmano. Nei confronti di ciò che è Principio, non vi è nulla che gli si possa aggiungere per rendere più compiuta la sua perfezione né vi è nulla che gli si possa essere sottratto per diminuire la sua compiutezza.

All'inizio del quinto adhyāya l'accento cade sul vincolo che lega questo nostro mondo all'Assoluto, un vincolo che è ben lungi dal confliggere con la sua trascendenza, ma anzi la ribadisce mediante un pensiero difficilmente superabile per arditezza e profondità. Questo il testo: «Pieno è quello [l'Origine], pieno è questo [il mondo]. – Dal pieno nasce il pieno. – Se pur si prende il pieno dal pieno – rimane intatto il pieno»⁴²⁵.

Questa è la più pura espressione delle relazioni essenziali. In essa si dice che l'universo che esce dall'Origine è pienezza tanto quanto l'Origine stessa. È inconcepibile, infatti, che dalla pienezza possa sorgere qualcosa di diverso dalla pienezza. Ma questa pienezza, una volta prodotta, nulla sottrae alla pienezza dell'Origine, perché la relazione non è di natura quantitativa finita. Se infatti da un intero finito prelevo le parti componenti (se prendo il pieno dal pieno), l'intero non rimane intatto, ma si dissolve come intero. Qui, invece, accade il contrario, perché la pienezza di cui si parla e da cui si attinge è infinita. Verrebbe naturale vedere tralucere in essa l'annuncio dei paradossi che si presentano, quando, abbandonando l'ambito della quantità finita, si passa alle quantità infinite. Anche se questa è una tentazione che sarebbe meglio non assecondare, mi permetto di richiamare un esempio galileiano che può aiutarci ad intendere le due pienezze. I quadrati dei numeri naturali, pur essendo una "parte" di questi, sono altrettanto infiniti quanto i numeri naturali stessi, con cui stanno in corrispondenza biunivoca⁴²⁶. La parte («questo») è piena, "infinita", tanto quanto il tutto («quello») ed è così che si può intendere come «dal pieno nasce il pieno».

Ma il testo dice qui molto di più di una relazione tra sequenze numericamente infinite. La pienezza dell'Origine va intesa dinamicamente come sovrabbondante e infinito dono di sé. Questa inesauribilità della fonte primigenia fa sì che anche quando sia stata preso il pieno dal pieno, la pienezza originaria rimanga intatta. È stato mostrato persuasivamente come la straordinaria complessità sottesa a questi versi possa essere interpretata adeguatamente solo se

⁴²⁵ BU, V, 1, 1 (p. 141).

⁴²⁶ Alla serie dei numeri naturali 1, 2, 3, 4, 5 ecc. corrisponde la serie dei quadrati 1, 4, 9, 16, 25 ecc., senza che nella serie dei quadrati siano presenti i numeri 2, 3, 5 ecc.

ci si pone, ancora una volta, nell'ottica del sacrificio⁴²⁷. Quando le due pienezze vengono collegate mediante un atto sacrificale (il *prendere* il pieno dal pieno è il momento dello svuotamento sacrificale), allora è possibile intendere come sia proprio l'inesauribilità del donare che consente d'instaurare fra esse una relazione reciproca. Innanzitutto è la pienezza dell'Origine che nella κένωσις, nel sacrificio totale di sé, rimane infinita capacità di dono. Ma altrettanto, quando il sacrificante attinge da «questo», dal proprio mondo, dalla pienezza del suo Sé, per offrirli in sacrificio a «quello», all'Origine, per quanto attinga da «questo», dall'Ātman che è in lui, esso rimane intatto nella sua pienezza proprio perché è infinito.

A ben vedere, l'intensità speculativa di questo mantra riverbera e getta luce su altre relazioni essenziali, ad esempio quella che sussiste tra gli atti di pensiero. I prodotti del pensiero che la mente licenzia da sé, non la diminuiscono e non la consumano né impoveriscono la sua capacità creativa; quando la mente fa dono totale di sé a un'altra mente (ad esempio nel rapporto maestro-discepolo), questo "svuotamento", lungi dall'impoverirla, la lascia intatta (piena) e, se mai è possibile, la perfeziona ulteriormente nel suo potere. Il pensiero pensante che sacrifica la propria pienezza facendone dono ad un altro pensiero, non perde quindi nulla della propria compiutezza, ma nell'atto in cui suscita una nuova pienezza, rimane inesauribile fonte di sempre nuove perfezioni.

Altrettanto radicale è la relazione che sorge nell'amore. Chi, amante riamato, fa dono del proprio amore, realizza una sorta di trasferimento (di "svuotamento" o di "sacrificio") del proprio essere alla persona amata, non una volta tanto o in qualche suo aspetto particolare, ma nella totalità del suo sentire e del suo volere; altrettanto l'amato trasferisce nell'amante tutto il suo mondo e tutta la sua anima ed esiste per sé solo in lui. In questo modo, «se pur si prende il pieno dal pieno – rimane intatto il pieno», perché sacrificandosi interamente all'altro, ciascuno ritrova sé nell'altro, nell'unità di un'eguale pienezza nel modo di donare, d'essere e di sentire.

Tanto questo primo brāhmaṇa che sgorga dalla via aperta da Yājñavalkya, è compiutamente teoretico nel suo assunto, altrettanto le conseguenze pratiche dell'enunciato teoretico emergono, perfezionandolo, nel non meno celebre secondo brāhmaṇa.

2.1. Autodominio, dono, compassione

Vi si narra che dei, uomini e demoni, dopo aver compiuto il noviziato di purificazione fisica e spirituale presso il padre Prajāpati, gli si rivolsero chiedendo:

⁴²⁷ Cfr. P. Mus, *La Stance de la plénitude*, BAU V. I. 1, cf. III. 2. 1-9, «Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient», 1954, 44, 2, pp. 591-618.

«Parlaci, o Signore!». E Prajāpati parlò a ciascuno di loro con la voce di un tuono. Ciò che disse il tuono fu ogni volta la medesima sillaba «*da*», ma ciascuno dei tre esseri la filtrò attraverso la propria natura, completandola e comprendendola secondo le proprie possibilità originarie. Gli dei compresero che Prajāpati voleva dire loro: «*dāmyata*», «dominatevi». Gli uomini compresero che voleva dire loro: «*datta*», «donate» e i demoni che voleva dire loro: «*dayadhvam*», «abbiate compassione, siate misericordiosi». «Questo invero intende la voce celeste, cioè il tuono, quando fa udire il suo *da da da*: dominatevi, donate, abbiate compassione. E proprio queste tre virtù bisogna praticare, il dominio di sé, il far l'elemosina, la compassione»⁴²⁸.

La potenza etica della voce di tuono di Prajāpati è di una tale evidenza che sembrerebbe non avere bisogno di commento. Mi limito solo ad alcune osservazioni. A dispetto di quanti sostengono che questo penultimo adhyāya è un insieme rapsodico di brevi testi, dal carattere aforistico e slegati fra loro, credo invece che questo secondo brāhmaṇa possa essere compreso compiutamente solo alla luce del primo, a sua volta conseguente alla pienezza dell'insegnamento di Yājñavalkya. Le virtù etiche enunciate dalla voce di tuono rifulgono nel loro splendore solo se sono incastonate all'interno della sovrabbondante pienezza delineata nel primo brāhmaṇa.

Tutto ciò che ha natura divina (e quindi anche il divino in noi) è chiamato all'autodominio; *dama* è il corrispettivo del greco ἐγκράτεια e indica la capacità di tenersi a freno, di sapersi dominare. Chi fa ciò, possiede se stesso come un tutto, è la pienezza, protagonista assoluta del primo brāhmaṇa. Sembrerebbe che il tenersi a freno sia un imporre a sé dei limiti incompatibili con la pienezza. Ma è vero il contrario: la sfrenatezza è caratteristica di chi è in balia di potenze estranee, sia interiori sia esterne, le quali lo sospingono qua e là come un animale cieco, a loro piacimento. L'estinzione della sfrenatezza è quindi condizione del riappropriarsi di sé, nella pienezza di *dama* e di κράτος.

Ciò che ha natura umana è chiamato invece a *dāna*, alla liberalità del donare. Ma anche il dono può essere compreso nella sua autentica natura solo se lo si radica nella prospettiva della sovrabbondante pienezza, la quale non viene intaccata, ma anzi è confermata nella sua inesauribile completezza dalla totale elargizione di sé. Chi dona deve innanzitutto disporsi alla comprensione dell'altro o, meglio, deve sapersi trasporre nell'altro, al punto da esperire sé nell'altro come un altro se stesso. Fin che l'uomo è dominato dai suoi bisogni e si lascia governare dal desiderio, egli ascolta solo l'angustia del proprio io e il donare autentico gli è precluso. Affinché questo sia possibile, occorre un atto di libertà, che è innanzitutto liberazione dal bisogno e dal desiderio; solo allora cominciamo ad "accorgerci" propriamente dell'esistenza degli altri come possi-

⁴²⁸ BU, V, 2, 1-3 (pp. 141-142).

bili destinatari di un dono e non quali strumenti asserviti in modo più o meno dissimulato alla soddisfazione dei nostri bisogni e dei nostri desideri. L'apertura del campo illimitato di coloro a cui donare scaturisce dalla pienezza del *mokṣa*, della libertà, di chi ha saputo attuare il dominio di sé e nulla perde della propria pienezza nel farsi dono, ma anzi solo così realizza compiutamente il suo essere libero.

Nell'oltrepassare la propria natura duale, l'uomo si libera dall'asservimento alla dialettica bisogno-soddisfazione, desiderio-appagamento. E ciò accade non per placare le proprie paure né per colmare le proprie deficienze, ma per partecipare agli altri la liberazione da queste schiavitù grazie all'inesauribile sovrabbondare della propria libertà. Per donare, l'uomo dev'essere interiormente libero, perché il dono è in se stesso qualcosa di libero. Nel donare, infatti, egli non mira al dominio dell'altro né ha alle sue spalle nulla che lo costringa al dono. Se mirasse al dominio, perderebbe la propria libertà, perché il dominio sull'altro esige ubbidienza (e non amore) e questa esigenza finisce per legare il dominante al dominato in una relazione che è di necessità e non di libertà (il dominante esige "necessariamente" ubbidienza). Se invece fosse il dono a essere comandato, esso perderebbe la gratuità della sua libertà, non sarebbe più manifestazione di una pienezza, ma sintomo di una deficienza che dev'essere colmata mediante costrizione.

Al di là di dominio e costrizione, il dono istituisce col beneficiato una relazione del tutto peculiare, che richiama da vicino quella emersa nel quarto *brāhmaṇa* del quarto *adhyāya*. Chi dona non chiede nulla per sé in contraccambio, il dono non è mercatura, un dare per avere, ma frutto dell'incessante sovrabbondare della libertà. Proprio per questo, chi dona non rimane vincolato al beneficiato, ma si scioglie dalla relazione ad esso nell'atto stesso in cui la istituisce, tanto che il significato del dono non aumenta né diminuisce sia che venga accolto sia che venga rifiutato. Questa trascendenza interiore, grazie alla quale l'uomo si affranca dal bisogno e dal desiderio ed è in condizione di donare, costituisce il lato divino dell'umano, la forma umana assunta dall'autodominio che la voce del tuono riserva al divino. Mentre si potrebbe dire, per converso, che il dono è ciò in cui il divino, lasciando traboccare la propria pienezza inesauribile, si umanizza.

Rimane il lato demonico di *dayā*, della compassione, nella quale confluiscono, unificandosi, la divinità dell'autodominio e l'umanità del donare. Infatti è possibile trasporre nella sofferenza dell'altro e aiutarlo a sopportarla e, se possibile, a vincerla, solo dopo aver messo a tacere l'egoismo che ha occhi solo per i propri bisogni e per i propri desideri. L'autodominio è quindi condizione del donare e il dono è condizione della misericordia compassionevole. Questa è la pienezza che anche quando è elargizione totale di sé rimane eternamente

pienezza. Ottemperando alla *daivī vāg*, alla divina voce che risuona nella nube tonante, questo è ciò che bisogna insegnare e praticare.

Difficile trovare parole per sottolineare adeguatamente la grandezza e la profondità del modo in cui la dimensione teoretica e quella etica si trovano a corrispondere l'una all'altra in questi due *brāhmaṇa*. Con la voce del tuono, che non ammette repliche, troviamo enunciato poco dopo la soglia dell'ultimo millennio prima di Cristo un progetto di vita etica che lega insieme dei, uomini e demoni. La sua attuazione è assicurata dalle dinamiche che possono essere garantite solo dalla pienezza sia del principio sia del principiato. Di qui giunge fino a noi l'invito a praticare un insegnamento che ha in sé la solenne freschezza di chi ha potuto ascoltare la voce dell'origine più remota. Possiamo noi ancora comprenderla e attuarla?⁴²⁹

⁴²⁹ Per una possibile risposta e per una ripresa contemporanea di questi temi rimando all'Appendice.

Parte III

Naciketas

Capitolo I

La forza inerme di Naciketas: il domandare

1. L'amore filiale e il dono integrale di sé

Al centro della Kaṭha Upaniṣad è la figura di Naciketas, per alcuni aspetti complementare a quella di Yājñavalkya. Mentre la personalità di Yājñavalkya descrive un arco esistenziale contrassegnato da profonde metamorfosi negli atteggiamenti individuali e nelle elaborazioni dottrinali, quella di Naciketas si presenta già compiutamente formata fin dalla sua fanciullezza. Essa è interamente pervasa da una pura sete di conoscenza che non deflette dai propri obiettivi nemmeno di fronte alle lusinghe più accattivanti di beni materiali e di conquiste terrene. Forse il suo destino è già inscritto nel nome. Come Yājñavalkya alludeva, nel nome, alla funzione di “traghettatore” del sacrificio (*yajña*) dalle pratiche oggettive alla sua interiorizzazione upaniṣadica, così Naciketas dice di sé, nel proprio nome, *na-ciketa*, «non conosco» e a questa dichiarazione d'ignoranza fa seguito l'ardore con cui aspira a sapere⁴³⁰.

La sua, infatti, non è un'ignoranza quiescente, ma, al contrario, si traduce nella forma più espressiva di amore del sapere, vale a dire in un incalzare di do-

⁴³⁰ Cfr. su ciò le preziose osservazioni di G. G. FILIPPI, *Dialogo di Naciketas con la morte. Taittirīyabrāhmaṇa (III.11.8) Kaṭha-upaniṣad*, 2001, Venezia: Cafoscarina, pp. 45-47. Del nome sono state date anche altre interpretazioni etimologiche, come ad esempio “colui che mira incessantemente a nient'altro che a un'infinita energia spirituale”, oppure “colui che ha un'instinguibile sete dell'ignoto” ecc. Sulla figura di Naciketas nella Kaṭha Upaniṣad cfr. J. N. RAWSON, *The Kaṭha Upaniṣad: An Introductory Study*, 1934, Oxford University Press; London: Humphrey Milford; Calcutta: Association Press; A. K. COOMARASWAMY, *Notes on the Kaṭha Upaniṣad*, «New Indian Antiquary», 1938, 1, pp. 45-56, 83-108, 199-213; L. ALSDORF, *Contributions to the Textual Criticism of the Kaṭhopaniṣad*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1950, 100, pp. 621-637; F. WELLER, *Versuch einer Kritik der Kaṭhopaniṣad*, 1953, Berlin: Akademie Verlag; H. D. VELANKAR, *The Rgvedic Origin of the Story of Naciketas*, in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, 1968, Paris: E. de Boccard [si veda l'inno per un fanciullo morto in Rgveda, X, 135 (S. SANI, *Rgveda*, cit., p. 221)]; cfr. in particolare l'introduzione di A. NEVO (Editor & Translator), *Nāsiketa Story (Nāsiketopākhyāna)*, 2009, United States: Xlibris Corporation.

mande che mirano a profondità sempre più abissali e che sono rivolte prima al proprio padre e poi a Yama, la Morte. Come vedremo, tra le dinamiche del pensiero caratteristiche di questi antichi testi quella che domina incontrastata nella figura di Naciketas, com'è rappresentata nella Kaṭha Upaniṣad, è il domandare, l'atto del pensiero che definisce l'essenza stessa dell'uomo nella sua massima e impregiudicata tensione al sapere. È infatti il domandare l'arma vincente con cui Naciketas si difende prima dall'ira paterna e piega poi la Morte al suo volere. Il domandare che sorge da un consapevole "non sapere", è certamente l'atto più povero e indigente in cui possa esprimersi il pensiero e tuttavia, quando scaturisce da una sete radicale di conoscenza, come accade in Naciketas, mostra di avere in sé la forza di schiudere gli orizzonti ultimi, capaci di dare un senso compiuto non solo all'esistenza individuale, ma anche all'intera realtà.

Si potrebbe dire che fin dall'apertura della prima valli⁴³¹ si mostra all'opera anche in questa Upaniṣad il traghettamento dalle pratiche esteriori del sacrificio all'interiorizzazione del suo significato essenziale, su cui si era profuso l'impegno di Yājñavalkya. Il padre di Naciketas, infatti, seguendo il rituale *viśvajita*, ha venduto «tutte le sue proprietà»⁴³², acquistando col ricavato la mandria di vacche da donare ai sacerdoti brahmani in vista del sacrificio. Ma Naciketas, colto da śraddhā, da una fede ardente che è principio interiore d'iniziazione⁴³³ e che lo matura fulmineamente nonostante la sua giovanissima età, si accorge con disapprovazione che le vacche sono vecchie, smunte e prive di latte, anche se sono state gonfiate ad arte con acqua ed erba⁴³⁴. Ma più ancora della consapevolezza dell'indegnità di questa offerta, conta per Naciketas il fatto che con quel tipo di dono suo padre «andrà in quei mondi che son detti privi di gioia»⁴³⁵.

Non si sottolineerà mai abbastanza che il primo impulso che muove Naciketas è l'amore filiale, la straordinaria preoccupazione di porre rimedio all'aspetto manchevole di un'offerta che finisce per compromettere il destino finale di suo padre. Per questo egli offre se stesso come dono in aggiunta a quello delle vacche e chiede: «E me, babbo, a chi mi vuoi donare?». È importante non fraintendere il senso di questa domanda. Come apparirà in modo evidente subito dopo, se Naciketas considera la propria persona meritevole di essere offerta in dono non è per una sopravvalutazione di sé, ma perché spera di potere garantire così un destino di beatitudine al padre, compensando l'indegnità dell'offerta delle

⁴³¹ La Kaṭha Upaniṣad è suddivisa in due "adhyāya" (letture) che abbracciano una successione di sei "valli" (liane).

⁴³² Kaṭha Upaniṣad, I, 1, 1 (trad. it. in *Upaniṣad*, a cura di C. DELLA CASA, cit., p. 353). Citata in seguito con KU.

⁴³³ J. S. HELFER, *The Initiatory Structure of the Kaṭha Upaniṣad*, «History of Religions», 1968, 7, pp. 348-367; R. C. PRASAD, *The Śraddhā: The Hindu Book of the Dead*, 1995, Delhi: Motilal Banarsidass.

⁴³⁴ KU, I, 1, 2-3 (p. 353).

⁴³⁵ KU, I, 1, 3 (p. 353).

vacche. Questa prima domanda di Naciketas è quindi un interrogare che è, al tempo stesso, offerta della propria vita.

Ma la domanda, così com'è formulata, ha più di un aspetto singolare. Per Naciketas sembra essere fuori questione che suo padre lo offrirà in dono e ciò che egli chiede è unicamente "a chi" verrà donato. Al tempo stesso, però, questa sua certezza sembra essere intaccata dal fatto che egli è costretto a ripetere due e tre volte la domanda prima di avere risposta dal padre. Si potrebbe allora pensare che il silenzio del padre stia a significare una certa riluttanza ad accettare proprio ciò che il figlio dà per scontato. Mentre per Naciketas non è in questione "se" egli debba essere offerto in dono, ma solo "a chi", il padre invece tace e il suo silenzio lascia quindi del tutto indeterminato non solo "a chi", ma anche "se" il figlio debba essere donato.

La riluttanza del padre a rispondere non è univoca nel suo significato. Nel migliore dei casi, potrebbe significare la resistenza interiore a considerare il figlio come un dono da offrire ad altri; ma potrebbe essere anche indizio del timore che la necessità di questa ulteriore donazione possa apparire come un'aperta confessione dell'indegnità e dell'inganno presenti nell'offerta delle vacche. E in effetti l'insistenza di Naciketas nel reiterare la domanda fa scoppiare l'ira del padre, il quale alla fine sbotta: «Al dio della morte io ti dono!»⁴³⁶. Apparentemente, questa ha tutta l'aria di essere una punizione, e come tale sembra essere subito dapprima da Naciketas. Ma con la caratteristica ambiguità che connota alcuni passaggi di questa narrazione (ad eccezione della limpida dirittura morale e intellettuale di Naciketas), la punizione segna al tempo stesso il concreto avvio dello straordinario percorso d'iniziazione su cui Naciketas si è posto dal momento in cui è stato invaso da śraddhā.

Infatti, nel destinarlo a Yama, il dio della Morte, il padre potrebbe avere pensato al modo più radicale di mandare a buon fine il processo iniziatico del figlio. Fin che il figlio rimane sotto la guida del padre, il rito di passaggio con cui egli è accolto nella casta brahmanica paterna è l'*upanayana*, mediante il quale egli nasce una seconda volta, dopo la nascita naturale dalla madre⁴³⁷. Ma manca ancora la terza nascita che Naciketas potrà ora avere grazie al magistero di Yama, cui suo padre lo destina. Questo è tutt'altro che estraneo alla tradizione vedica, dove si trova enfatizzato il nesso che lega colui che funge da maestro al dio della Morte, a Yama, fino a identificare il maestro con la Morte⁴³⁸. Non c'è, infatti, un dio che più della Morte "sappia" quale direzione debba prendere chi vuole far morire in sé l'uomo vecchio, per entrare in forme di esistenza che sia-

⁴³⁶ KU, I, 1, 4 (p. 353).

⁴³⁷ R. C. PRASAD, *The Upanayana: The Hindu Cerimonies of the Sacred Thread*, 1997, Dehli: Motilal Banarsidass.

⁴³⁸ Cfr. *Atharva Veda*, 6.133; 11.5.14. Su ciò vedi. A. RIGOPOULOS, *Guru*, cit., p. 58.

no in grado di sottrarsi per sempre al morire. La Morte, infatti, non muore: essa fa morire chi rimane preda di modi finiti di esistenza, ma in se stessa è tutt'altro che estranea all'immortalità, anzi ne è sovranamente maestra quando, assieme alla distruzione dell'uomo vecchio, fa perire anche l'attaccamento al finito e al frutto delle azioni.

Naciketas non perviene subito al riconoscimento dell'idoneità della Morte a condurlo attraverso un cammino d'iniziazione che dovrà liberarlo innanzitutto dalla preoccupazione per il destino finale di suo padre. È naturale e profondamente umano che dapprima prevalga in lui il timore per quanto d'ignoto e d'inquietante ha la Morte per noi. Pur essendo consapevole di essere superiore a molti e di condividere lo stesso rango di persone pari a lui in valore, Naciketas ristà perplesso davanti alla decisione paterna e la sua perplessità trova espressione nella seconda domanda che ora egli rivolge a se stesso: «Qual è mai il disegno che Yama oggi intenderà mandare a termine per mezzo mio?»⁴³⁹. Ancora una volta viene ribadito qui che in Naciketas la consapevolezza del proprio valore non è affatto fine a se stessa né genera autocompiacimento: egli sa che il riconoscimento più alto che il suo valore possa ottenere consiste nel diventare docile strumento tra le mani di un dio, anche se questo ha le sembianze terrificanti della Morte.

Si chiarisce così la potenza di apertura di significati che è racchiusa nell'apparente povertà del domandare di Naciketas, quale dinamica fondamentale del pensiero. Se la prima domanda era generata dall'amore filiale ed era rivolta a forzare la mano del padre proprio per risparmiargli una sorte misera e garantirgli la beatitudine; questa seconda domanda, pur intrisa di timore e tremore, mira invece alla piena attuazione del carattere di *dono* con cui il padre ha offerto Naciketas alla Morte. Il dono è autenticamente tale solo se non chiede nulla in contraccambio, ma è pura oblazione, offerta disinteressata, al punto da ignorare o non voler sapere cosa potrà essere conseguito mediante esso. E in effetti ciò che è rilevante qui è l'abnegazione e la docilità con cui Naciketas si pone nelle mani della Morte: il suo è un farsi strumento tanto più affidabile quanto più consapevole del proprio sacrificio. Naciketas sa che nella sua persona ciò che conta è unicamente quello che la Morte potrà conseguire servendosi di lui. Come si vede, l'agire di Naciketas si colloca su un livello cui è totalmente estraneo l'orizzonte del *do ut des*, che appartiene all'ambito dello scambio e della mercatura, non certo alla gratuità del dono che non si aspetta nulla in contraccambio.

Non può sfuggire come, nel proporsi come dono, Naciketas manifesti la profonda affinità tra la sorgente interiore dei propri comportamenti e l'essenza più pura del sacrificio. Certo, nell'antica tradizione hinduista la natura del dono è altra da quella del sacrificio. Tuttavia, se nel sacrificio come pratica oggettiva-

⁴³⁹ KU, I, 1, 5

va, il nucleo qualificante è rappresentato dall'atto di rinuncia a una parte della vittima che va bruciata (e non consumata nel banchetto rituale), questa offerta diventa la testimonianza esemplare della capacità dell'uomo di affrancarsi dal mondo dei bisogni e di onorare la sua destinazione a un regno di libertà.

Ma questo è anche l'aspetto in cui il sacrificio si apparenta strettamente alla natura autentica del dono, soprattutto quando, come accade in Naciketas, il dono è pura offerta di sé e proprio per questo si costituisce come un atto assoluto di libertà. In ciò il dono si avvicina straordinariamente all'atto di rinuncia che circoscrive e qualifica il sacrificio come tale. Vivendo fino in fondo il suo destino di 'dono' («E me, babbo, a chi mi vuoi donare?»), Naciketas realizza interiormente l'essenza dell'atto sacrificale. Se fin dall'origine della civiltà indoaria il senso primario dell'essere è stato ravvisato nel sacrificio, ciò è valso indipendentemente dall'"a-chi" si sacrifica, ma tutto fu racchiuso in un atto che, nella rinuncia, attesta l'incredibile e veramente "divina" capacità dell'uomo di libertà (di *mokṣa*) dal mondo del bisogno e della necessità. Di questa liberazione l'iniziazione di Naciketas è testimonianza esemplare. Essa s'innesta nella serie mirabile d'intuizioni che la tradizione indoaria ha "visto" nel sacrificio come cuore dell'essere, dove si fondono inscindibilmente, in un unico atto, morte e rinascita, estinzione e creazione, rinuncia e libertà.

1.1. Le condizioni dell'iniziazione di Naciketas sotto la guida della Morte

Nella dedizione e nella *pietas* verso il padre, cui va l'amore incondizionato di Naciketas, così come nel lasciarsi invadere e dominare da śraddhā e nel diventare strumento in vista di finalità ancora ignote, potrebbe sembrare che la personalità di Naciketas venga svuotata del suo significato più proprio. Le sue azioni, infatti, sembrano essere governate da agenti esterni, quasi che egli fosse il ricettacolo passivo d'iniziative prese altrove. In realtà, questi suoi atteggiamenti, lungi dall'indicare debolezza o addirittura dissoluzione della sua personalità, sono attestazione della forza più intensa, ancorché meno appariscente, che abita in lui⁴⁴⁰. Naciketas vive interiormente l'aspetto pratico di ciò che la forza del domandare esprime sul piano conoscitivo: quando la prassi è intimamente fusa al domandare, la dinamica che emerge è il "lasciar essere". Nell'atto in cui Naciketas cancella dalle proprie scelte anche il minimo sentore di un tornaconto personale, egli lascia agire in sé le forze superiori cui sacrifica integralmente se stesso. Questo "lasciar essere" o "lasciar agire" non è acquiescenza, ma una delle forme supreme di attività: ciò che richiede la massima forza è proprio l'atto del

⁴⁴⁰ Si rammenti che la *pietas* è la virtù dei forti, dei fondatori di città, come Enea.

rinunciare, grazie al quale Naciketas si apre l'accesso a livelli di esistenza che per lui sono, per ora, ancora sconosciuti.

L'accettazione del proprio destino non è per Naciketas né semplice né indolore. Nonostante la consapevolezza del proprio valore e la docilità con cui si avvia al regno della Morte, egli è colto dal naturale smarrimento che si prova di fronte al non sapere ciò che la Morte ci riserva. E il suo pensiero va ai suoi antenati e agli uomini virtuosi del passato che mai misero in questione la volontà paterna né la propria natura mortale: è affatto inutile che l'uomo si ribelli ad un destino che gli è intimamente connaturato e che matura come il grano, perché «come il grano egli di nuovo rinasce»⁴⁴¹.

Qui, a conclusione di quello che si potrebbe considerare il passaggio dallo *upanayana*, dall'iniziazione sotto la guida del padre, alla *dīkṣā*, al processo iniziatico più alto che ha come *guru* spirituale la Morte⁴⁴², si ha un punto di svolta nella narrazione, sottolineato dal fatto che ora interviene una sorta di voce "fuori campo". Per questa voce esterna Naciketas, nonostante la giovanissima età, è a tutti gli effetti un brahmano e come tale va rispettato e onorato. La voce, infatti, ricorda che quando un brahmano entra in una casa, egli è un ospite simile al fuoco *vaiśvānara* «comune a tutti gli uomini», e come questo fuoco viene accolto sul focolare ponendogli accanto un bacile d'acqua, altrettanto all'ospite brahmano dev'essere offerto non solo un posto dove sedere, ma anche cibo e acqua per la lavanda dei piedi. Se si omette di fare ciò, «speranze e attese, amicizie gradite e sincere, sacrifici e opere pie, figli e bestiame, tutto toglie un brahmano a un uomo scriteriato, nella cui casa rimanga senza cibo»⁴⁴³. La voce fuori campo comanda quindi a Yama, la Morte, di portare l'acqua a Naciketas⁴⁴⁴. Ma per tre giorni e per tre notti il comando resta inevaso, perché la Morte è assente e Naciketas sosta nella casa della Morte digiunando in solitudine.

Qual è il senso dell'assenza della Morte? Nel racconto parallelo del viaggio di Naciketas alla casa della Morte, contenuto in *Taittirīyabrāhmaṇa* (III.11.8), Naciketas è preavvisato dal padre che quando egli arriverà, la Morte sarà in viaggio e quindi egli dovrà attenderla digiunando per tre notti. In questa narrazione, l'assenza della Morte è prevista, non ha nulla di disdicevole né il suo comportamento è tale da richiedere che in qualche modo la Morte ne faccia ammenda. Nella *Kaṭha Upaniṣad*, invece, è la Morte stessa a riconoscere che, lasciando il giovanissimo brahmano da solo e senza cibo fuori della sua dimora, ha compiuto con la propria assenza un affronto nei suoi confronti, cosa che la voce fuori campo non manca di sottolineare. Evidentemente il ruolo e il senso

⁴⁴¹ KU, I, 1, 6 (p. 353).

⁴⁴² Sulla *dīkṣā* cfr. J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., pp. 253-284; G. G. FILIPPI, *Dialogo di Naciketas con la Morte*, cit., pp. 19-21.

⁴⁴³ KU, I, 1, 8 (p. 354).

⁴⁴⁴ KU, I, 1, 7 (pp. 353-354).

dell'assenza della Morte muta dal *Taittirīyabrāhmaṇa* alla *Kaṭha Upaniṣad*. In entrambe le narrazioni la Morte invita Naciketas a esprimere tre desideri, uno per ciascuna delle notti di attesa e di digiuno, ma mentre in *Taittirīyabrāhmaṇa* la Morte li soddisfa piuttosto semplicemente, senza particolari approfondimenti; nella *Kaṭha Upaniṣad* la manifestazione dei tre desideri da parte di Naciketas viene sollecitata dalla Morte come un risarcimento per l'affronto che essa gli ha inflitto. Dalla loro soddisfazione prende avvio una progressione, assente in *Taittirīyabrāhmaṇa*, di straordinari colpi di sonda sul destino finale dell'uomo e sul significato della sua immedesimazione col Principio dell'universo.

Si potrebbe dire che questa profonda differenza tra i due racconti dipende dal fatto che l'assenza della Morte ha, per così dire, un valore neutro nel *Taittirīyabrāhmaṇa*, mentre nella *Kaṭha Upaniṣad* permette a Naciketas di essere protagonista di un vero e proprio capovolgimento del rapporto dell'uomo alla Morte. Si ricorderà il celebre passo del *Śatapatha-Brāhmaṇa*, dove si dice: «Appena nasce, l'uomo nasce in quanto persona come un debito dovuto alla morte»⁴⁴⁵. Qui invece è la Morte che è in debito verso Naciketas e questo singolare potere viene al brahmano-fanciullo proprio dall'aver digiunato così a lungo da mettere a repentaglio la propria esistenza sulla soglia della casa della Morte⁴⁴⁶. È grazie alle notti di solitudine e di digiuno che Naciketas vincola la Morte a un comportamento non di annientamento della sua persona, ma al contrario, di guida per il compimento del processo d'iniziazione e del suo perfezionamento spirituale.

Ciò che si è svolto davanti ai nostri occhi fino all'ingresso in scena della Morte, è un percorso che nei suoi aspetti formali potrebbe apparire ben radicato nell'alveo della tradizione. In effetti, non dovrebbe stupire la giovane età di Naciketas, dal momento che nell'ambito della casta dei brahmani l'*upanayana* inizia a otto anni (e in casi eccezionali anche a cinque). Neppure l'essere offerto in dono alla Morte e il compimento della *dīkṣā* sotto il suo magistero dovrebbe sorprendere più di tanto, dal momento che, come si è visto, l'affinità tra il maestro e la Morte si trova riconosciuta e affermata nella tradizione. Anche il sostare per tre notti nella casa della Morte richiama modi ancestrali di nascita a una nuova vita dopo essere tornati per tre notti a una forma di esistenza embrionale nel grembo della Morte-utero⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Śatapatha-Brāhmaṇa, III, 6, 2, 10 (trad. S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 149).

⁴⁴⁶ «Sedere alla porta di qualcuno senza assumere cibo, ovvero stare in *dharnā*, rifiutando persino quanto gli si offre, dà un grande potere coercitivo al pellegrino nei confronti del padrone della casa. La preoccupazione per la sua eventuale morte per fame e per i funesti effetti di una così immensa disgrazia costringe il padrone di casa a esaudire qualsiasi più bizzarro capriccio dell'ospite» (G. G. FILIPPI, *Dialogo di Naciketas con la Morte*, cit., pp. 23-24, n. 30). Si può pensare che il potere coercitivo sia tanto più grande quando il pellegrino è un brahmano.

⁴⁴⁷ Cfr. *Atharva Veda*, 11.5.3. Vale appena ricordare che anche Cristo scende agli inferi per tre

L'evento straordinario è invece la repentina maturazione di Naciketas che sotto l'azione di śraddhā riesce a vincolare a sé la Morte: è un processo di maturazione che non sarebbe stato certo possibile senza un corredo eccezionale di doti preesistenti in Naciketas⁴⁴⁸. Anche se egli è poco più che un bambino, la sua disposizione interiore è evidentemente tale da permettergli di accogliere dinamiche di pensiero e di sviluppare attitudini che diventano esemplari per chiunque intraprenda un cammino di liberazione. Si potrebbe dire che la sua natura è costituita in modo tale da meritargli di essere invaso dalla tensione spirituale che rende il suo sguardo penetrante al punto da saper scorgere limpidamente sia il rischio che corre suo padre sia il modo di porvi rimedio. Ma il poter disporre di questa straordinaria capacità non alimenta in lui nessuna presunzione. Egli, infatti, non impone nulla ad alcuno, ma semplicemente domanda e tutto in lui, l'incondizionato amore filiale, la docilità preveggenze, l'offerta di sé come dono, annuncia un destino che ha modo di risplendere già nel corso del cammino d'iniziazione. Per questo egli merita di essere accolto nel regno della Morte come il fuoco *vaiśvānara*, così come lo è Agni, il dio del fuoco, quando è simbolo del Principio assoluto, presente sia in ogni focolare sia nella grotta del cuore di ciascuno. Da ciò risulta confermato come Naciketas, pur protagonista di una vicenda personale estremamente caratterizzata nella sua singolarità, asurga di passo in passo a paradigma di un percorso esemplare per ogni uomo.

Anche il digiuno in attesa della comparsa della Morte costituisce un momento essenziale del rito d'iniziazione. Sia l'astenersi dal cibo sia il suo corrispettivo mentale che si affida all'indigenza e alla povertà del domandare sia il proporsi quale dono che nulla chiede in cambio, sono tutte dinamiche dell'agire e del pensare che appartengono al rango della rinuncia. Ma come risulta dalle parole della Morte, proprio la rinuncia è ciò che costituisce il modo più potente di vincolare a sé il divino: «Poiché per tre notti sei rimasto nella mia casa senza cibo, tu che, come brahmano, sei un ospite degno d'onore – onore a te, o brahmano, e che la buona fortuna ti assista – scegli allora in compenso tre grazie»⁴⁴⁹.

Mi sia permessa qui una breve digressione. Si noterà come nella vicenda di Naciketas venga in certo senso capovolta la trama di rapporti che regge il triangolo: Divinità – padre – figlio rispetto a come essi si configurano nel sacrificio di Isacco da parte di Abramo. Nel racconto biblico, la figura di Isacco è quella di un ragazzo ignaro della propria sorte, che asseconda il padre nell'avviarsi al luogo del sacrificio e che si stupisce di non vedere la vittima sacrificale. Abramo incarna l'obbedienza incondizionata a quel *primum movens* che è il comando di

giorni prima della resurrezione.

⁴⁴⁸ Anche la Morte ammirerà compiaciuta la rapidità con cui Naciketas s'impadronisce dell'insegnamento che gli viene impartito (KU, I, 1, 15-16).

⁴⁴⁹ *Ivi*, I, 1, 9 (p. 354).

Dio di sacrificargli il figlio e da questo comando discende tutta la sequenza di azioni, fino alla domanda di Isacco su dove sia la vittima.

Nel racconto upaniṣadico è invece il figlio che insistentemente chiede di essere dato in offerta, mostrando così di essere consapevole sia del significato sia del fine dell'oblazione. Nell'offrirsi in dono al dio, Naciketas opera la trasformazione dell'oblazione dal piano dell'azione esteriore all'interiorità, secondo l'ispirazione più profonda della sapienza upaniṣadica. Il figlio è, in certo senso, proprietà del padre, ma lo è in un modo completamente diverso dalla proprietà di un armento: nell'offerta del figlio è il padre stesso che sacrifica una parte di sé e questo è tanto più significativo, perché nel sacrificarsi agli inferi Naciketas percepisce di non andare affatto incontro alla propria distruzione, ma, al contrario, di avviarsi a compiere una missione (altrettanto, il sacrificio interiorizzato fino all'ascesi di chi è disposto a morire-in-vita non comporta la distruzione del rinunciante, ma l'adempimento di una missione esemplare per quanti sapranno mettersi sulla sua stessa traccia). Altrettanto, anche ciò che Naciketas sta per intraprendere incarna un destino che altri hanno avuto e al tempo stesso egli è consapevole che il suo modo d'agire può diventare un punto di riferimento per quanti seguiranno. Non è quindi per un particolare privilegio che egli si sente come un "mezzo" al servizio della volontà del dio della Morte, qualunque sia il disegno che il dio voglia realizzare per suo tramite.

1.2. Il desiderio come matrice delle grazie chieste da Naciketas

Ritornato alla sua dimora, Yama vuole dunque rendere onore a Naciketas e compensarlo delle tre notti trascorse nella sua casa in attesa e digiunando. L'onore che la Morte rende a Naciketas è del tutto particolare, se è vero che lo accoglie non genericamente come un brahmano, ma come il *brahmán*, vale a dire come quello dei quattro sacerdoti partecipanti al sacrificio che è una sorta di *primus inter pares* per le sue singolari caratteristiche. Come si è già ricordato, il *brahmán* è il tacito custode della correttezza dell'atto sacrificale; pur essendo solo uno dei quattro sacerdoti, egli, per l'importanza del suo ruolo, incarna la metà del sacrificio; pur essendo legato in particolar modo all'*Atharvaveda*, egli in realtà domina l'intera rivelazione vedica ed è in virtù di questo suo sapere totale che egli può calarsi negli interstizi e nelle giunture dell'atto sacrificale, dove più facilmente si può annidare l'errore. È così che, grazie ad una estrema, silenziosa concentrazione e all'ardente attività di pensiero, il *brahmán* può guidare il rito al suo buon esito finale.

A un primo sguardo, nessuna di queste caratteristiche connesse alla pratica sacrificale sembra essere presente in Naciketas e questo ci lascerebbe incerti sul significato da attribuire al titolo sacerdotale di *brahmán*. È tuttavia possibile

scorgere nel brahmano-bambino l'interiorizzazione di alcuni aspetti dell'operare del *brahmán*. Anche Naciketas, infatti, è destinato a fare esperienza di una totalità intensiva di sapere generata dalla progressiva radicalità del suo domandare e, come si vedrà, sarà proprio la salda fermezza del suo voler-sapere a costringere la Morte a esaudire correttamente e senza sviamenti le sue richieste.

Nello scegliere le tre grazie concesse dalla Morte, Naciketas ripercorre in certo modo le esperienze compiute fin qui. Si era sottolineato come il primo impulso che muove Naciketas all'azione fosse l'incondizionato amore per il padre, congiunto alla preoccupazione per il suo destino finale. E infatti la prima grazia che Naciketas chiede è che cessi l'ira del padre nei suoi confronti, in modo da essere accolto benevolmente, una volta che Yama-Mṛtyu l'avrà lasciato libero di tornare a lui⁴⁵⁰. Credo valga la pena di sottolineare come questa prima grazia, chiesta da Naciketas, sia in sé duplice, perché essa può essere esaudita solo se la Morte non ghermirà Naciketas, trattenendolo nel regno dei morti, ma gli consentirà di ritornare vivo presso suo padre. Come condizione anteriore alle grazie che Naciketas via via chiederà vi è quindi la grazia di essere sfuggito alla morte e questo è quanto la Morte conferma nella sua risposta: «Lieta sarà [il padre tuo] come un tempo; il figlio di Uddālaka Āruṇi (ossia Naciketas), è stato da me lasciato libero. Felicamente dormirà le notti, senza più ira, dopo averti veduto scampato dalle fauci della morte»⁴⁵¹.

Fin da queste battute iniziali, risulta evidente come Naciketas sia avvolto e compenetrato da una dimensione di grazia che è autenticamente tale, cioè 'gratuita': egli è invaso da śraddhā ed è salvato dalle fauci della Morte *prima* che egli abbia formulato qualsiasi domanda o preghiera in tal senso. Di questi due doni possiamo solo dire che cadono su un terreno fertile, perché le disposizioni native del fanciullo Naciketas sono tali da renderlo degno di essi. Naciketas si trova così avviato verso la dimensione d'immortalità propria di un brahmano e verso l'oltrepassamento di quegli aspetti dell'esistenza che, per la loro caducità, sono già di per sé destinati ad essere preda della Morte.

La seconda grazia, chiesta da Naciketas, è infatti di conoscere il fuoco che conduce al cielo, perché là l'uomo è liberato dalla paura della vecchiaia e della morte, dalla fame e dalla sete e, ignorando il dolore, gode di partecipare dell'immortalità⁴⁵². Anche questa grazia si trova anticipata, in certo modo, proprio nell'identificazione, fatta dalla voce fuori campo, di Naciketas col fuoco *vaiśv-ānara*. Naciketas è già col suo comportamento e nella sua persona, ma in modo ancora irriflesso, quel fuoco sacrificale che schiude le porte del cielo e di cui ora chiede di avere conoscenza riflessa ed esplicita.

⁴⁵⁰ *Ivi*, I, 1, 10 (p. 354).

⁴⁵¹ *Ivi*, I, 1, 11 (p. 354).

⁴⁵² *Ivi*, I, 1, 12-13 (p. 354). Cfr. H.W. BODEWITZ, *Yama's Second Boon in the Kaṭha Upaniṣad*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 1985, 29, pp. 5-26.

Ciò, tuttavia, crea una situazione paradossale, perché con la richiesta di questa seconda grazia Naciketas chiede alla Morte d'indicargli la via che porta all'oltrepassamento della Morte stessa. D'ora in avanti il dialogo fra i due si giocherà tutto sul filo di questa contraddizione. Da un lato, Yama-Mṛtyu sarà colmo di ammirazione per lo slancio ascetico con cui Naciketas rinuncia a tutto ciò che, caduco e transeunte, è facile preda della Morte, mentre dall'altro Mṛtyu sarà restio a rinunciare alle proprie prerogative e cercherà di ricondurre in tutti i modi Naciketas all'interno delle dimensioni transeunti dell'esistenza, entro le quali la Morte esercita incontrastata il suo dominio.

Ma vi è anche una più sottile, intensa linea di sviluppo che si fa strada nella narrazione. In fin dei conti, sia nell'esortazione della Morte a Naciketas di esprimere tre desideri sia nelle grazie che questi chiede alla Morte, il rapporto fra i due si svolge all'interno dell'ambito del *desiderare*. In quest'ottica né il richiedente né il dio si sono ancora sciolti da una prospettiva intrinsecamente dualistica. Il desiderio, infatti, per sussistere come tale, è giocoforza distinto dal desiderato e separato dal suo appagamento e il cammino dal desiderio al possesso del desiderato si configura come un'inversione di stato tra opposti contrari. Il fatto che l'appagamento del secondo desiderio espresso da Naciketas sia affidato al rituale del sacrificio, per quanto esso sia esaltato e innovato proprio in omaggio al brahmano-fanciullo, è insidiato da una precarietà pari a quella di un'esistenza incentrata sul nesso desiderio-appagamento. Uno degli aspetti più affascinanti di questa sacra rappresentazione è proprio il progressivo, rapido svincolarsi di Naciketas dalle prospettive limitanti del desiderio, degli scopi finiti e delle pratiche sacrificali tradizionali in vista di una liberazione che viene ottenuta sempre e soltanto attraverso il radicalizzarsi del suo domandare.

Per soddisfare il secondo desiderio manifestato da Naciketas, la Morte comincia col condensare in poche, concise formule la storia complessa e ricchissima della simbologia del fuoco nella tradizione indoaria: «Io, che conosco il fuoco che conduce al cielo, voglio rivelartelo: sta attento, o Naciketas! Sappi che esso rappresenta il raggiungimento dei mondi infiniti, che è il [loro] sostegno e che è celato nel mistero»⁴⁵³. Il fuoco che conduce al cielo è in certo modo identico al sacrificio, perché libera l'uomo dall'asservimento al mondo dei bisogni e lo conduce a oltrepassare le manifestazioni finite dell'esistenza. Il fuoco è quindi il "sostegno" su cui si regge e diventa possibile il «grande passaggio»⁴⁵⁴ dalla molteplicità dispersa del finito ai mondi infiniti. Ma il momento più intenso e qualificante di questo passaggio si ha là dove la Morte accenna, sia pure in modo rapido e criptico, al momento in cui il fuoco viene interiorizzato quale principio d'immortalità. La seconda grazia chiesta da Naciketas viene infatti soddisfatta

⁴⁵³ *Ivi*, I, 1, 14 (p. 354).

⁴⁵⁴ *Ivi*, I, 1, 29 (p. 356).

da Mr̥tyu quando questi gli rivela che il fuoco non solo «significa il raggiungimento dei mondi infiniti» ed è «il [loro] sostegno», ma che esso «è celato nel mistero», vale a dire che è racchiuso nella grotta del cuore dell'uomo⁴⁵⁵.

In questo fondamentale cenno all'interiorizzazione del sacrificio, la quale, come meta conclusiva del processo d'iniziazione riceverà i suoi decisivi sviluppi poco più oltre, è presente l'eco della narrazione contenuta in Śatapatha-Brāhmaṇa (II, 2, 2, 8-14), dove l'immortalità, posseduta inizialmente solo da Agni (il fuoco), viene poi estesa ai *deva*, gli dei. Ciò avviene quando questi si rendono conto che l'installazione del fuoco sacrificale mediante il rituale esteriore (l'*agnyādheya*) manifesta il suo più intimo significato solo quando l'installazione si produce nella loro interiorità. Solo allora, una volta guadagnata questa consapevolezza, essi possono riconoscere che il fuoco interiore che li abita nient'altro è che Ātman, il principio immortale di ogni creatura.

In realtà, procedendo nel mostrare come questo sia il fuoco che permette di ottenere il mondo celeste, la Morte sembra compiere un passo indietro rispetto all'annunciata interiorizzazione, perché insegna a Naciketas proprio gli aspetti del sacrificio che, prescritti minuziosamente nella tradizione brahmanica, riguardano gli aspetti apparentemente più esteriori e cioè quali e quanti siano i mattoni con cui bisogna costruire l'altare, compiacendosi di trovare nel giovane brahmano la capacità d'impadronirsi immediatamente del suo insegnamento. Operando in questo modo, Mr̥tyu mostra di muoversi sul punto di convergenza di due tradizioni: la prima è quella antica dei *Veda* e dei *Brāhmaṇa* che ha il suo centro nel sacrificio in tutta la complessità del suo rituale; la seconda, di cui Naciketas sarà conclusivamente una delle incarnazioni più significative, è quella upaniṣadica del superamento delle pratiche culturali esteriori e della custodia nella grotta del cuore del significato trascendente dell'azione sacrificale. La conclusione di questo processo porta a compimento l'identità di Ātman-Brahman che l'intero *corpus* upaniṣadico testimonia.

Rientra in questa polarità della figura di Yama-Mr̥tyu il modo in cui viene resa duplice anche questa seconda grazia. Come la grazia precedente di poter ritornare dal padre supponeva la grazia di aver salva la vita, così qui la Morte non si accontenta di avere rivelato a Naciketas la natura del fuoco che conduce al cielo, ma fa germogliare da essa un dono ulteriore, radicandolo nelle modalità del sacrificio precedenti alla sua interiorizzazione upaniṣadica. Egli afferma che il fuoco sacrificale che conduce al cielo d'ora in avanti si chiamerà *Nāciketa*. Mr̥tyu ribadisce così l'essenzialità del grande passaggio in cui l'aspetto della Morte che inghiotte nelle proprie fauci tutto ciò che è molteplice e transeunte viene superato in un mondo non più dominato dagli estremi della morte e della vita. La Morte afferma che chi per tre volte accenderà il fuoco *Nāciketa*, in stret-

⁴⁵⁵ Ivi, I, 1, 14 (p. 354).

ta connessione col padre, la madre e col proprio maestro, e avrà adempiuto a tre doveri, quello del sacrificio (*yaiña*), dell'asceti ardente (*tapas*) e dell'elemosina (*dāna*), questi oltrepasserà l'alterna vicenda della vita e della morte, si libererà in anticipo dai lacci della morte e, sgombrato da angosce, godrà di una pace illimitata nel mondo celeste⁴⁵⁶.

Come si vede, chiamando *Nāciketa* (vale a dire "non-so") il fuoco che conduce al cielo, la Morte esplicita ancora una volta quello che in Naciketas era esperienza vissuta in modo ancora irriflesso. Il non sapere, la spoliatura da qualunque presunzione di conoscenza legata al mondo di quaggiù sono la condizione dell'efficacia del fuoco sacrificale quale veicolo celeste. Ora Naciketas diviene consapevole che quando interrogava la Morte sul fuoco, egli in realtà non interrogava altro che su se stesso, su quella sua intima essenza che la Morte porta ora a rilucere. Egli è quel fuoco che conduce al cielo e al tempo stesso ne è un esempio che vale per sempre e per chiunque si porrà sul medesimo cammino sacrificale: «Eccoti il fuoco celeste, o Naciketas, che tu sceglievi come seconda grazia. Tuo diranno questo fuoco le genti. Scegli la terza grazia, o Naciketas»⁴⁵⁷.

1.3. Il superamento dell'orizzonte del desiderio

Nella formulazione della terza grazia non possiamo non avvertire che ci troviamo qui al cospetto di un tornante decisivo della narrazione. Non si tratta più, per Naciketas, di esprimere il desiderio del tutto personale di ritornare dal padre e di trovarlo liberato dall'ira, né di poter vincere la paura, sempre legata al desiderio, di ciò che attende l'uomo dopo la morte. Naciketas ora esprime un'incertezza e chiede che gli sia sciolto un dubbio, i quali, in certo modo, inglobano e trascendono la sua persona, perché riguardano il destino di tutti e di ciascuno.

Prima facie, ciò che Naciketas richiede sembra essere in palese contrasto con quanto ha appena affermato Mṛtyu. Egli afferma: «Quel dubbio [che nasce] quando un uomo è morto – alcuni infatti dicono: esiste ancora; altri: non esiste più – proprio questo, ammaestrato da te, io vorrei risolvere. Questa è la terza fra le tre grazie»⁴⁵⁸. Che senso ha questa richiesta di Naciketas, dopo la seconda grazia elargita da Mṛtyu? La via del fuoco sacrificale non aveva già mostrato di garantire a chi la seguiva il superamento della morte durante la vita e l'accesso all'illimitata beatitudine del mondo celeste?⁴⁵⁹. In realtà, la via del sacrificio, anche nella versione *Naciketa*, arricchita e rafforzata rispetto a quella

⁴⁵⁶ *Ivi*, I, 1, 17-18 (pp. 354-355).

⁴⁵⁷ *Ivi*, I, 1, 19 (p. 355).

⁴⁵⁸ *Ivi*, I, 1, 20 (p. 355).

⁴⁵⁹ E infatti nel *Taittirīyabrāhmaṇa* alla richiesta del terzo dono la Morte si limita a ripetere l'insegnamento sul fuoco (III.11.8).

tradizionale, nascondeva dei limiti significativi tra le pieghe dell'enfasi con cui la Morte la presenta. Il primo limite è quello ben noto che si accompagna in genere all'esecuzione della prassi sacrificale e cioè il fatto che essa si produce al di qua di quell'altare interiore che è il cuore e proprio perché essa appartiene al mondo della molteplicità, è esposta e permeabile alle deviazioni e all'errore. Il secondo limite consiste nel fatto che, pur condotta a buon fine, la pratica del sacrificio conduce alla conoscenza non di Brahma, ma di Brahmaja, di colui che è generato da Brahma⁴⁶⁰, e che per quanto sia già in se stesso colmo di verità e di splendore, in realtà non è ancora quel Supremo cui tende con tutte le sue forze Naciketas.

Come la Morte riconoscerà subito dopo, la questione posta da Naciketas con la sua terza domanda «è sottile»⁴⁶¹; la Morte si avvede che la risposta al dubbio di Naciketas, condotta fino in fondo, non può non condurre alla necessità di manifestare la natura di Ātman e il modo in cui è presente nell'uomo. Il dubbio di Naciketas si colloca, infatti, al di là del ritualismo sacrificale e non riguarda soltanto una qualche forma generica di sopravvivenza dopo la morte né mira ad acquisire una conoscenza meramente teorica su ciò che l'uomo deve aspettarsi al termine della vita. Nel chiedere se l'individuo, questa persona qui nella sua singolarità, non esisterà più o continuerà in qualche modo a sussistere, Naciketas mette in gioco il ruolo della presenza dell'eterno Ātman in noi e il significato del sacrificio che si consuma nella grotta del nostro cuore. Come si ricorderà, questa era la grande questione che angustia anche Maitreyī, la sposa di Yājñavalkya, la quale, pur nel suo amore per la scienza sacra, si ribellava interiormente all'idea di perdere per sempre il suo sposo, se la morte dovesse significare perdita totale dell'individualità. E anche là la risoluzione dell'angoscia di Maitreyī passava attraverso quella trasfigurazione dell'individualità che accade al cospetto del Supremo.

A conferma dell'acutezza dello sguardo speculativo di Naciketas, la Morte gli ricorda che persino gli dei un tempo furono assillati dal medesimo dubbio e gli abissi sui quali la Morte deve affacciarsi per rispondere alla questione posta da Naciketas la angosciano a tal punto da chiedere di essere sollevata dal tormento di dover dare una risposta: «Scegli un altro dono, o Naciketas! Non tormentarmi, liberami da questa [domanda]»⁴⁶². Ma le richieste della Morte, lungi dal raffreddare l'ardore di conoscenza del fanciullo Naciketas, lo attizzano ancora di più. Proprio l'evidente imbarazzo della Morte sembra renderlo ancora più consapevole della grandezza della questione che egli ha posto, al punto da richiamare la Morte alla sua responsabilità, quale unica vera competente in gra-

⁴⁶⁰ Cfr. KU, I, 1, 17. Brahmaja richiama l'embrione d'oro, Hiranyagarbha, che si genera da Brahma.

⁴⁶¹ KU, I, 1, 21 (p. 355).

⁴⁶² *Ibid.*

do di rispondere. Nessuno, infatti, meglio della Morte può dire che cosa accada in quel «grande passaggio» rappresentato dal morire: «Anche gli dei dunque soggiacquero a questo dubbio e tu hai detto, o Morte, che non è cosa facile a comprendersi! Ma non è possibile trovare un altro che la possa spiegare meglio di te: non può darsi altra grazia simile a questa»⁴⁶³.

Perché la Morte è così riluttante e perché Naciketas considera che sia invece proprio essa la sola in grado di risolvere il dubbio alla radice? Credo che l'aver fatto della Morte la fondamentale interlocutrice di Naciketas racchiuda un profondo significato antinomico. Chiunque altro avesse risolto il dubbio argomentando a favore di un'eterna vita ultraterrena sarebbe stato comunque "interessato" a questa soluzione. Mrtyu, invece, è "interessato" esattamente al contrario: la Morte è una potenza nientificante assoluta che vuole divorare tutto. Ora se proprio la Morte riconosce che c'è per lei qualcosa di "indigeribile", davanti a cui la sua fame di annientamento si arresta, non c'è nessun altro all'infuori di essa che su questo punto decisivo per il destino dell'uomo sia degno di credito. È dalla bocca di colei che mira ad annientare ogni cosa che deve uscire il riconoscimento che c'è qualcosa che le resiste e che si sottrae, imperituro, alla sua furia distruttrice.

Pur di non inoltrarsi su un cammino d'immensa difficoltà, la Morte insiste nell'offrire a Naciketas tutto quanto può rendere splendida, desiderabile, duratura una vita sovrabbondante di doni terreni⁴⁶⁴. Ma altrettanto irremovibile è Naciketas, guidato intimamente dall'infallibile amore per il bene che lo induce a rifuggire dai piaceri e quindi dal desiderio che muove alla ricerca del piacere. Ed è proprio l'abissale differenza che sussiste tra il bene e il piacevole che la Morte comincerà a rendere esplicita nella sua risposta. Naciketas lascia volentieri alla Morte ciò su cui essa esercita il suo dominio: danze, canti, carrozze, fanciulle, ricchezze e lunga vita. Egli sa che nulla di tutto questo può sottrarsi alle fauci della Morte e non è certo a questo ordine di realtà che appartiene il dono che egli ha scelto come terzo e che ora ribadisce: «A noi rivela, o Morte, ciò su cui nasce il dubbio, ciò che succede nel grande passaggio. Questa grazia che penetra nel mistero, nessun'altra che questa sceglie Naciketas»⁴⁶⁵. Come si vede, alla rinuncia ad una smisurata quantità di doni terreni e perituri, tutti alimentati dal desiderio, fa riscontro la domanda di una sola grazia. Ma questa è di un ardire e, verrebbe quasi da dire, di una temerarietà che si può tollerare e apprezzare solo dalla bocca di un fanciullo come Naciketas: egli vuole "solo" che il suo pensiero sia condotto a penetrare in quello che la Morte vedeva «celato nel mistero»⁴⁶⁶ e che ora anche a Naciketas appare avvolto in un mistero insondabile.

⁴⁶³ *Ivi*, I, 1, 22 (p. 355).

⁴⁶⁴ *Ivi*, I, 1, 23-25 (p. 355).

⁴⁶⁵ *Ivi*, I, 1, 29 (p. 356).

⁴⁶⁶ Cfr. *supra* I, 1, 14 (p. 354).

Capitolo II

Naciketas è un tempio aperto sulla trascendenza interiore del Principio

1. Il primato del bene sul piacere e della rinuncia sul desiderio

Come nel richiedere la seconda grazia Naciketas mostra d'incarnare già col proprio comportamento l'esperienza vissuta di cui la Morte lo aiuta ad acquisire consapevolezza esplicita, altrettanto ora la risposta della Morte alla terza grazia, chiesta da Naciketas, comincia innalzando a livello di consapevole contenuto dottrinale l'adesione al bene e il rifiuto del piacere che in Naciketas sono immediati atti di vita. La Morte riconosce che Naciketas, rifiutando tutti i beni terreni proposti, mosso da amore per la conoscenza concreta del destino ultimo dell'uomo, appartiene al rango di quei saggi che hanno compreso come l'acquisto e la fruizione dell'autentica felicità comportino che il bene sia anteposto al piacere⁴⁶⁷. Solo gli ignoranti che credono di essere sapienti «vagano qua e là nel loro stordimento, come ciechi guidati da un cieco». Non è certo a chi è accecato dalla brama di ricchezza che possono diventare accessibili i mezzi per ottenere il cielo; nella sua stoltezza egli pensa: «“[Soltanto] questo mondo esiste, altri non ve n'è”, e così cade sempre di nuovo in mio [della morte] potere»⁴⁶⁸. La stoltezza consiste quindi nell'assolutizzare l'esistente quale unica realtà; la Morte non nega la consistenza del mondo, ma si oppone alla chiusura mentale di chi vorrebbe cancellare la possibilità che qualcosa travalichi l'esperienza dualistica, molteplice e finita. Ne segue che chi sa gettare lo sguardo sulla possibilità di un "altrove" che travalica l'esperienza mondana sfugge alla Morte, mentre soggiace al suo potere colui che crede di tenersi ben saldo al riparo di una realtà finita, assolutizzata come unica.

Ma anche chi mira al bene e al passaggio al mondo spirituale può essere frustrato nella sua buona intenzione da una disposizione interiore non idonea

⁴⁶⁷ *Ivi*, I, 2, 1-4 (p. 356)

⁴⁶⁸ *Ivi*, I, 2, 5-6 (p. 356).

e quindi tale da fare fallire anche l'insegnamento più qualificato. Un insegnamento che, d'altra parte, non è agevole da trovare e questo è tanto più negativo, perché l'aspirazione al bene supremo non può essere appagata se la via non viene insegnata da un maestro. Questi è autenticamente tale quando è consapevole che la salvezza non può provenire semplicemente da ragionamento o da astratta speculazione (*tarka*), ma essenzialmente da testimonianze globali di vita. La dottrina che salva «infatti è più sottile del più sottile mezzo di conoscenza, è cosa al di là del ragionamento»⁴⁶⁹.

Questa affermazione della Morte è fondamentale per intendere la natura del pensiero che qui è in gioco. La Morte nega che l'aspetto raziocinante del pensiero possa condurre alla verità e quindi alla salvezza. Se potessimo esprimerci alla greca, col linguaggio del VI libro della *Repubblica* di Platone, il raziocinare della διάνοια, della *ratio*, che si muove entro l'orizzonte ipotetico della realtà mondana, non ci condurrà mai al cospetto del Bene e, quindi, della salvezza. Ciò che sta al di là, ἐπέκεινα, per Platone può essere colto solo dal νοῦς, da un atto di pensiero di cui si può ben dire che «è più sottile del più sottile mezzo di conoscenza», purché sia chiaro che sempre di conoscenza si tratta, e non del suo annientamento che concerne, invece, l'orizzonte finito e provvisorio del raziocinare.

La saldezza dimostrata da Naciketas nella ricerca della verità che salva gli ha fatto ben meritare di essere introdotto a ciò che nessun ragionamento potrà conseguire e qui la Morte riconosce che Naciketas ha conseguito questo merito unicamente in virtù della dinamica più elementare del pensiero (elementare, ma non per questo facile da realizzare in modo puro e radicale), vale a dire, ancora una volta, in virtù della sua capacità d'interrogare: «possiamo noi avere altri simili a te che ci *rivolgan domande*, o Naciketas!»⁴⁷⁰. A partire da questo riconoscimento, l'insegnamento che la Morte ha da offrire procede di pari passo con la consapevolezza che esso è perfettamente rispecchiato dal comportamento tenuto da Naciketas. La Morte ammette che la concessione della seconda grazia, legata ancora alle pratiche sacrificali, non è tale da assicurare l'attingimento di un bene che permanga in modo assoluto. Finché ci si serve di mezzi transitori, siano essi pure il triplice fuoco *Naciketa*, non si esce dal circolo dell'impermanente⁴⁷¹. È invece ancora una volta il riferimento al comportamento concreto di Naciketas che fa da guida verso la gioia perfetta.

Di qui inizia uno dei più vertiginosi approfondimenti della pratica ascetica che mira ad ottenere il bene supremo. La Morte è testimone che Naciketas ha saputo vivere questa ascesi con una radicalità che ci lascia increduli per la

⁴⁶⁹ *Ivi*, I, 2, 7-8 (p. 357).

⁴⁷⁰ *Ivi*, I, 2, 9 (p. 357). Corsivo mio.

⁴⁷¹ *Ivi*, I, 2, 19 (parafrasi modificata).

sicurezza con cui il brahmano-fanciullo ha saputo rifiutare livelli di esistenza che potrebbero essere considerati già in sé pienamente appaganti per una vita votata allo spirito. Nonostante il loro conseguimento sia tutt'altro che agevole e pur nello splendore e nella magnificenza che li illuminano, vedremo come in realtà tali livelli appartengano ancora a ciò che si ottiene mediante le pratiche sacrificali oggettive, mentre proprio questo è il piano di esistenza che Naciketas intende oltrepassare in vista di una compiuta interiorizzazione dell'essenza del sacrificio, dalla quale soltanto si può ottenere l'accesso al Brahman Supremo.

Apparentemente, la ricerca dell'appagamento dei desideri sembra essere l'asse su cui si sostiene il mondo; l'infinita forza del sacrificio appare in grado di traghettare verso le sponde dove non domina più la paura; la potenza dell'inno sacrificale sembra custodire la condizione per attingere lo stato supremo. Eppure Naciketas ha saputo respingere tutto questo: «O Naciketas, avendo ben considerato, tu saggio, hai con fermezza negato che la soddisfazione dei desideri sia la base del mondo, che l'infinità del sacrificio [permetta di raggiungere] la riva della tranquillità, che la potenza sconfinata dell'inno sacrificale sia il sostegno [universale]»⁴⁷².

Non credo si corra il rischio di sopravvalutazione se in queste frasi, pronunciate dalla Morte e con cui essa condivide convinzioni e comportamenti di Naciketas, si riconosce uno dei momenti più significativi della rivoluzione rappresentata dalle Upaniṣad nella storia della sapienza indoaria. In fin dei conti, Naciketas sottopone ad un drastico e radicale ridimensionamento (non annullamento) una tradizione plurimillenaria, la quale, a partire da una concezione dell'uomo in cui primari sono i suoi desideri e la ricerca del loro appagamento, aveva elaborato nella pratica sacrificale lo strumento idoneo a soddisfarli.

La profondità dello sguardo e della comprensione consente a Naciketas di scorgere come la base umana desiderante, i diversi tipi di sacrificio (anche quello aggiunto dalla Morte e che porta il suo nome), le complesse funzioni dei suoi officianti sono ancora interni all'*impermanente*, il loro splendore è reale, ma è un fuoco che si spegne. Quello che non si spegne è invece ciò che fin dalla tradizione più antica costituiva il cuore dell'atto sacrificale: la rinuncia pura e semplice a una parte della vittima, bruciata e non consumata nel banchetto sacrificale. Il fuoco permanente è quello che arde nell'atto di rinuncia, nell'oltrepassamento dell'ambito dei bisogni e del desiderio. L'atto del rinunciante, fatto valere per se stesso e liberato dalle pratiche esteriori, viene portato in piena luce aprendo la grotta del cuore dell'uomo, che è il vero e proprio altare su cui si consuma l'essenza purificata e (alla lettera) scarnificata del sacrificio. In questo modo viene ad avere qui piena realizzazione l'antica convinzione, espressa nei

⁴⁷² Ivi, I, 2, 11 (p. 357).

Brāhmaṇa, secondo la quale «il sacrificio è l'uomo»⁴⁷³. Il comportamento di Naciketas instaura un'autentica rivoluzione antropologica, come già era accaduto in Yājñavalkya: si potrebbe dire che ad un'antropologia basata sul nesso desiderio-appagamento e che scorge alla radice del desiderio la paura di rimanere insoddisfatto, si sostituisce una concezione dell'uomo radicata nella rinuncia come conquista del bene nella libertà.

1.1. Naciketas è un tempio aperto su Brahman

Il riconoscimento che il significato più proprio del sacrificio dimora nel più profondo recesso dell'interiorità è ciò che Naciketas ha conquistato attraverso un atto di straordinaria concentrazione in se stesso. Solo il sacrificio del proprio Sé, nell'atto di rinuncia a ogni dimensione dell'esistenza ordinaria, gli ha aperto la via per penetrare nel mistero e riconoscere che in esso è racchiuso Ātman, il dio che abita nella grotta del cuore: «Concentrandosi in se stesso, il saggio giunge a ravvisare il dio che è difficile da percepire, che è penetrato nel mistero, arcano, posto nell'intimo [del cuore]»⁴⁷⁴. Il trascendimento dell'esperienza ordinaria ha la sua prima, radicale manifestazione in questo: egli «abbandona così gioie e dolori»⁴⁷⁵. Non solo i dolori e l'infelicità, ma anche la felicità e la gioia: la rinuncia trasferisce immediatamente al di là della dimensione esistenziale nella quale dominano i contrari.

Prigioniera delle opposizioni, quella che abbiamo chiamato 'esistenza ordinaria' trascorre ignara di che cosa sia e dove risieda l'autentica libertà. Solo un atto di rinuncia totale libera dalla prigione e spalanca l'interiorità su una dimensione assoluta di godimento che non ha più alcun contrario: «Il mortale che ha ascoltato ciò e l'ha compreso bene, che, staccatosi da ciò che è legato ai fattori dell'esistenza ha raggiunto questo sottile [Atman], gode avendo raggiunto ciò che è veramente degno di godimento. Io considero Naciketas come un tempio aperto»⁴⁷⁶.

Naciketas che era rimasto senza cibo per tre giorni e per tre notti davanti alla dimora chiusa della Morte, ora viene riconosciuto da questa come un *tempio spalancato*, pronto ad accogliere Brahman. Questa stupenda definizione del brahmano-fanciullo fa di lui un'incondizionata apertura sull'Assoluto che ha a suo presupposto proprio la rinuncia ai modi d'esistenza dominati dalle opposi-

⁴⁷³ Śatapatha-Brāhmaṇa, I, 3, 2, 1; III, 1, 4, 23. «Il sacrificio è l'uomo, poiché è l'uomo che lo offre; e ogni volta che viene offerto, il sacrificio ha le dimensioni dell'uomo. Perciò il sacrificio è l'uomo» (citato da S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, cit., p. 104).

⁴⁷⁴ KU, I, 2, 12 (p. 357).

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ivi*, I, 2, 13 (p. 357).

zioni e dai dualismi, cosa di cui Naciketas si mostra perfettamente consapevole. Egli infatti incalza così la Morte: «Rivela dunque ciò che tu consideri diverso dal merito, diverso dalla colpa, diverso da ciò che è fatto e da ciò che non è fatto, diverso da passato e futuro!»⁴⁷⁷. Si noterà che la preghiera rivolta da Naciketas alla Morte viene ad aggiungersi come una quarta domanda alle tre già formulate in precedenza. E' significativo come l'orizzonte di pensiero che già si annunciava nella terza domanda ora si mostri esplicitamente padroneggiato da Naciketas. Egli sa che l'esperienza in cui dominano i contrari (merito e colpa, fatto e non fatto, passato e futuro) è un livello non primario, ma derivato di realtà. Questo suo *sapere* suppone che sia attivo in lui un livello superiore di realtà e di consapevolezza che gli consente di riconoscere l'insufficienza di ogni opposizione e dualismo e la necessità che essi siano vinti e superati. Tale livello, tuttavia, non è la totalità dispiegata di una realtà superiore, posseduta da Naciketas nella perfezione della sua compiutezza. Ciò che gli consente di oltrepassare con tanta sicurezza l'orizzonte dualistico è, ancora una volta, unicamente l'intensità e la radicalità del suo domandare. La pienezza di una realtà unificante agisce in lui come una totalità domandata e non ancora attualmente posseduta, ma questo è già tutto quanto gli serve per compiere il balzo al di là del mondo finito e transeunte.

Non s'insisterà mai abbastanza su questa possibilità, intuita da Naciketas e prontamente sviluppata dalla Morte, di accedere ad una dimensione dell'esistenza che va oltre le relazioni di contrarietà, di cui è intessuta l'esperienza quotidiana nei suoi aspetti etici, sociali e cosmologici. Il "ben meritare" è eticamente contrario all'"essere colpevole" e tuttavia entrambi condividono il genere comune dello "scegliere". Sia l'uno sia l'altro sono, infatti, frutto di scelta, ma scegliere significa consegnarsi al mondo della molteplicità e della finitezza. Perché vi sia scelta, occorre infatti che vi siano almeno due possibilità e una volta effettuata la scelta, il campo del possibile viene drasticamente limitato, perché la possibilità che si è scelto di mandare ad effetto si realizza al prezzo dell'esclusione di quelle concorrenti. Sia il merito sia la colpa appartengono quindi all'orizzonte del finito, sono limitati entrambi, nonostante che il giudizio morale su di essi sia antitetico.

Altrettanto si può dire relativamente a "ciò che è fatto" e a "ciò che non è fatto". Anche questi due contrari rientrano in un genere che li accomuna ed è quello dell'agire. L'omettere di fare, infatti, è un agire tanto quanto lo è il fare e di entrambi l'uomo porta la responsabilità. Inoltre fare e omettere di fare si implicano reciprocamente, limitandosi l'un l'altro, perché, come si è visto, determinarsi per un'azione comporta l'omettere di mandare ad effetto tutta una serie di possibili azioni concorrenti.

⁴⁷⁷ Ivi, I, 2, 14 (p. 357).

Il fatto che a questo punto Naciketas introduca la dimensione temporale nominando i suoi due contrari, passato e futuro, potrebbe essere avvertito come un cambio radicale di prospettiva rispetto ai temi etici del merito e della colpa, del fare e dell'omettere di fare. In realtà, l'ambito etico-pratico è intimamente fuso a queste due dimensioni del tempo, perché sia l'essere "colpevole" sia ciò che è "fatto" chiamano in causa la dimensione del passato, mentre il "merito" (nel senso di un credito da riscuotere) e "ciò che non è fatto" (nel senso di ciò che ancora è possibile fare), si riferiscono entrambi al futuro. In ogni caso, il "non più" del passato e il "non ancora" del futuro strutturano in modo caratteristico un'esperienza dualistica che frantuma il divenire in una serie successiva di momenti, i quali non potranno mai ospitare la fruizione e il godimento di una permanente pienezza di attività che non abbisogna di nulla per insistere nella propria perfezione.

C'è dunque una dimensione di "attuosità" che sta al di là del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, del non più del passato e del non ancora del futuro; tutte queste relazioni duali costituiscono una realtà "seconda" che viene dopo ed ha un'esistenza derivata rispetto a una dimensione anteriore cui nulla è contrario. Vi è una sola parola che, secondo la Morte, guida sicuramente ad essa ed è «la parola che tutti i *Veda* insegnano, che proclamano [esser pari a] tutte le austerità, per desiderio della quale si compie lo studentato, questa in breve io ti rivelo: essa è Om̐. Questa sillaba è invero il Brahman, questa sillaba è la cosa suprema, chi conosce questa sillaba, qualunque cosa desideri, l'avrà. Questo è il rifugio supremo, questo è il rifugio più alto, chi conosce questo rifugio s'esalta nel mondo del Brahman»⁴⁷⁸.

Come si è visto⁴⁷⁹, *om̐* racchiude in sé l'essenza dell'autosacrificio che la sapienza indoaria ha raffigurato originariamente in Prajāpati, il dio-sacrificio, padre e origine dell'universo. Nel pronunciare la sacra sillaba, la parola (*vāc*) sacrifica la propria potenza significatrice, perché non c'è più alcun "significato" che possa essere 'detto' come qualcosa d'altro dal dire, ma il dire stesso si risolve tutto nel movimento di autotrascendimento della parola che esala nel silenzio. Il silenzio, in cui si spegne la sillaba sacra, non è il tacere come limite del "dire" e legato a questo come al suo opposto, ma sta al di là di tacere e non tacere. In questo oltrepassamento che dissolve e "dissipa" ogni significato e ogni alterità, la trascendenza interiore di Ātman s'interna nel mondo di Brahman, restituendo l'identità di entrambi. Identica è la trascendenza più radicale (Brahman) e l'immanenza nella più gelosa interiorità di ciascuno di noi (Ātman), ed è quest'identità che la Morte si appresta ora a manifestare. Se essa comincia con lo squadernare gli attributi di Brahman-Ātman, non opera un'astratta enumerazione di

⁴⁷⁸ KU, I, 2, 15-17 (p. 358).

⁴⁷⁹ Cfr. *supra*, Parte II, Cap. II, 3.1-2.

proprietà, ma ciascuna di esse ha il compito ben preciso di rispondere al terzo quesito di Naciketas che tanto aveva imbarazzato la Morte, e cioè se vi sia o sia illusoria una sopravvivenza del singolo dopo la morte.

1.2. Il segreto della Morte svelato

Ora ci sarà dato modo di comprendere il senso di tanto imbarazzo, perché nell'avventurarsi a nominare le proprietà di Brahman-Ātman la Morte viene a trovarsi in una situazione veramente paradossale. Essa comincia coll'affermare che quest'essere originario, saggio e veggente, «non nasce, né muore, non ebbe origine né ha subito evoluzioni», è «innato, eterno, immortale», e continua ricordando che «più piccolo del piccolo, più grande del grande, l'Ātman è posto nel segreto della creatura [...] Seduto, Esso va lontano, giacendo, va in ogni dove»⁴⁸⁰. Ma se tale è il dio che ci costituisce nel nostro essere più proprio, di lui dobbiamo dire che «esso non è ucciso quando s'uccide il corpo». L'uccidere e l'essere ucciso riguardano ciò che, in quanto finito e caduco, è passibile di soggiacere a queste affezioni, mentre nell'interiorità del Sé, sede di Ātman, niente può uccidere né venire ucciso, perché esso è al di là di queste opposizioni: «se chi uccide pensa di uccidere, se chi è colpito a morte pensa d'essere colpito, entrambi non hanno chiara nozione: né quello uccide, né [questi] viene ucciso»⁴⁸¹.

Si ricorderà il dubbio di Naciketas che ha costretto la Morte a intraprendere questo lungo cammino espositivo. Il dubbio nasceva relativamente a ciò che accade «quando un uomo è morto», se continui a esistere o se non esista più⁴⁸². Né poteva esserci interlocutore più competente della Morte per sciogliere il dubbio di Naciketas. Eppure la Morte era insorta, cercando di sottrarsi in ogni modo a dare una risposta, finendo per comandare: «non chiedere della morte!». Si comincia ora a comprendere il motivo del tentativo della Morte di vietare a Naciketas di chiedere proprio di lei. Della terza domanda di Naciketas era impropria, per un certo aspetto, la premessa: «quando un uomo è morto», perché il principio interiore, Ātman, che abita nella grotta del cuore di ciascuno di noi, non può morire in quanto non è mai nato, ma è eterno e rende immortale chi lo riconosce come l'ospite divino. La Morte sembra così costretta a parlare contro se stessa, perché afferma che nella realtà più autentica, al di là del mondo impermanente e finito, non c'è morte.

In realtà, la morte ha due volti: tutto ciò che è caduco, insidiato da dualismi e disperso nella molteplicità, cade sotto il suo inflessibile potere di dissoluzione. Ma al tempo stesso, e proprio passando attraverso quest'opera di dissoluzione,

⁴⁸⁰ KU, I, 2, 18-21 (p. 358).

⁴⁸¹ KU, I, 2, 19 (p. 358).

⁴⁸² KU, I, 1, 20 (p. 355).

la Morte è anche ciò che apre l'accesso a Brahman ed è la via all'immortalità, il cui dinamismo è simboleggiato e racchiuso nel sacro *om*. Per quanto possa sembrare paradossale, in questo suo secondo aspetto la Morte ha natura solare. Anche il sole, infatti, ha due volti. Da un lato è rivolto al mondo di quaggiù, caduco e transeunte, di cui misura il tempo della sua effimera durata; dall'altro, esso è il passaggio grazie al quale «si conquista ciò che sta al di là del sole»⁴⁸³.

Ma se la Morte domina e racchiude al proprio interno gli estremi contrari, il merito e la colpa, il fare e l'omettere di fare, l'infelicità e la gioia, la follia e la saggezza, allora essa è ormai sul punto di manifestare a Naciketas la sua vera natura: la Morte non è altro che Ātman, questa la cosa sorprendente e difficile da comprendere, il pensiero tormentoso su cui la Morte non voleva impegnarsi e di qui tutte le lusinghe e i premi con cui la Morte voleva distogliere Naciketas dalla volontà di conoscere chi essa fosse. Essa infatti dice di sé: «Chi, al di fuori di me, può conoscere il dio che racchiude la gioia e l'infelicità?». Essa è l'unica a poterne parlare, perché parlando del dio in realtà parla di sé, del suo oltrepassare gli opposti non negandoli, ma racchiudendoli in sé: la conoscenza che essa ha del dio è la conoscenza che essa ha di se stessa e, al tempo stesso, del Sé più intimo e proprio a ciascuno di noi.

Si può legittimamente rimanere perplessi di fronte a quest'identificazione che per tanti aspetti sembra contraddire non solo il senso comune, ma anche parte dell'insegnamento vedico e upaniṣadico. E tuttavia è possibile verificare come nella coincidenza di Morte e Ātman venga a maturazione quello che già era presente proprio in queste tradizioni. Per esempio, all'inizio della Bṛhad-arāṇyaka Upaniṣad, si dice che colui che «così conosce» sa che la Morte è l'unica divinità, che essa è identica al suo Sé e quindi a Ātman⁴⁸⁴. Ma questa concezione della Morte come veicolo all'immortalità e come espressione dell'intima essenza di Ātman era altrettanto palese nei Brāhmaṇa. Nella lunga lotta con la Morte, Prajāpati riporta la vittoria su di essa non annientandola, ma assumendo la Morte come costitutiva del Sé e del suo farsi immortale⁴⁸⁵. La Morte è così la terza nascita dell'uomo, perché dopo la nascita naturale e quella che si ottiene mediante le pratiche sacrificali, la Morte fa nascere l'uomo all'immortalità⁴⁸⁶: in questo modo «la morte è il suo Sé, egli consegue la pienezza della vita, è uno degli dèi»⁴⁸⁷.

Certo, la Morte non perde nulla del suo aspetto ripugnante e distruttore, ma come il volto del sole rivolto quaggiù vede e illumina gli aspetti caduchi e transeunti del mondo, altrettanto la Morte vede, ghermisce e distrugge tutto ciò che

⁴⁸³ ChU, II, 10, 6 (p. 190). Cfr su ciò G. G. FILIPPI, *Dialogo di Naciketas con la morte*, cit., p. 3.

⁴⁸⁴ Cfr. BU, I, 2, 7 (p. 64).

⁴⁸⁵ Cfr. *supra*, Parte I, Cap. II, 6.

⁴⁸⁶ Cfr. Śatapatha-Brāhmaṇa, XI, 2, 1, 1.

⁴⁸⁷ *Ivi*, X, 6, 5, 8 (trad. in J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, cit., p. 330).

qui, fin dalla sua origine, è destinato a perire, perché è finito, limitato, preda dei contrari e del divenire. E come l'altro volto del sole è rivolto all'aldilà e irradia la sua luce su ciò che è imperituro, così la Morte si riveste di luce e trascina nella luce, assieme al proprio Sé, il Sé dell'uomo. Ripropongo qui il già citato, splendido testo del Śatapatha-Brāhmaṇa: «Su questo argomento esiste una strofa: “Nella morte c'è l'immortalità”, poiché dopo la morte viene l'immortalità. “Sulla morte è fondata l'immortalità”, poiché è nell'immortalità che risplende la Persona che dimora nella sfera luminosa dell'aldilà. “La Morte si riveste di Luce”, poiché la Luce, in verità, è il Sole dell'aldilà, [...] e così la Morte si riveste di Luce ed è circondata da ogni lato da Luce. “Il Sé della Morte è nella luce”, poiché il Sé di quella Persona è sicuramente in quella sfera. Così dice la strofa»⁴⁸⁸.

1.3. Il “lasciar essere” l'opera del dio come attività suprema

Di qui la Morte può proseguire il suo insegnamento a Naciketas con tutta l'autorevolezza di un *guru* interiore che ammaestra sulla natura di Ātman, di cui essa stessa è espressione. Come la Morte, infatti, anche «il grande, onnipresente Ātman si trova incorporeo nei corpi, stabile nelle cose instabili» e il saggio che così conosce «non è più tocco da angosce»⁴⁸⁹. E qui la Morte si sofferma su uno dei punti più delicati e difficili che concerne le condizioni di possibilità del suo insegnamento. Queste sono tanto più significative, perché valgono, retrospettivamente, a fare comprendere la natura profonda del suo rapporto a Naciketas e di chiunque, ponendosi sulle sue tracce, può avere accesso alla medesima esperienza.

Sulle prime, la Morte sembra parlare ancora una volta contro se stessa e denunciare i limiti della sua funzione di maestro interiore di Naciketas. Essa nega, infatti, che l'identità con Ātman possa essere raggiunta mediante l'insegnamento ricevuto da altri o con un esercizio puramente individuale dell'intelletto o con l'ascolto di una grande varietà di dottrine. Ātman può essere raggiunto nella sua essenza solo da colui al quale Ātman stesso concede di raggiungerlo: «Non è possibile raggiungere l'Ātman con l'insegnamento, e neppure con l'intelletto né con molta dottrina. Lo può ottenere solo colui che Esso trascoglie; a costui l'Ātman medesimo rivela la propria essenza»⁴⁹⁰.

Come prima la Morte sembrava parlare contro se stessa, riducendo ad ap-

⁴⁸⁸ Śatapatha-Brāhmaṇa, X, 5, 2, 4 (Panikkar, *I Veda*, cit., p. 762). Sulla concezione della Morte nella tradizione Indiana cfr. G. G. FILIPPI, *Mṛtyu: Concept of Death in Indian Traditions*, 1996, New Dehli: DK Printworld; E. SCHOENBUCHER, C. P. ZOLLER (Ed.), *Ways of Dying and its Meanings in South Asia*, 1999, New Dehli: Manohar.

⁴⁸⁹ KU, I, 2, 22 (p. 358).

⁴⁹⁰ *Ivi*, I, 2, 23 (p. 358).

parenza transitoria ciò che essa distrugge ed esaltando per converso ciò che è permanente e immortale, così qui essa sembra condannare all'inefficacia la sua funzione di *guru* nei confronti di Naciketas. Proclamando l'inutilità sia di qualunque iniziativa individuale sia dell'opera di uno o più maestri, pare che essa voglia sancire il potere assolutamente incondizionato di Ātman: colui che beneficia della rivelazione di Ātman non ha alcuna parte nel far cadere su di sé la scelta del dio. Il dio *ubi vult spirat*, e nulla determina, orienta o influenza in qualche modo il suo volere. Ma se la funzione di *guru* della Morte si esplica anche nel condurre Naciketas a riconoscere essa stessa come una manifestazione di Ātman, allora la Morte ha la stessa capacità di scelta incondizionata rispetto all'uomo che è propria di Ātman e questo sotto il duplice aspetto sia di distruzione di ciò che è effimero sia di via all'immortalità per chi sa liberarsi dai vincoli della molteplicità e del divenire.

Ma l'uomo, e la "grotta del cuore" che Ātman elegge a propria dimora, sono veramente questo estremo della passività e dell'inerzia? Tutta la vicenda di Naciketas, il cui Sé è tutt'altro che un ricettacolo neutro e indifferente all'azione di Ātman, testimonia in concreto il contrario. Come si è visto, il momento decisivo da cui si diparte il cammino di Naciketas è quello iniziale, quando egli è riempito da śraddhā, da questa carica interiore che lo spinge sulla via dell'iniziazione. E questo sembra confermare il modo incondizionato con cui il divino s'impadronisce del cuore dell'uomo. Tuttavia, come già si è osservato, in Naciketas la passività dell'essere dominato da śraddhā non è certo totale, perché l'irruzione del divino non accade in un territorio neutro, ma viene accolta all'interno della personalità preesistente di Naciketas. «*Omne quod recipitur, per modum recipientis recipitur*» recitavano i nostri vecchi scolastici: ora il "recipiente" è qui colui che «non sa» e che, proprio per questo, domanda, una caratteristica della personalità che viene esaltata, non cancellata, da śraddhā.

Il "non sapere" di Naciketas non ristà inerte nell'ottundimento dell'ignoranza. Il suo domandare è tutta la ricchezza e la forza che gli derivano dall'essersi spogliato di ogni presunzione di sapere e di ogni pretesa di accampare diritti. Si potrebbe dire che agisce in lui il limpido riflesso della suprema contingenza del Principio che è svincolato, nella sua assoluta libertà, anche dalla pretesa ad "essere". La meravigliosa dignità del brahmano-fanciullo sta tutta nel "lasciare" che la divinità irrompa in lui e nel proporsi quale docile strumento dei suoi disegni. Come si è visto sopra, il "lasciar essere" non ha nulla della remissività e della debolezza dell'imbelle, ma, al contrario, richiede ed esprime l'energia e l'attività più alte. In questa prospettiva, anche l'affermazione della Morte che l'insegnamento e le disposizioni individuali non possono limitare l'incondizionata libertà delle scelte di Ātman, non costituisce il fallimento della funzione di *guru* che la Morte si è assunta nei confronti di Naciketas, ma, al contrario, ne

è il momento più alto, perché è Ātman stesso che parla attraverso la Morte e condivide l'invito implicito a quella forma suprema di attività che è il "lasciar essere" l'opera del dio.

La vicenda di Naciketas diventa così il modello alla luce del quale va letto l'instaurarsi di una vera e propria "trascendenza interiore" in colui che "si lascia" scegliere da Ātman e dall'aspetto solare con cui la Morte si rivolge al regno dell'immortalità. La dinamica ontologica che così viene allo scoperto mostra che nulla è più individualmente proprio a ciascuno di ciò che lo trascende per costituirlo nel suo essere più autentico; al tempo stesso ciò che irrompe in lui con l'aspetto dell'estraneo è in realtà l'ospite da sempre atteso, anche se sempre oscurato e osteggiato dalle apparenze del mondo finito. Infatti, «chi non s'è staccato dal peccato, non è tranquillo, non è concentrato, non ha mente serena, non riesce a raggiungerlo con piena conoscenza»⁴⁹¹. La rivoluzione upaniṣadica che trasferisce all'interiorità del Sé proprio a ciascuno ciò che prima veniva affidato alle pratiche sacrificali esteriori, tocca qui uno dei suoi momenti più alti.

È un atteggiamento profondamente radicato nella spiritualità dello hindūismo quello di non perdere nulla del portato della tradizione, di modo che anche quando viene conquistato un livello superiore di sapienza e saggezza, questo non cancella i livelli inferiori, ma li mantiene, ridefinendone il ruolo e la portata. Ciò si mostra in modo evidente anche nel corso del dialogo di Naciketas con la Morte: nel passaggio dalla seconda alla terza domanda del brahmano-fanciullo si realizza il superamento della mentalità vedico-brahmanica in vista del nuovo orizzonte schiuso dalle Upaniṣad. Prima che la Morte si risolva a manifestarlo compiutamente a Naciketas, tutte le sue resistenze e reticenze sono come le doglie del parto prima di dare alla luce il nuovo mondo. Come il Nuovo Testamento non cancella l'Antico, ma ne è il πλήρωμα, il compimento, così qui i fuochi sacrificali e quel loro perfezionamento che è il "fuoco *Nāciketa*" vengono superati, ma non cancellati dalla nuova dimensione veicolata dal sacro *om*.

Non basta la rassicurazione che il fuoco porta al cielo, occorre sapere "come" ci si arriva, quale sia la rivoluzione del cuore che si instaura in chi "lascia essere" in sé l'operare di Ātman. E questa rivelazione è talmente innovativa rispetto alla tradizione che qui, a conclusione della seconda valli, il senso della continuità dottrinale cede per un momento il passo al sarcasmo con cui si sottolinea la distanza che separa le caste più nobili, e la prassi sacrificale in cui sono coinvolte, dalla nuova dimensione spirituale aperta dall'insondabile identità di Ātman e Brahman: «Chi sa in realtà dove risieda Costui, per il quale dignità sacerdotale e casta guerriera non sono che un piatto di riso e la morte il condimento?»⁴⁹².

⁴⁹¹ KU, I, 2, 24 (p. 359).

⁴⁹² KU, I, 2, 26 (p. 359). S'intende la morte che insidia e travolge tutto ciò che è caduco.

1.4. Il mito del carro alato

Continuando il proprio insegnamento, la Morte ripropone la distinzione tra coloro che sono ancora legati al livello ritualistico delle pratiche sacrificali e coloro che si sono invece innalzati alla sorgente interiore dell'essenza del sacrificio. E qui il testo presenta l'apertura a un contesto di pensieri che sposta il suo centro dal grande insegnamento upaniṣadico dell'identità di Brahman e Ātman a un contesto dottrinale e a modalità del suo insegnamento che sembrano fare riferimento all'orizzonte speculativo di quello che può essere considerato come il proto-*Sāṃkhya*, il primo nucleo di pensiero elaborato all'interno delle comunità dei rinuncianti e che si affermerà in forma dottrinale sistematica a partire dal IV sec. d.C.

Fa da introduzione la celebre immagine del carro trascinato dai cavalli, dove il padrone del carro è Ātman. Il carro simboleggia il corpo, l'intelletto (*buddhi*) è l'auriga, la mente (*manas*) le briglie, mentre i cavalli sono i sensi, i quali possono essere indocili come cavalli cattivi quando l'auriga è privo di discernimento (*jñāna*) ed è incapace di mantenere la propria mente raccolta, mentre sono docili come cavalli buoni quando l'auriga possiede saldamente il proprio discernimento e ha la mente concentrata. Viene naturale qui riandare al mito della biga alata del *Fedro* di Platone, anche se le differenze s'impongono subito evidenti. In Platone il conflitto è demandato ai due cavalli che trainano il singolo carro e che sono d'inclinazioni opposte⁴⁹³, mentre qui non sono i cavalli, ma è l'auriga che può essere di natura opposta. In un certo senso, Platone attribuisce la tendenza verso il disordine a una parte della natura sensibile, mentre nella narrazione upaniṣadica la docilità o l'indocilità non sono caratteristiche intrinseche ai sensi, ma dipendono interamente dalla natura dell'auriga e dal suo modo di manovrare le redini, quindi dall'intelletto e dalla mente. Chi vive nell'impurità, privo di ragione e di discernimento, ricade nel ciclo delle rinascite, mentre l'uomo che ha come auriga l'intelligenza e come redini la mente si mantiene per sempre puro, non ritorna in quest'esistenza e dimora immortale presso Viṣṇu⁴⁹⁴.

Di qui la Morte insegna a Naciketas una successione gerarchica di facoltà (dalle sensibili e dai loro oggetti alle razionali) e di principi che s'innalzano fino a quell'estremo limite e fine supremo che è il Puruṣa nascosto in tutti gli esseri e identico a Ātman. Rispetto a tale ordine gerarchico, il saggio ha il compito di percorrere la via all'in su, di riassorbire l'una nell'altra le diverse facoltà, la parola nella mente, la mente nell'intelletto, l'intelletto nelle manifestazioni di Ātman, fino all'Ātman supremo, un cammino, questo, difficile come passare su una lama di rasoio. E qui la Morte sembra parlare di nuovo contro se stessa,

⁴⁹³ Cfr. PLATO, *Phaedr.* 246 a 6-b 5.

⁴⁹⁴ KU, I, 3, 3-9 (pp. 359-360).

perché quando l'uomo è pervenuto a cogliere ciò che non è tangibile, che non ha sapore né odore né forma, che non ha inizio né fine ed è eterno e immutabile, allora egli è libero dalle fauci della morte e si procura l'immortalità⁴⁹⁵. Ma già si è visto come la Morte presenti il suo volto divoratore e distruttore quando è in presenza di ciò che è intrinsecamente caduco, perché finito e impermanente, mentre essa è la manifestazione stessa di Ātman quando si riveste di luce ed è il fondamento dell'immortalità.

⁴⁹⁵ *Ivi*, I, 3, 10-17 (pp. 360-361).

Capitolo III

La molteplicità redenta dall'amore

1. La molteplicità che s'inabissa nel nulla

Sembrerebbe che con la valli precedente ci si sia discostati alquanto dal confronto diretto della Morte con le domande poste da Naciketas. In realtà, anche se l'insegnamento della Morte s'inoltra in percorsi speculativi sempre più abissali, si comprende dall'avvio di questa quarta valli che le domande che orientano l'insegnamento della Morte rimangono sempre principalmente la terza e la quarta, quelle concernenti la condizione dell'uomo dopo la morte e ciò che sta al di là del mondo travagliato da opposizioni e dualismi. La valli inizia, infatti, nominando il Principio, cui spettano i caratteri di essere l'autogenerato, l'esistente per sé, colui che ha in sé l'origine del proprio essere (*causa sui*). Da Lui dipende la costituzione del nostro modo di percepire la realtà, il quale, *prima facie*, è apertura verso il mondo ed è quindi proteso verso l'esterno, mentre la via della salvezza e della libertà comporta quella rivoluzione del cuore che mira a capovolgere la direzione dello sguardo, dall'esterno verso l'interiorità: «Qualche saggio, desideroso d'immortalità, ritraendo gli occhi [dalle cose sensibili], vide dentro di sé l'Ātman»⁴⁹⁶.

Come si è già avuto modo di sottolineare nella parte conclusiva dell'insegnamento di Yājñavalkya, la nostra assuefazione all'agostiniano «Noli foras ire, in te ipsum redi»⁴⁹⁷ ci fa correre il rischio di non avvertire la straordinaria freschezza e potenza di questa conversione dall'esteriorità all'uomo divino in noi che gli antichissimi sapienti ebbero la forza speculativa di compiere dentro di sé. Mentre proprio questa è la condizione, già attuata da Naciketas, per accogliere l'insegnamento della Morte intorno ai modi d'esistenza che si dispiegano oltre il mondo disperso del molteplice.

⁴⁹⁶ Ivi, II, 4, 1 (p. 362).

⁴⁹⁷ AUGUST., *De vera religione*, 39, 72. Vedi *supra* Parte II, Cap. V, 1.8.

Dopo avere ricordato che quelli che vengono presi al laccio (*pāśa*) dalla Morte sono gli sciocchi che non sanno staccarsi dalle cose esteriori, mentre i saggi si guardano bene dal presumere di trovare nel transeunte l'eterno⁴⁹⁸, il testo procede a determinare i modi di manifestazione di Ātman, non nel suo modo d'essere più alto, ma così com'esso è presente nell'esistenza individuale di ciascuno di noi. Questo, che rispetto alla piena realtà di Ātman sembra, almeno in parte, ripiegare su un gradino inferiore del suo palesarsi, in realtà è diretto a dare una risposta esauriente alla terza domanda di Naciketas, relativa a ciò che succede all'uomo nel "grande passaggio". Se l'Ātman individuale è quello grazie al quale il vivente percepisce, procrea e conosce, quello che ne rimane dopo la morte perviene a identificarsi con l'Ātman supremo: *etad vai tad*, Esso è il *Tat*, questo è Lui.

E tuttavia già la conoscenza dell'operare dell'Ātman individuale in noi è sufficiente per liberare il saggio dall'angoscia. Il saggio sa, infatti, che tutto ciò che nel mondo dell'esperienza quotidiana appare disperso nella più caotica molteplicità, in realtà è riconducibile all'atto unitario di Ātman. È grazie a Ātman che si possono sperimentare gli stati sia di veglia sia di sonno, così come a lui spetta la signoria su tutti gli dei, sul passato, sul futuro, sull'intero complesso del rituale vedico e sui fuochi sacrificali. Come la grande madre Aditi, la "indivisa", comprende unitariamente in sé ogni divinità, così Ātman, pur dimorando nella caverna del cuore di ciascuno, permane in sé uno. La Morte introduce così il grande tema dell'illusorietà della molteplicità e della fondamentale unità di tutto ciò che propriamente è: «ottiene morte su morte colui che in questo mondo crede di vedere la molteplicità»⁴⁹⁹; «soltanto con la mente si può raggiungere questa convinzione: quaggiù non c'è molteplicità»⁵⁰⁰.

La Morte tocca qui un punto di capitale importanza relativamente al rapporto Uno-molti, sia nella sua valenza cosmica sia per i suoi riflessi nell'esistenza personale. L'interpretazione apparentemente più ovvia è quella che vede in questa svalutazione della molteplicità l'affermazione del monismo più radicale, che assorbe e dissolve nell'Uno indifferenziato e ineffabile ogni distinzione e ogni alterità. Nel pieno rispetto di un impianto interpretativo che è sorretto da un'autorevolezza plurimillenaria, vorrei soltanto notare che la molteplicità che non esiste è, paradossalmente, proprio quella che viene riconosciuta come l'unica realtà dai ciechi e dagli sciocchi. Questa assolutizzazione del molteplice può essere fissata in posizioni dottrinali esplicite, ma è caratteristica soprattutto di quell'empirismo della coscienza comune, diffuso e pervadente, che passa instancabilmente da una cosa all'altra senza soffermarsi mai presso nessuna,

⁴⁹⁸ KU, II, 4, 2 (p. 362).

⁴⁹⁹ Ivi, II, 4, 10 (p. 363).

⁵⁰⁰ Ivi, II, 4, 11 (p. 363).

dove ogni apparenza di aggregazione tra elementi molteplici subito si dissolve per lasciare il posto ad altri coaguli di fugaci apparentamenti. Queste posizioni, condotte coerentemente ai loro esiti ultimi, poggiano sull'ammissione, implicita o esplicita, che l'uno non è e che solo i molti sono. Ma dove esistono solo i molti viene meno anche quel minimo criterio d'identificazione (e di unificazione) che permette di qualificarli come "molti" e la presunta molteplicità finisce per non poter essere né detta né pensata. La molteplicità che pretenda di occupare da sola e in modo assoluto la scena dell'essere, si sfalda ed è corretto allora dire che «quaggiù non c'è molteplicità».

Altro è il modo d'essere del molteplice quando esso non viene assolutizzato, ma viene ricondotto all'Uno come al principio che gli conferisce essere e intelligibilità. Allora la forza unificante dell'Uno, permanendo identica, pervade il molteplice e il molteplice riceve l'operare dell'Uno e ne trae beneficio *per modum recipientis*, vale a dire secondo le caratteristiche proprie a ciascuno. Il molteplice viene così rigenerato dalla liberazione che lo sottrae alla vertigine dell'incessante dispersione e dissoluzione in *altro*. Ne deriva che la molteplicità che è illusoria e che, in ultima analisi, non esiste, è quella delle *molte* cose che pretendono di avere ciascuna una propria esistenza indipendente o di potere anche rapportarsi tra di loro, ma secondo relazioni di tipo unicamente orizzontale, formando concrezioni provvisorie di realtà apparenti, continuamente cangianti ed elusive. Queste, che invadono e occupano quasi esclusivamente il campo della coscienza comune, costituiscono ciò a cui occorre rinunciare per conseguire il *mokṣa* ed essere liberi.

Gli esempi portati dalla Morte sono significativi. Là dove manca la σύννοψις, lo sguardo complessivo che dà senso unitario al molteplice, l'uomo si disperde a rincorrere mille rivoli di realtà apparenti, senza potere attingere in concreto a nessuno di essi, perché rapidamente inaridiscono: «Come l'acqua caduta in una zona impervia si disperde per le montagne, così colui che vede molteplici i fattori dell'esistenza si perde correndo dietro ad essi»⁵⁰¹. Al contrario, l'asceta che ha rinunciato all'illusione di dare consistenza alla molteplicità lasciata a se stessa, mantiene la propria anima limpida, pur arricchendola continuamente di conoscenza. Come risulterà in modo ancora più chiaro nella valli successiva, nella conoscenza autentica la molteplicità è salvata dalla disgregatezza e dalla dissoluzione, perché viene costantemente ricondotta all'unità: «Come l'acqua pura, versata in acqua pura, tale rimane, così [inalterata], o Gautama, rimane l'anima dell'asceta che possiede la conoscenza»⁵⁰².

⁵⁰¹ *Ivi*, II, 4, 14 (p. 363).

⁵⁰² *Ivi*, II, 4, 15 (p. 363).

1.1. La molteplicità salvata

Questa valli potrebbe essere considerata come un inno alla molteplicità salvata e sottratta all'inclinazione ad autonomizzarsi che la inabissa nel nulla. Essa inizia infatti con l'immagine del nostro corpo quale "città" dell'eterno Ātman, il quale ne raccoglie in unità la molteplicità delle funzioni. Il corpo è una città dalle undici porte (occhi, narici, orecchie, bocca, ombelico, sesso, ano, sutura sagittale) e chi riesce a governarlo sotto la guida unitaria di Ātman raggiunge la libertà già in questa vita e, senza patire più il dolore, sarà poi per sempre il Libero: «Chi controlla il [corpo] dalle undici porte, che è la città dell'eterno [Ātman] dal retto pensiero, non è tocco da dolore e, liberato [già in vita], è [per sempre] libero. In verità Esso è il *Tat*»⁵⁰³.

Come si vede, la molteplicità delle aperture del corpo sul mondo è ben lungi dall'essere ritenuta illusoria e annientata. Al contrario, la metafora della città, con cui viene rappresentata, è di estrema importanza, perché ciò che differenzia la città da un semplice aggregato d'individui, è l'organizzazione in vista del bene comune e questo può essere ottenuto solo quando la molteplicità delle funzioni viene ricondotta ad unità dal buon governo. Una volta organizzata, la molteplicità finalizzata al bene non soccombe alla nientificazione, ma diventa principio di liberazione. Come ammoniva il quasi coevo apologo di Menenio Agrippa, la sedizione, la pretesa della parte di svincolarsi dalla sua funzione in vista del tutto, porta alla rovina l'intero organismo ed è questa la molteplicità che non *deve* esistere, perché prigioniera di quella caricatura della libertà che è l'anarchia. Quando invece la molteplicità è organizzata in vista del bene, là è la dimora di Ātman ed essa non costituisce più un ostacolo al conseguimento del *mokṣa*, ma permette all'uomo di essere un "liberato in vita", ancor prima del godimento della libertà eterna.

Molteplicità redenta dalla sua accezione negativa è anche quella che articola intimamente l'essere di Colui che non è mai nato, Ātman, e che viene simboleggiata in *haṃsa*, l'oca selvatica. L'*anser indicus* è stato sempre venerato come rappresentazione della purezza della conoscenza e del respiro cosmico, perché esso ha la capacità di attraversare i molteplici aspetti della realtà, senza disperdersi in essi, ma mantenendo intatta la propria unità. L'oca selvatica, infatti, nuota nell'acqua, cammina sulla terra, vola nel cielo e altrettanto Ātman è colui che dimora nel cielo e perennemente sorge dall'acqua e dalla terra, «è dio nell'atmosfera [come folgore], è sacerdote presso l'altare, è ospite nella casa». Ma più ancora, è colui che «risiede nell'uomo, risiede nello spazio infinito, nell'ordine cosmico, nel firmamento» o, meglio, è ancora più aderente al vero dire che non è *nell'ordine cosmico*, ma egli stesso «è il grande ordine cosmico»⁵⁰⁴.

⁵⁰³ *Ivi*, II, 5, 1 (p. 364). In realtà, le porte sono undici nell'uomo; nella donna sono dodici.

⁵⁰⁴ *Ivi*, II, 5, 2 (p. 364).

E qui la Morte torna a rispondere con una nuova intensità alla terza e alla quarta domanda di Naciketas, su quale destino attenda l'uomo dopo la morte e come si dispieghi l'operare di ciò che sta al di là di ogni opposizione: «Orsù, ti rivelerò il Brahman misterioso, eterno, e ciò che succede dell'anima una volta giunta alla morte, o Gautama»⁵⁰⁵. Si noterà come la Morte sviluppi la sua funzione di *guru* nei confronti di Naciketas mediante una forma di ammaestramento che procede ad approfondimenti successivi per cerchi concentrici. Non è infatti questa la prima volta che essa risponde alla terza e alla quarta domanda di Naciketas, ma ogni volta le sue risposte permettono di accedere alla comprensione di un aspetto dell'unità di Ātman-Brahman che è di per sé infinita e inesauribile.

Relativamente al destino dell'uomo, la Morte richiama la dottrina della trasmigrazione, secondo la quale è la qualità delle conoscenze e delle azioni compiute in vita che decide se «alcune anime cadono in una matrice per [rivestire nuovamente] un corpo» e se altre «passano allo stato vegetale»⁵⁰⁶. Quando invece l'anima individuale (*jīva*) è fedele alla sua natura di essere un raggio di Ātman, allora «veglia nei dormienti, costruendo a piacer suo, è la luce, il Brahman, esso è invero chiamato l'immortale; su di esso si fondano tutti i mondi e nessuno può andare al di là»⁵⁰⁷. Di qui la Morte passa a delineare il modo in cui il principio, Ātman-Brahman, compenetra di sé l'intera realtà molteplice, ma al tempo stesso se ne disimpegna, conciliando in sé l'immanenza più pervasiva con la trascendenza più radicale.

Il pensiero occidentale, abituato da millenni ad affrontare come "originarie" le dicotomie teologico-speculative (e le conseguenti, interminabili dispute) tra immanenza e trascendenza, univocità e analogia, monismo e pluralismo, fatica a concepire anche solo la possibilità per il pensiero di portarsi alle spalle di esse, verso ciò che viene *prima*, in un senso sia ontologico sia temporale. E come ci accade di restare meravigliati di fronte al superamento della dicotomia parmenidea tra essere e non-essere nel pluricitato inizio di Ṛgveda X, 129 («Allora non era né il non essere né l'essere»), altrettanta meraviglia ci riassale qui, come già in momenti essenziali dell'insegnamento di Yājñavalkya, al cospetto della nativa verità e bellezza con cui il pensiero esprime in modo apparentemente "ovvio" qualcosa di abissale: per potere pensare l'autentica trascendenza e irriducibilità del Principio rispetto al finito è *necessario* che esso sia presente in modo pervasivo e onniabbracciante *in tutto* ciò che è.

Uno sguardo superficiale potrebbe dire: siamo in presenza di un'ulteriore testimonianza di quell'aspetto caratteristico dell'attitudine hindūista che non intende lasciare perdere nulla, ma vuole tenere sempre insieme tutto, anche a

⁵⁰⁵ *Ivi*, II, 5, 6 (p. 364).

⁵⁰⁶ *Ivi*, II, 5, 7 (p. 364).

⁵⁰⁷ *Ivi*, II, 5, 8 (p. 364).

costo di fare convivere modi d'essere fra loro incompatibili. In realtà, è il pieno compimento della trascendenza che richiede l'immanenza più rigorosa; se infatti nell'universo restasse una zona d'ombra non compenetrata dal Principio, questa lo limiterebbe proprio nel suo carattere di Principio e ci troveremmo così in presenza di due realtà (il Principio e il mondo) che si limiterebbero reciprocamente e sarebbero bisognose entrambe di un ulteriore e superiore fondamento. Proprio perché il Principio si fa presente-*in* tutto ciò che è, esso è irriducibile-*a* ciò in cui è presente e trascendenza e immanenza, lungi dall'essere incompatibili, si implicano necessariamente nella dinamica originaria del Principio.

Di qui le immagini che sottendono una straordinaria forza speculativa, alle quali la Morte affida questo momento essenziale del suo insegnamento: «Come il fuoco, che è uno, penetrato in una creatura s'adegua a qualsiasi forma, così l'anima, che è una, s'adegua dentro ogni creatura a qualsiasi forma e pur rimane all'esterno»⁵⁰⁸; e lo stesso accade anche al vento (*vāyu*)⁵⁰⁹. L'assoluta plasticità che consente all'anima, al fuoco e al vento di assumere tutte le forme continuando a permanere uno è ciò stesso che comporta per essi di «rimanere all'esterno». Viene naturale il richiamo a quanto all'incirca nel medesimo torno di tempo viene formulato in Grecia dal pensiero presocratico. In Eraclito o in Anassimene il fuoco o l'aria raffigurano con straordinaria forza simbolica la capacità autenticamente «principiale» dell'*ἀρχή* di assumere tutte le forme senza lasciarsi mai esaurire da nessuna né dal loro avvicinarsi. Ma ciò che nella speculazione presocratica manca è il riconoscimento che il Principio ha questa capacità di essere la forza plasmatrice immanente a tutte le forme proprio perché *non* ne condivide affatto il livello ontologico, ma le trascende radicalmente tutte. L'espressione che suggella questi versetti della Kaṭha Upaniṣad, «e pur rimane all'esterno», indica nella differenza ontologica la condizione necessaria perché si realizzi la più rigorosa immanenza dell'operare del Principio.

Il testo prosegue con un esempio che con forza ancora maggiore sottolinea questo nesso inscindibile tra immanenza e trascendenza: «Come il sole, occhio dell'universo, non è tocco dalle malattie dell'occhio, che sono al di fuori [di esso], così l'anima universale, che è una, pur stando dentro una creatura, non è toccata dall'angoscia del mondo, perché è al di fuori»⁵¹⁰. L'occhio umano ha certo natura solare, ma è soggetto a degenerazioni e malattie da cui è invece immune il sole, dispensatore della vita e della luce; così Ātman è intimo a ogni creatura, ma non è inquinato dai mali da cui sono afflitte, perché come una sorta di uomo divino in noi, si mantiene separato, è l'estraneo interiore, e non c'è alcuna contraddizione nel riconoscere che esso sta «dentro a ogni creatura» e al tempo stes-

⁵⁰⁸ *Ivi*, II, 5 9 (p. 364).

⁵⁰⁹ *Ivi*, II, 5, 10 (p. 365).

⁵¹⁰ *Ivi*, II, 5, 11 (p. 365).

so che è “al di fuori”, perché è proprio la sua trascendenza ad essere condizione della compiutezza del suo operare immanente.

1.2. La trascendenza interiore come fonte della beatitudine. Un esempio platonico

Questo nesso inscindibile che lega immanenza e trascendenza fa sì che Ātmān non sia “uno tra i molti”, ma l'Unico fra i molti e la sua unicità si evidenzia nel modo in cui egli rende molteplice la sua unica forma, effondendosi in ogni creatura e mantenendosi tuttavia inalterato nella sua separatezza. È solo in virtù di questa trascendenza interiore che il suo operare può configurarsi come grazia, come dono liberamente elargito e che non chiede nulla in contraccambio: «Unico, onnipotente, l'Ātman, stando dentro le creature, fa apparire distinta la sua unica forma [...] Eterno fra i non eterni, intelligente fra gli intelligenti, unico fra molti, Esso elargisce grazie»⁵¹¹. Per i saggi che risolutamente lo riconoscono esistente nel proprio io «c'è gioia immortale», «c'è eterna pace, non per gli altri»⁵¹².

Mi sia consentita qui una breve digressione per mostrare come l'operare immanente del dio, la cura verso gli aspetti anche infimi della realtà discendano direttamente dalla sua trascendenza e quindi dalla sua irriducibilità al livello di ciò che riceve la sua grazia. L'esempio è tratto dal X libro dell'ultimo dialogo di Platone, *Le leggi*. È noto che qui Platone s'impegna in una straordinaria confutazione delle tre forme di ateismo che, in modi di crescente gravità, possono corrompere l'animo umano. La prima, e meno grave, è quella di coloro che negano che gli dei esistano; la seconda, già più grave, è caratteristica di coloro che riconoscono l'esistenza degli dei, ma affermano che essi non si curano delle cose umane; la terza, la più grave di tutte, è quella di coloro che riconoscono sia l'esistenza degli dei sia che essi si prendono cura delle cose umane, ma affermano che essi siano corruttibili mediante preghiere e sacrifici.

La ragione del crescendo di empietà dalla seconda alla terza forma di ateismo rispetto alla prima è evidente. Mentre nella prima il divino viene semplicemente negato, nella seconda gli si riconosce l'esistenza, ma si ammette una limitazione incompatibile e contraddittoria con la sua divinità, qual è l'ignoranza delle cose umane; nella terza forma, poi, l'empietà è massima e diventa bestemmia, perché il divino viene destituito della sua differenza ontologica rispetto all'umano e, abbassato al livello di questo, diventa un membro contraente di un'indegna mercatura fra ciò che viene offerto e ciò che viene dato in contraccambio. A questo Platone contrappone una concezione del divino che, sovrano nella sua incorruttibile trascendenza, si prende cura fin nell'infimo dettaglio di ogni aspetto della

⁵¹¹ *Ivi*, II, 5, 12-13 (p. 365). Traduzione modificata.

⁵¹² *Ibid.*

realtà ed è proprio la sua incontaminata separatezza che rende possibile la sua presenza operante, immanente alla totalità del reale.

Platone si rivolge a un giovane immaginario che incarna in sé la mentalità ateistica e cerca di convincerlo mostrandogli «come colui che guida il tutto, ha tutto disposto per la salvezza e il bene di tutte le cose e che anche l'ultima parte della realtà fa e riceve quello che le si addice fare e ricevere»⁵¹³. Dio non è certo da meno del buon artigiano, il quale non si limita a prendersi cura degli aspetti generali dei suoi prodotti, ma li rifinisce anche nel dettaglio più minuto: «La divinità è il massimo della sapienza, vuole e può curare tutto». L'assoluta trascendenza del principio è anche qui ciò che gli permette di essere immanente al tutto in modo tale che anche il minimo frammento possa essere ricondotto al fine che gli è proprio: «Anche tu, misero, sei una di queste particelle ed è il dio che ti accorda al tutto, anche se sei infinitamente piccolo, e a te sfugge che ogni nascer di vita avviene perché la vita del tutto sia fortunata; tu sei per il tutto, non il tutto per te»⁵¹⁴.

In Naciketas non vi è certo nulla dell'arroganza del giovane ateo immaginato da Platone. Egli accoglie l'insegnamento della Morte sorretto dall'esperienza personale di come la potenza trascendente del divino possa invadere l'essere finito. Egli, infatti, è stato riempito da śraddhā, dall'energia spirituale che si è impadronita del suo essere, esaltandone le qualità native e trovando nel "non-sapere" il terreno più fertile per il suo dispiegarsi. Per questo l'ultima domanda che Naciketas rivolge alla Morte riguarda il modo d'essere del *Tat*, dove il pronome dimostrativo sta a indicare la realtà suprema che è al di là di qualsiasi tentativo di determinarla, pur essendo proprio questa sua radicale trascendenza la causa dell'indicibile felicità dei saggi: «[I saggi] pensano che la formula "Esso è il *Tat*" sia la suprema, indescrivibile felicità. Ma come potrei io giungere a intendere il *Tat*? Risplende, brilla?». E la risposta della Morte ribadisce l'assoluta trascendenza del *Tat*. È solo in virtù del *Tat* che tutti i lumi che nell'universo sembrano rilucere per luce propria, in realtà brillano tutti di luce riflessa, sono tutti luce da luce: «In Esso non brilla il sole né la luna e le stelle, non i lampi e tanto meno il fuoco: tutto risplende quando Esso risplende, tutto questo universo risplende della sua luce»⁵¹⁵.

2. Dal terrore all'amore che libera

In quest'ultima valli il percorso iniziatico tracciato dalla Morte giunge alla fine e questo avviene, ancora una volta, attraverso una ripresa per cerchi con-

⁵¹³ PLATO, *Leges*, X, 903 b 4-7 (trad. it. A. ZADRO, PLATONE, *Dialoghi*, vol. VII, *Le leggi*, 1952, Bari: Editori Laterza, p. 329).

⁵¹⁴ *Ivi*, 903 c 1-5 (p. 329).

⁵¹⁵ KU, II, 5, 14-15 (p. 365).

centrici (e con la ripetizione quasi letteralmente identica di brani precedenti) dei grandi temi aperti dalle domande di Naciketas sul destino finale dell'uomo, su ciò che sta oltre i dualismi e, da ultimo, su come sia possibile arrivare a comprendere il *Tat*. Ed è proprio a partire dal *Tat* che la Morte procede nel tentativo di mostrare, per quanto è possibile, l'intima costituzione e il modo di operare del Principio, il suo rapporto all'universo e all'uomo e il modo in cui questi può identificarsi a Quello.

Con l'ardita immagine dell'*aśvattha*, la *figus religiosa*, che viene concepito con le radici verso l'alto che s'internano nell'Origine più remota e i rami verso il basso che si effondono nel divenire, la Morte introduce Naciketas alla comprensione del Brahman. Forse questa singolare immagine arborea sta a significare non solo il modo di operare del Brahman, ma anche il capovolgimento interiore che occorre compiere per accostarsi al Principio dal quale deriva ogni possibile vita. Il vero nutrimento si ha quando volgiamo le nostre radici al cielo, perché è là che tutti i mondi trovano il loro alimento, ma soprattutto perché questo è il modo in cui Brahman regge l'intero universo: «Questo eterno *aśvattha* con le radici in alto e i rami in basso è la luce, è il Brahman, invero è detto l'immortale. Su di esso si fondano tutti i mondi e nessuno può andare al di là. In verità esso è il *Tat*»⁵¹⁶.

La conoscenza di questa causa suprema rende immortali, proprio perché, come la Morte lascia chiaramente intendere, chi s'innalza a questo atto di conoscenza non compie qualcosa di asettico e di disincarnato, ma si ritrova ingrossato e umanizzato dalla potenza di due tra le affezioni fondamentali dell'anima, il terrore e l'amore. Di fronte alla potenza di Brahman si prova, infatti, terrore come davanti alla folgore ed è sempre per il terrore che ispira la sua infinità che il fuoco arde, il sole brilla e Indra, il Vento e la Morte si affrettano ad adempiere ai propri compiti⁵¹⁷. Il terrore è quindi "emozione" in senso proprio, è ciò che *e-movet*, che spinge fuori a prendersi cura del mondo del divenire. Mentre quando si arriva a comprendere che il principio è interno al nostro intimo essere («esso può essere concepito dal cuore, dal pensiero, dalla mente»⁵¹⁸), allora al terrore si sostituisce l'amore che oltrepassa il mondo del divenire e delle sue divisioni e, intimamente fuso alla comprensione, è sia un amore che comprende sia una comprensione che ama, un *amor intellectualis* e un *intellectus amans*.

Di qui la Morte s'inoltra a determinare quello che è il tratto più caratteristico dello spirito upaniṣadico, l'identità di Ātman-Brahman, del più proprio Se stesso e del Principio. È un'identità non semplicemente "compresa", intellettualisticamente, ma vissuta con la totalità amante del proprio essere. Ad essa perviene l'uomo che, attraverso il cammino d'iniziazione, si è risvegliato già

⁵¹⁶ *Ivi*, II, 6, 1 (p. 365).

⁵¹⁷ *Ivi*, II, 6, 2.3 (pp. 365-366).

⁵¹⁸ *Ivi*, II, 6, 9 (p. 366).

in questa vita e, affrancato dal ciclo delle rinascite (*jīvanmukti*), ha guadagnato l'immortalità.

Vi sono vari gradi di realizzazione di tale identità: essa può essere colta come in un sogno nel mondo dei Padri, come riflessa nell'acqua nel mondo dei *gandharva*, i semidei musicanti celesti, come in uno specchio nell'intimità del Sé e infine, liberata dal persistente dualismo che sussiste tra la realtà e l'immagine che la riflette, l'identità può essere colta direttamente come luce cui si accompagna l'ombra⁵¹⁹. Chi s'innalza a questo modo di comprensione, vede nettamente la differenza tra i sensi che appartengono al mondo del divenire e sono perennemente coinvolti nell'inquietante vicenda di apparizioni e sparizioni, e la natura immutabile del Sé che libera il saggio dall'angoscia⁵²⁰. Qui la Morte riprende la sequenza d'inveramenti successivi che dai sensi, alla mente, ai loro oggetti, all'Ātman individuale e al caos indifferenziato delle origini s'innalza fino al Puruṣa «che pervade ogni cosa ed è privo di qualificazione. Chi l'ha riconosciuto si libera e si avvia all'immortalità»⁵²¹.

2.1. La parola originaria dell'intelligenza che ama

Da qui fino alla fine il testo è un vero e proprio inno alla liberazione che porta il "liberato in vita" a fare esperienza della sua identità col Principio. Questo, non essendo relativo a nulla, è privo in se stesso di qualsiasi alterità. Non potrà, quindi, mai essere colto mediante una conoscenza oggettivante, ma solo in un concreto atto di vita che, intelligente e amante ad un tempo, s'identifica ad esso. Infatti la meta più alta viene raggiunta quando sia i sensi sia la ragione cessano di essere protesi verso oggetti. Questo ritrarsi dall'oggettività nell'interiorità può apparire inerzia e inattività per chi non ammette altro modo di conoscenza all'infuori di quello dualistico, in cui il soggetto pone di contro a sé l'*ob-iectum* e vi si rapporta. In realtà il venir meno del conoscere oggettivante è la condizione che toglie ogni ostacolo per accedere alla suprema attività, quella che porta l'intelligenza amante ad aderire al Brahman con un concreto atto d'immedesimazione⁵²².

⁵¹⁹ Cfr. *ivi*, II, 6, 5 (p. 366). Ciò può corrispondere ai due modi di cogliere Brahman, più volte ricordati: *saguṇa*, qualificato dagli attributi con cui lo venera la religiosità popolare (l'ombra proiettata dalla sua luce), e *nirguṇa*, la pura luce al di là di ogni qualificazione, soggetto (e mai oggetto) di una conoscenza assoluta identificante. Altrettanto, due sono i modi in cui può trovarsi Ātman, come ombra, quando gode della ricompensa dovuta alle azioni del singolo, e come luce, quando il singolo si è sollevato allo spirito universale, spingendosi nel mistero più alto e più lontano [cfr. *ivi*, I, 3, 1 (p. 359)].

⁵²⁰ *Ivi*, II, 6, 6 (p. 366).

⁵²¹ *Ivi*, II, 6, 7-8 (p. 366). Analogo il giro di pensieri presente in I, 3, 10.

⁵²² *Ivi*, II, 6, 9-10 (p. 366).

La capacità di mantenere i sensi e la ragione in questo stato di somma attività, che appare come inattività rispetto al mondo del divenire, è opera dello *yoga*, anche se la sua pratica subisce delle oscillazioni quanto ad efficacia⁵²³. Ma al di là del riferimento allo *yoga*, il punto culminante dell'insegnamento della Morte si ha quando essa indica il modo in cui è possibile dare concreta espressione all'avvenuta immedesimazione dell'intelligenza amante col Principio. Con un non infrequente paradosso, sulle prime l'enunciazione della Morte sembra essere palesemente contraddittoria. Essa afferma, infatti: «Non con la parola, non con la mente né con l'occhio è possibile percepire [l'Assoluto]: come può essere percepito se non dicendo: "[Esso] è"?»⁵²⁴. E aggiunge: «Soltanto con le parole "[Esso] è" può essere percepito, quando s'abbia la [conoscenza della] vera natura di entrambi. La sua vera natura risplende quando sia percepito con le parole: "[Esso] è"»⁵²⁵. Dapprima si nega che l'Assoluto possa essere percepito mediante la parola, mentre poi è proprio la parola "è" quella che è in grado di dare espressione non solo al principio, ma anche all'immedesimazione della "vera natura di entrambi", vale a dire del cercatore dell'Assoluto e dell'Assoluto stesso, del nostro cuore che ospita Ātman e di Brahman.

La contraddizione si scioglie se concepiamo l'esistenza di due linguaggi, quello oggettivante della coscienza comune che dà i nomi alle cose e le imbriglia dentro i reticoli della struttura logica del finito, e un linguaggio dell'Assoluto che non "dice" la cosa, ma "è" la cosa e che trova proprio nello "è" il punto di immedesimazione e di assimilazione del cercante al cercato, del finito all'infinito, dello *jīvātman* col Brahman. Quanto viene qui affermato dalla Morte sembrerebbe il punto di maggiore prossimità tra il suo insegnamento e quello che quasi contemporaneamente sarà l'insegnamento della dea a Parmenide nel mondo greco: per entrambe le divinità, infatti, la via della salvezza e della verità dice che "è". Al tempo stesso, però, potrebbe essere anche il punto di maggiore differenza, perché l'"è" indicato dalla Morte è un concreto atto di vita, è la totalità dell'esistenza di Naciketas che si trasferisce in quell'"è" e là dimora in unità col Principio. Nel poema di Parmenide, invece, sembra farsi subito predominante la preoccupazione di procedere alla determinazione degli attributi dell'"è", svincolati dal destino personale di Parmenide. A meno di non restituire al prologo del poema, e soprattutto all'atto di vita con cui la dea prende nella propria mano destra la destra di Parmenide, tutto il loro preliminare potere d'immedesimazione

⁵²³ Secondo gli studiosi la comparsa qui del riferimento allo *yoga* appare come un'aggiunta posteriore, anche se la sostanza dell'insegnamento finale, impartito a Naciketas dalla Morte, è coerente con quanto enunciato in precedenza. Cfr G. G. FILIPPI, *Dialogo di Naciketas con la morte*, cit., pp. 37-38; V. S. KAMBI, *Yoga in Kaṭhopaniṣad*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 1981, 62, pp. 243-251.

⁵²⁴ KU, II, 6, 12 (p. 367).

⁵²⁵ Ivi, II, 6, 13 (p. 367).

dell'esistenza di Parmenide con il dispiegarsi del logos divino sull'«è».

In ogni caso, si ha ancora una volta qui la conferma che l'annullamento della parola e del pensiero concerne il pensiero e il linguaggio che condividono l'orizzonte dualistico dell'oggettivazione. L'oltrepassamento di questa limitazione non consegna il dire al silenzio: sicuramente consegna al silenzio il dire che aderisce al mondo della molteplicità e del divenire, ma chi ha acquietato tutti i desideri⁵²⁶, sciolto tutti i legami del cuore⁵²⁷ e con risolutezza ha separato dal proprio corpo l'Ātman interiore come si separa il midollo del giunco dalla sua guaina⁵²⁸, allora per costui si schiude un linguaggio che è di tutt'altra natura, in quanto è concreto atto di vita e d'immedesimazione col Principio. Costui non si disperde più dietro le cento arterie che, diramandosi dal cuore in tutte le direzioni del mondo molteplice e diveniente, consegnano l'uomo alla morte. Egli segue quell'unico percorso che esce dal *brahmarandhra*, dal foro di Brahman (dalla sutura sagittale) e congiunge l'essere finito all'infinito conseguendo così l'immortalità⁵²⁹.

Qui termina l'insegnamento della Morte a Naciketas, del quale il testo narra in forma estremamente succinta che «raggiunto il Brahman fu libero da passioni e da morte. Così sarà anche per altri che conosca l'Ātman universale»⁵³⁰. L'invocazione finale è rivolta, infatti, a noi uditori, affinché possiamo godere di un eguale destino di amore immedesimante: «Ci illumini ciò che abbiamo ascoltato! Che non abbiamo mai a odiarci! *Om, pace, pace pace!*»⁵³¹.

3. Osservazioni conclusive

Ci si può stupire che la figura di Naciketas venga liquidata così in fretta, senza sapere nulla sul suo eventuale ritorno presso il padre, sul modo in cui questi può averlo accolto e se sia stata coronata da successo la sua preoccupazione filiale di strappare il padre a un destino di vergogna per l'indegnità delle vacche che voleva offrire in sacrificio. Ma probabilmente ciò che può essere accaduto dopo il ritorno di Naciketas perde di rilievo se paragonato all'importanza conclusiva dell'ammaestramento impartito dalla Morte. Credo invece che sia importante ritornare a quanto si è già accennato più volte e cioè al fatto che quello che la Morte, pur riluttante e con mille resistenze, rende esplicito e sviluppa in rivelazioni via via più profonde e radicali, è quello stesso che in Naciketas era

⁵²⁶ Cfr. *ivi*, II, 6, 14 (p. 367).

⁵²⁷ Cfr. *ivi*, II, 6, 15 (p. 367).

⁵²⁸ Cfr. *ivi*, II, 6, 17 (p. 367).

⁵²⁹ Cfr. *ivi*, II, 6, 16 (p. 367).

⁵³⁰ *Ivi*, II, 6, 18 (p. 367).

⁵³¹ *Ibid.*

già presente in forma abbreviata e concentrata nella sua esperienza personale, vissuta fin dal momento in cui era stato investito da śraddhā. La Kaṭha Upaniṣad inizia con l'amore e la *pietas* che Naciketas manifesta verso il padre e si chiude con la medesima pietà quando il testo trasfonde la dimensione individuale in quella universale e formula l'invito sublime a non odiare e alla pace.

Una componente essenziale di questa continuità è il linguaggio impiegato da Naciketas. Esso non è quello asseverativo della coscienza comune, assoggettato alle regole logiche che governano l'affermare e il negare, i quali possono essere veri o falsi a seconda che ciò che essi mostrano come connesso o sconnesso sia o non sia tale anche nella realtà. Naciketas *domanda*, e il domandare è quella dinamica primigenia del pensiero che si pone anteriormente all'enunciazione del vero e del falso, perché si colloca alle spalle del linguaggio della coscienza dominata da alternative e da scissioni. Al domandare, quale atto che procede da un vuoto non inerte, ma attivo e indigente di Assoluto, può fare da riscontro e da risposta solo la pienezza di un "è" cui non si oppone un "non-è", perché in sé stesso è posizione assoluta o "realtà della realtà" che non ha alcun contrario e in cui domandante e domandato si unificano in un unico atto di vita.

Come si ricorderà, la prima domanda di Naciketas è rivolta al padre: «E me, babbo, a chi mi vuoi donare?» e in questa interrogazione l'intera persona di Naciketas si fa offerta e oblazione di sé. La seconda domanda Naciketas la rivolge a se stesso: «Qual è mai il disegno che Yama oggi intenderà mandare a termine a mezzo mio?». In questa domanda Naciketas si è già interiormente spogliato di ogni desiderio personale e di ogni rapporto al mondo molteplice del divenire, e intende porre la totalità di se stesso come docile strumento nelle mani della Morte. Poi vengono le cinque domande rivolte alla Morte, le quali mostrano, in un crescendo di tensione speculativa, come Naciketas sappia innalzarsi dal piano strettamente personale alle questioni "ultime" più radicali. E tuttavia, pur nella loro diversa densità ontologica, un'unica ispirazione fondamentale le accomuna: esse mirano tutte a esperienze di tipo unitivo e quindi a oltrepassare le scissioni e i dualismi del mondo frantumato nella molteplicità diveniente, per innalzarsi fino alla comprensione del Brahman.

La prima unificazione che Naciketas chiede di potere ricostituire è quella col padre: il superamento di questa scissione è, in fin dei conti, il modello, in ambito familiare, di quello che accadrà poi a livello cosmico. Per sormontare la frattura col padre, Naciketas si consegna alla Morte spogliandosi di ogni desiderio, di ogni ambizione, di ogni pretesa dell'io e la consapevolezza di essere così un "liberato in vita" gli dà la certezza che la Morte lo lascerà tornare libero dal padre, per chiudere il suo percorso iniziatico là dove era cominciato. Questa spoliazione interiore, che fa di Naciketas un "rinunciante", conferisce al suo domandare una forza crescente che lo porta fino al cospetto del Brahman; al tempo stesso,

la successione delle sue domande ripercorre la storia dell'essenza del sacrificio, dal ritualismo delle pratiche sacrificali esteriori alla sua interiorizzazione upaniṣadica.

La seconda unificazione chiesta da Naciketas è, infatti, quella che dovrebbe essere garantita dal fuoco sacrificale, quale via che conduce al cielo. Con questa domanda Naciketas si muove ancora del tutto all'interno della tradizione vedica e brāhmaṇica del sacrificio, anzi è talmente compenetrato dal rituale di questa tradizione da essere scelto dalla Morte per costituire un suo significativo perfezionamento. Il triplice fuoco cui la Morte dà il nome di *Naciketa*, in omaggio alle virtù dimostrate dal brahmano-fanciullo, ha infatti una sua peculiare potenza salvifica. E tuttavia questo non basta. Per poter arrivare a sperimentare cosa accade nel grande passaggio da questa esistenza a ciò che sta oltre la morte, occorre superare la prospettiva delle pratiche sacrificali tradizionali, sempre esposte all'errore e alla dispersione nello spazio e nel tempo. Occorre, invece, ritirarsi dall'esteriorità per approfondire nell'abisso della propria interiorità, ed è su questo che Naciketas incalza la Morte in vista di una risposta, per ottenere la quale, per appassionata, esplicita sua ammissione, egli ha già rinunciato a tutto.

È questo, forse, il momento più drammatico di tutta narrazione, perché la Morte cerca di sfuggire in tutti i modi, con lusinghe e minacce, alla necessità di rispondere sul destino finale dell'uomo. Ma la forza del domandare di Naciketas è incontrastabile e allora la Morte lascia intravedere che nella grotta del cuore, abitata da Ātman, essa stessa è presente: la Morte non è che una manifestazione di Ātman e il modo in cui consuma e dissolve il mondo della molteplicità è l'aspetto con cui essa opera su ciò che, lacerato da scissioni e dualismi, è già destinato a perire, mentre l'altro suo aspetto è rivestito di luce ed è partecipe dell'unità di Ātman-Brahman.

La progressione abbagliante di ciò che si squaderna come risposta all'interrogare di Naciketas, rischia di farci dimenticare che tutto questo è pur sempre opera della Morte. Il merito di Naciketas è anche quello di aver saputo portare in piena luce, mediante le sue domande, la natura ancipite della Morte. Al di là della maschera terrificante della devastazione con cui la Morte guarda al finito, essa è intimamente fusa al principio divino in noi e come tale attende di essere riconosciuta. Per questo, stupita e ammirata, la Morte riconosce nella fermezza interrogante del piccolo brahmano un tempio che si spalanca sulle domande più vertiginose. Una volta appreso il volto divino e salvifico della Morte, Naciketas può lasciare libero corso alle domande sulle supreme forme di unificazione, su ciò che sta al di là delle insanabili antinomie che lacerano il tessuto dell'esperienza quotidiana, fino a domandare come possano essere intesi Brahman e la vita unitiva col Principio.

Potrà sembrare una misera cosa trovare che al culmine di tanto cammino

la risposta venga racchiusa nella piccola particella verbale “è” (vero “chicco di riso” o “granello d’orzo”⁵³² che tutto governa) e che a questa sia affidata l’esperienza più alta di unificazione e di oltrepassamento di ogni dualità. Ma per intendere il valore e il senso di questo “è” occorre coglierlo nel suo stagliarsi come qualcosa di unico rispetto a tutto ciò che lo precede. Se al culmine del processo d’iniziazione di Naciketas non c’è il silenzio, ma c’è pur sempre un dire “è”, questo è ciò su cui si spalanca quel tempio vivente che è Naciketas. Si presenta qui un dire supremo, imparagonabile a qualunque altro dire legato ai linguaggi in cui valgono i dualismi e le distinzioni tra immagine mentale, significante e significato. Non “accanto”, ma “al di là” dei significati con cui l’“è” compare all’interno dei vari tipi ordinari di linguaggio finito (copulativo, dichiarativo, stativo, esistenziale, locativo ecc.), nel linguaggio di Ātman-Brahman l’“è” ha un nuovo significato che si potrebbe dire “immedesimante”, perché chi lo pronuncia, se ha percorso fino in fondo lo stesso cammino di Naciketas, sperimenta l’immedesimazione del Sé col Principio: detto con i verbi di Dante tante volte ricordati, egli vive l’*intuarsi* nel Principio, identico all’*immiarsi* del Principio in lui, esperienza ultima del pensare e dell’esistere.

Ma anche qui occorre tenere ferma la natura ancipite di quest’esperienza di immedesimazione racchiusa nell’“è”. Essa è dono e sottrazione ad un tempo. Nell’atto in cui nell’“è” il Principio offre l’attestazione più potente della sua presenza, esso si ritrae nell’inaccessibilità, perché nient’altro è possibile “dire” di Lui. L’“è” come incessante dono della propria pienezza e quale ininterrotto attingere il pieno dal pieno, lascia il pieno irrapresentabile nella sua inesauribile sovrabbondanza.

⁵³² BU, V, 6, 1 (p. 144).

Conclusione

Considerate alla luce del rapporto tra vita e dottrina, le personalità di Yājñavalkya e di Naciketas presentano caratteristiche opposte e complementari. In Yājñavalkya la forza trainante del pensiero anticipa la direzione che dovranno prendere le sue esperienze di vita, le quali a volte faticano a portarsi all'altezza delle enunciazioni dottrinali. In effetti, solo alla fine della sua vita, nel mirabile dialogo con la moglie Maitreyī, il rapporto si capovolge: l'esperienza vissuta dell'amore coniugale anticipa l'enunciazione esplicita dell'essenza dell'amore e dell'essere caro. In Naciketas, invece, l'esperienza vissuta prefigura fin da principio i contenuti dottrinali: nel giovanissimo brahmano sono le disposizioni soggettive, native e non ancora portate alla piena luce della consapevolezza, che anticipano le più vertiginose conquiste del pensiero. Ad un'esistenza, come quella di Yājñavalkya, che deve in certo modo rincorrere il pensiero per adeguarsi ad esso, fa riscontro un pensiero che viene anticipato dall'esistenza concretamente vissuta da Naciketas.

Di qui discendono anche le altre caratteristiche esistenziali, diversamente intrecciate allo sviluppo dottrinale dei due brahmani. In Yājñavalkya si assiste al progressivo sgretolamento della presunzione dell'io: l'imporsi della consapevolezza del divino che abita in lui trasforma profondamente l'io avido di ricchezze, di onori e di supremazia, fino a portarlo a estinguersi nel silenzio. È un silenzio non inerte, ma che custodisce in sé, attraverso la distruzione di ogni forma di dualità e di opposizione, un conoscere in cui pensiero ed essere fanno uno ed il pensiero è la cosa stessa, quella medesima esperienza unitiva dell'“è” in cui culmina anche il cammino iniziatico di Naciketas.

Ma in Naciketas solo impropriamente si può parlare di “cammino”. In realtà, quell'“è” che dà espressione alla conoscenza-esperienza unitiva in Brahman, è presente in Naciketas fin dal momento in cui viene invaso da śraddhā, dalla sola forza interiore che può rendere fruttuoso ogni sacrificio e quindi, in primo luogo, il sacrificio della propria persona offerta alla Morte. Questa presenza si rende evidente nel contraccollo che la pienezza dell'“è” produce nell'esperienza vissuta di Naciketas. Ci troviamo di fronte a due totalità di segno opposto, an-

che se destinate a fondersi assieme: l'una è la totalità sovrabbondante dell'"è", l'altra è il domandare totale di Naciketas, impregiudicato e radicale. L'"è" agisce sotterraneamente in Naciketas, pro-vocandolo all'intensificazione progressiva di un interrogare che toglie via via tutti gli ostacoli affinché la risposta stessa possa venire allo scoperto e rifulgere nella semplice e inesauribile verità dell'"è".

Ma sia in Yājñavalkya sia in Naciketas la stella polare rappresentata dall'"è" ha saputo suscitare un insieme straordinario di esperienze e di dinamiche del pensiero che in parte si corrispondono in parte costituiscono un contributo originale di ciascuno dei due brahmani. Le loro esperienze sono, infatti, convergenti all'identica meta, né poteva essere altrimenti; ma entrambe delineano una sorta di originale "itinerarium mentis in Deum" che si staglia su uno sfondo di acquisizioni speculative indispensabili per intendere il loro significato più radicale.

Come si è visto, questo sfondo si può simbolicamente condensare in un atto di pensiero che nello hinduismo esprime la concezione di ciò che è "in principio" in modo assolutamente originale rispetto ad altre culture. Si tratta del celeberrimo primo verso di Rgveda X, 129: «Allora non c'era ciò che non è, né ciò che è». Con un colpo d'ala inimmaginabile, ad esempio, nel pensiero greco, ci si porta alle spalle dei generi sommi che parrebbero delimitare i confini della pensabilità. Questo supremo disincagliarsi del pensiero da ogni limite, da ogni opposizione e dualità è un gesto che, compiuto una volta, è compiuto per sempre e permea di sé come linfa, ora segreta ora in piena luce, le più significative acquisizioni successive. Quando si sarebbe tentati di farle rientrare nell'alveo di categorizzazioni familiari ai modi del pensare occidentale, occorre sempre rammentarsi che esse si radicano in quest'unica e irriducibile esperienza che spinge il pensiero ad andare sempre "oltre" ogni dualità e scissione, quale unico modo che esso ha di corrispondere alla sovrabbondante e inesauribile pienezza del Principio. È ciò che accade in Naciketas il cui essere è una totalità d'indigenza che si trascende incessantemente in vista di un'infinita totalità di appagamento. Emblematica di questo inesausto trascendere che non sosta mai su posizioni raggiunte è l'invocazione contenuta nei *Purāṇa* al Poeta-veggente (*kavi*), identificabile con Agni, il dio del fuoco: «poeta-veggente che trascendi i supremi e sei al di là [di questa trascendenza stessa]!»⁵³³

Si comprende allora il sovvertimento cui sono sottoposti i modi e le forme del pensare dualistico. L'oltrepassamento della dicotomia suprema tra non essere ed essere libera il pensiero per una concezione del Principio e del suo rapporto al mondo altrimenti inconcepibile. La centralità del sacrificio nella concezione indoaria ci porta a privilegiare, tra le multiformi concezioni dell'Origine

⁵³³ Īśvaragītā (contiene i primi undici capitoli della seconda parte di *Kūrmapurāṇa*), V, 23 (*Hinduismo antico*, cit., p. 1287).

presenti in essa, quella che esprime il Principio come Ciò che è interamente e senza residui *autosacrificio*. Se potessimo usare determinazioni linguistiche di un pensiero che in realtà ci siamo già lasciati alle spalle, dovremmo dire che Ciò che è “in principio” è un Essere che in sé stesso è unicamente offerta di sé, dono, oblazione, rinuncia ad essere. Per questo suo costitutivo essere “in trascendenza” nei confronti di se stesso, esso non avanza alcuna pretesa ad essere, ma si espone integralmente, senza residui alla suprema contingenza di poter non-essere.

Non si insisterà mai abbastanza su questo punto iniziale, incomparabile con gli “inizi” che ci sono familiari nel pensiero occidentale: come sacrificarsi in atto, il Principio è il più antico “rinunciante”; la rinuncia ad essere è l'essenza stessa dell'Assoluto. Torna qui alla mente una delle più celebri riflessioni sulla natura di ciò che è “in Principio” presente nella nostra tradizione: l'insoddisfazione che porta Faust a oltrepassare ogni definizione e lo fa arrestare solo davanti all'“azione” («Im Anfang war die *Tat*»), potrebbe in realtà non essere ancora spenta e riassalirci davanti alla semplice, immediata positività con cui l'“azione” viene enunciata. Sospinti ancora oltre, potremmo allora pensare ad un'azione che, sacrificandosi, è sempre in trascendenza rispetto a se stessa. Qui veramente potremmo allora dire: «und schreibe getrost: Im Anfag war das *Opfer*», «libero da timori scrivo: In principio era il sacrificio». Lo potrei scrivere “libero da timori”, perché la rinuncia è un atto libero, anzi è il liberissimo per eccellenza. Non condizionato da nulla di esterno, il Principio è libero anche nei confronti della propria libertà e si fa offerta integrale di sé. La rinuncia ad essere, lo svuotamento da ogni pretesa di sussistere per sé, il non trattenere nulla per sé liberano l'effondersi di un inesauribile dono di sé. L'autosacrificio è l'atto del principiare del Principio: il sovrabbondare di una pienezza che, offrendosi in oblazione, non si disperde, ma si trasfonde in sempre nuova pienezza.

Se in questo è da scorgere l'origine dell'universo, insondabile come può esserlo un atto di autentica libertà (l'atto libero è senza un “perché” e a maggior ragione lo è l'atto della libertà originaria e originante del Principio), ne segue una forma affatto peculiare del rapporto del Principio al mondo, radicata anch'essa nell'oltrepassamento dell'orizzonte circoscritto dai generi sommi, non-essere ed essere. Se si cerca di determinare il Principio mediante il linguaggio categoriale del mondo, allora il pensiero non trova altra espressione adeguata che l'enunciazione di una contraddizione: «più piccolo del piccolo, più grande del grande...Seduto, Esso va lontano, giacendo, va in ogni dove»⁵³⁴.

Altrettanto accade determinando più dappresso il modo d'essere del Principio rispetto al mondo: esso è d'immanenza e di trascendenza ad un tempo o, meglio, né d'immanenza né di trascendenza, se queste determinazioni vengono

⁵³⁴ KU, I, 2, 18-21 (p. 358).

prese unilateralmente per sé. Il Principio, infatti, è *nel* mondo senza essere *del* mondo. Pervade il mondo fin nell'infimo dettaglio, anche se il mondo non lo riconosce, come l'occhio non vede l'oggetto che gli si posa sopra. Ma in tanto può essere immanente al mondo per determinarlo nella totalità del suo essere, in quanto se ne disimpegna rimanendo infinitamente *altro* rispetto ad esso: è integralmente immanente *proprio perché* è radicalmente trascendente. Il Principio che sta *dentro* ogni creatura le «rimane all'esterno»⁵³⁵, «è al di fuori»⁵³⁶. Anche se la mia vita può trascorrere interamente nell'ignoranza della pervasiva presenza del Principio, il Principio continua a rimanere intimo a me ben di più di quanto lo sia io a me stesso.

E tuttavia anche le categorie di esterno e d'interno, ora impiegate, vanno oltrepassate in vista di un tipo di relazioni che esse sono incapaci di significare. L'esempio più accessibile di tali relazioni è quello del rapporto amoroso, nel quale l'amante e l'amato sono reciprocamente vincolati in maniera tale da trasformare alla radice la natura del desiderio. Il desiderio è, per sé, il protendersi verso qualcosa d'*altro*; ma nell'amore l'*immiarsi* dell'altro fa sì che non posso più dire di desiderarlo come "altro" più di quanto non desideri in lui me stesso. Così Yājñavalkya può far balenare alla moglie Maitreyī la consapevolezza di un'attuazione del loro amore che va ben al di là delle forme di relazione sperimentate durante l'esistenza, sotto il dominio della coscienza dualistica: mentre in queste forme l'*altro* permane sempre come un oggetto di fronte a un soggetto, una volta oltrepassata la coscienza finita si apre lo spazio per un'esperienza unitiva in cui Yājñavalkya è Maitreyī e Maitreyī è Yājñavalkya, senza residui.

Di qui si può misurare la profondità della nuova antropologia che viene a sostituirsi alla dimensione antropologica dualistica che ci è abituale. Quello che è essenziale in tale superamento è che esso comporta il trascendimento non solo degli aspetti palesemente negativi dell'esperienza mondana, ma anche di quelli che saremmo indotti a salvare come positivi, sia sul piano conoscitivo sia sul piano etico. Il "rinunciante" si stacca non solo dall'ignoranza, ma anche dalla scienza, non solo dal dire, ma anche dal tacere, non soltanto dal dolore, dalla colpa, dall'omettere di fare, ma anche dalla gioia, dal merito, dal fare. Tutte queste coppie di contrari, tra cui oscilla l'esperienza dualistica dell'esistenza mondana, hanno la loro radice unitaria nel desiderio.

Il desiderio è costitutivamente rivolto all'alterità, è sempre desiderio-di qualcosa d'altro, bramato e non posseduto. Sotto il dominio del desiderio, *manas*, la mente, da un lato può rinchiudersi nell'individualismo del proprio cieco tornaconto, lasciandosi invadere dall'*ignoranza*; dall'altro, non si salva dal cadere nella tenebra più cieca anche quando elabora la scienza, se questa continua ad

⁵³⁵ KU, II, 5, 9 (p. 364).

⁵³⁶ KU, II, 5, 11 (p. 365).

avere la sua matrice nel desiderio. Come si è visto nella disputa di Yājñavalkya con i brahmani, se la scienza si spinge fino a voler “mettere le mani” sull’Indefettibile Supremo, allora essa incarna la ὕβρις che fa saltare le teste. Solo l’estinzione del desiderio e il distacco dall’azione, operati dal rinunciante, libera la mente per un’esperienza di conoscenza unitiva in cui il pensiero non oggettiva più la cosa come alcunché di *altro* di fronte a sé, ma è la cosa, è l’intero universo, è il Principio stesso: *etad vai tad*, questo è Lui, e *Tat tvam asi*, tu sei Lui.

Qui si è al di là sia della conoscenza distintiva e divisiva della mente finita sia della non conoscenza che si dà nel sonno profondo senza sogni, in cui viene meno ogni distinzione tra soggetto e oggetto. Ciò non significa che allora non si possa più parlare di conoscenza, anzi si apre lo spazio per un conoscere che è sommo in tal grado da essere ciò che sostanzia intimamente e in modo eminente il Principio Supremo. Quello che ovunque in questi testi sacri viene incessantemente ripetuto è infatti che Brahman è conoscenza intrecciata a vita beata, che Ātman, l’autoluminoso, la luce delle luci, il principio della vita, è conoscenza. Si tratta, evidentemente, di una conoscenza che non ha più nulla da spartire con i modi oggettivanti, legati alla molteplicità della coscienza dualistica. A partire dalla Māṇḍūkya Upaniṣad, tale conoscenza viene nominata come il «quarto» stato, il *turiya* o *caturtha*, che è al di là dei tre stati veglia-sonno con sogni-sonno profondo senza sogni e che appartiene propriamente al culmine dell’esperienza conoscitiva. Il *turiya* è conoscenza in cui si risolve tutto il mondo visibile, conoscenza assolutamente non duale, quale spetta a ciò che «ha come caratteristica essenziale di dipendere soltanto da se stesso»⁵³⁷; una conoscenza che nel Supremo è intimamente fusa a serenità e a benevolenza⁵³⁸.

Questo è uno dei momenti apicali in cui si risolve la vicenda umana di Yājñavalkya e di Naciketas: alla serenità e benevolenza del Supremo fanno eco la docilità e la mansuetudine dei due brahmani nel corrispondervi. Per intendere con la maggiore approssimazione possibile le dinamiche operanti in queste regioni estreme del pensiero, credo che occorra innanzitutto chiarire quale sia e come sia strutturato l’ambito di conoscenza rivolta al molteplice che viene abbandonato.

Così come ci sono due accezioni di conoscenza, spesso indicate col medesimo termine (ad es., *viñāna*), ma radicalmente difformi nel loro modo di attuazione, così ci sono anche due accezioni di verità (*satya*) altrettanto irriducibilmente distinte, a seconda che esse designino stati dell’esperienza finita e molteplice o siano invece riferite al Principio. Conoscenza e verità, così come si presentano nell’ambito della molteplicità finita, sono segnate entrambe da fratture e opposizioni, rese possibili sia dalle procedure discorsive impiegate dal

⁵³⁷ Māṇḍūkya Up., 3-7 (pp. 417-418).

⁵³⁸ *Ibid.*

pensiero sia dal modo d'essere degli oggetti che quelle procedure intenzionano.

Quando gli dei o il Brahman fanno il loro ingresso nel creato, allora esplodono tutte le coppie dei contrari, l'espresso e l'inespresso, la conoscenza e la non conoscenza, la fortuna e la povertà, la verità e la menzogna ecc.⁵³⁹ Di particolare interesse è che si dica che allora compaiono il «sì» e il «no»⁵⁴⁰, nel senso che solo all'interno di una realtà molteplice e diveniente possono sorgere sia l'affermazione sia la negazione e, conseguentemente, le strutture linguistiche in grado di esprimerle. Infatti, i modi di significare (affermare e negare) sono opposti, perché differente, cangiante e fonte di opposizioni è in sé il molteplice che essi intenzionano. In altri termini, ove la realtà fosse in sé indivisibile da altro e incomponibile con altro da sé, i modi del «sì» e del «no», dell'affermare e del negare, non avrebbero alcuna presa su di essa e non sarebbero in grado di significare nulla.

Ed è sempre e solo all'interno di strutture linguistiche che affermano o negano che può prodursi quella forma di verità, propria del mondo molteplice e finito, che ha il suo limite contrario nella menzogna: «Se non esistesse la parola, né il giusto né l'ingiusto avrebbero il mezzo di rivelare [se stessi], non la verità e la menzogna, non il bene e il male»⁵⁴¹. Infatti il «sì» e il «no», l'affermare e il negare sono passibili di due operazioni opposte: o mostrano le cose come sono o le nascondono, operando una contraffazione del loro modo d'essere nell'errore e nella menzogna. Ma, di nuovo, in tanto possono mostrarle nel loro essere o, al contrario, contraffarle, in quanto sono le cose stesse, nella loro molteplicità, che possono connettersi o sconnettersi, aggregarsi o disgregarsi.

È significativo che la dimensione conoscitiva del vero e del falso venga spesso associata a quella etica del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male. Ci si potrebbe chiedere perché la conoscenza del giusto e del bene non possa essere sufficiente ad evitare l'ingiustizia e il male. E qui si fa palese un ulteriore limite della conoscenza finita. Dal punto di vista dell'efficacia pratica, questa forma di conoscenza ha una sua peculiare debolezza: pur scorrendo il bene e il giusto, essa patisce di un'impotenza pratica che la rende inerme nei confronti dell'agire. Non per nulla si afferma che la verità ha bisogno della forza ed è fondata su di essa: «per questo si dice che la forza è superiore alla verità»⁵⁴². Presa per sé e separata dall'impulso pratico da cui si genera l'azione, la conoscenza finita è una *cognitio iners*, quale è stata fissata sia in celebri versi («meliora video proboque, deteriora sequor») sia a livello di detti popolari («tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare», «l'inferno è lastricato di buone intenzioni» ecc.). Scissa tra veri-

⁵³⁹ Cfr. Atharvaveda, 11.8.18-27 (*Hinduismo antico*, cit., pp. 101-102); Taittiriya Up., Parte seconda, 6 (pp. 294-295).

⁵⁴⁰ Cfr. Atharvaveda, 11.8.22 (*Hinduismo antico*, cit., p.101).

⁵⁴¹ ChU, VII, 2, 1 (p. 254).

⁵⁴² BU, V, 14, 4 (p. 148).

tà e menzogna, inefficacia pratica e dipendenza da un principio di esecuzione di tutt'altra natura, la conoscenza finita, lasciata a se stessa, è destinata ai «mondi avvolti da cieca tenebra, dove giungono, dopo la morte, gli ignoranti, gli sciocchi»⁵⁴³. È là che giungono sia coloro che soccombono all'ignoranza sia coloro che coltivano unicamente una scienza limitata e finita, asservita al desiderio.

Incomparabilmente altra è la Verità che nella sua adamantina purezza è infrangibile e incomponibile con *altro*, tanto quanto la conoscenza che è sostanziale al Vero Supremo è inconfontabile con altre forme di conoscenza. Il tentativo di avvicinare il Supremo nei modi e con i mezzi della conoscenza finita ha come conseguenza il suo ritrarsi nell'indisponibilità a qualsiasi rapporto: «Esso è invisibile, inavvicinabile, indefinibile, impensabile, indescrivibile, ha come caratteristica essenziale di dipendere soltanto da se stesso»⁵⁴⁴.

A fronte di tale assoluto ritrarsi non rimane, allora, altro stato che quello del *muni* silenzioso? Non sembra, perché il medesimo testo continua con un invito esplicito alla conoscenza: «Esso è l'Ātman: esso deve essere conosciuto»⁵⁴⁵. Ma non meno evidente è che ciò che dipende solo da se stesso né conosce né potrà mai essere conosciuto con modi e mezzi adeguati soltanto a realtà dipendenti da altro e, proprio per questo, divisibili, componibili e passibili di contraffazione. Quella che viene definita come suprema, santa, intera Verità, capace d'interrompere il ciclo delle nascite e delle morti (il terribile mondo del *saṃsāra*), si può manifestare in un atto di conoscenza capace d'incarnarsi in quell'"è" in cui culmina l'esperienza umana e transumana di Yājñavalkya e di Naciketas. Una conoscenza dell'"è" che è sostanziata di tutti gli atti di amore che l'umanità è capace di compiere, tra i quali quello finale di Yājñavalkya per Maitreyī e quello iniziale di Naciketas per il padre rifulgono di luce esemplare. Grazie all'amore, l'oltrepassamento di ogni parvenza di orizzonte dualistico nell'"è" mostra di appartenere non solo a Ciò che dipende unicamente da se stesso, ma anche a chi, risalendo lungo le sue tracce, si riconosce fiume trasfigurato in oceano, nella luce della sua eternità.

⁵⁴³ BU, IV, 4, 10-11 (p. 134).

⁵⁴⁴ Māṇḍūkya Up., 7 (p. 418).

⁵⁴⁵ *Ibid.*

Appendice

Ciò che disse il tuono: Prajāpati e T. S. Eliot

1. Ciò che ha da dire Prajāpati al nostro mondo

È celebre la ripresa del secondo brāhmaṇa del quinto adhyāya della Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad nella chiusa di *Ciò che disse il tuono*, quinto e ultimo episodio de *La terra desolata* di T. S. Eliot⁵⁴⁶. Qui siamo agli antipodi della pienezza luminosa delle origini indoarie: il cammino dell'uomo sembra avere tutto percorso, tutto visto e consumato e il poeta s'identifica con l'antico indovino Tiresia, vecchio e dalle mammelle avvizzite, il quale, benché cieco, può osservare la scena e predire il resto (vv. 228-229). Ciò che egli vede e prevede non è solo la scena di cui è immediato spettatore (la seduzione di una dattilografa da parte di un impiegato, narrata nel terzo episodio, *Il sermone del fuoco*), ma più ampiamente è l'aridità interiore che attraversa tutto il poema, simboleggiata, nell'ultimo episodio, dalla mancanza d'acqua e di pioggia, dalle cisterne vuote, dai pozzi secchi (vv. 384-385), dalle pianure infinite di terra screpolata (v. 369), dal Gange, l'immenso fiume purificatore della tradizione hindūista, «quasi secco» (v. 395)⁵⁴⁷. Il corrispettivo dell'aridità è la sterilità, interiore ed esteriore, simboleggiata dal re pescatore incapace di generare (vv. 423-424). Quelli che sono stati i grandi centri generatori di sconfinite creazioni dello spirito, Gerusalemme Atene Alessandria Vienna Londra, sono diventati «irreali»; ciò che il poeta-Tiresia vede e prevede reali sono solo le «torri che crollano»⁵⁴⁸. Anche il tuono, questo annunciatore

⁵⁴⁶ Cfr. T. S. ELIOT, *Poesie*, con testo a fronte, a cura di R. SANESI e una prefazione di D. GASCOYNE, 1989, Milano: Tascabili Bompiani, pp. 253-283 (il quinto episodio è a pp. 274-283). Trad. it. da T. S. ELIOT, *Collected Poems*, 1963, London: Faber & Faber.

⁵⁴⁷ Il poeta-Tiresia "prevede" ciò che dirà un rapporto delle Nazioni Unite del 2007: i ghiacciai che alimentano il Gange potrebbero scomparire entro il 2030.

⁵⁴⁸ Ancora il poeta-Tiresia sembra prevedere il crollo di torri di cui abbiamo fatto fin troppo tragica, recente esperienza. Cfr. anche: «e capovolte nell'aria c'erano torri – squillanti di campane che rammentano, e segnavano le ore – e voci che cantano dalle cisterne vuote e dai pozzi ormai secchi» (vv. 382-384).

della pioggia che fa germinare la vita, è «secco sterile tuono senza pioggia» (v. 342); se mai pioggia potrà, forse, cadere, sarà su una cima himalayana (lo Hima-vant, v. 397) inaccessibile e lontana.

In questo deserto, il tuono della voce di Prajāpati torna a farsi sentire, ma come potrà essere accolto il suo *da da da*? Egli parlerà non ignaro della rivoluzione apportata dal Cristianesimo, perché cambierà l'ordine di coloro a cui rivolge il suo insegnamento: prima gli uomini, poi i demoni, infine gli dei.

Gli uomini di oggi, gli uomini «vuoti», dalle «voci secche», «che appoggiano l'un l'altro la testa piena di paglia»⁵⁴⁹, si sentono dire «*datta*», «date, donate», e come rispondono? Con una domanda in cui già si annuncia la desolazione della risposta. Essi si chiedono: «Che cosa abbiamo dato noi?». Abbiamo dato il fiume di sangue della carneficina appena conclusa della prima guerra mondiale e della rivoluzione russa ed è questo fiume di sangue che scuote il cuore del poeta («Che cosa abbiamo dato noi? Amico mio, sangue che scuote il mio cuore», vv. 401-402). E questo perché è bastato un attimo per arrendersi e svuotare l'esistenza da tutto ciò che è umano con una temerarietà (*daring*) terribile. È un attimo che ci è impossibile ritrattare, perché la virtù che ci guida è la virtù calcolante della prudenza, legata all'amor proprio e al tornaconto individuale. Anche se dovessimo impiegare un lungo volgere di anni, la prudenza resterà impotente di fronte a ciò che abbiamo «dato»: l'audacia terrificante che ci ha spinto alla resa e avviati alla nientificazione («l'ardimento terribile di un attimo di resa – che un'era di prudenza non potrà mai ritrattare»). Questa è la verità della nostra esistenza «che non si troverà nei nostri necrologi» né nelle scritte *in memoriam* né nelle disposizioni testamentarie, «sotto i suggelli spezzati dal notaio scarno – nelle nostre stanze vuote» (vv. 403-409).

Ma il tuono della voce di Prajāpati si fa udire ancora ed esorta: «*Dyadhvam*», «abbiate compassione, siate misericordiosi». Ora, ancora più di prima, la sua esortazione sembra non raggiungere più nessuno, perché non esiste più, *per me*, *l'altro*, ma ciascuno è rinchiuso nella propria prigione individuale, ossessionato dal pensiero della chiave che potrebbe aprire il carcere, nonostante sia consapevole che essa ha girato una volta sola e quindi solo per chiudere («ho udito la chiave – girare nella porta una volta e girare una volta soltanto»).

Nelle note al testo, Eliot rimanda all'episodio dantesco del conte Ugolino e a una pagina di *Appearance and Reality* di Bradley. Potrebbe sembrare un accostamento tra eterogenei, ma non è così, perché entrambi i riferimenti descrivono situazioni che annullano la possibilità di *dyadhvam*. Dal momento in cui Ugolino sente «chiavar l'uscio di sotto – a l'orribile torre» (*Inferno*, XXXIII, vv. 46-47), egli si avvia progressivamente a fare esperienza della vanità della compassione: la condivisione della sofferenza con i figli non solo non allevia il dolore, ma lo

⁵⁴⁹ T. S. ELIOT, *Gli uomini vuoti*, in *Poesie cit.*, p. 291 (*The Hollow Men*, I, 1925).

incrudisce sempre più fino alla morte. Se la potenza estranea che ci tiene in cattività non ha misericordia nemmeno verso chi è innocente, anche la compassione amorevole esercitata fra prigionieri nulla può contro la morte che finisce per divorarla («poscia, più che 'l dolor, poté 'l digiuno», *ivi*, v. 75).

La situazione dell'uomo, descritta da Bradley nella pagina indicata da Eliot⁵⁵⁰, non è meno esiziale per la compassione di quella raffigurata da Dante, anche se il linguaggio impiegato è quello apparentemente asettico della scienza e non conosce le incandescenze della poesia. Non soltanto i pensieri e i sentimenti sono esclusivamente *miei*, afferma Bradley, ma anche quelle che sembrerebbero essere le porte aperte sul mondo e sugli altri, le mie sensazioni esterne, non sono meno esclusive ed escludenti. Tutto ciò che chiamiamo esperienza cade all'interno del cerchio della soggettività, invalicabile e indisponibile a trasporci nell'altro in quanto *altro*. Le parole impiegate da Bradley sono assai significative nel loro recidere alla radice la possibilità di un atto di *dyadhvam*. Riferite al soggetto per definire il suo rapporto all'alterità, esse sono: «esclusivo», «chiuso all'esterno», «opaco per gli altri», «particolare», «assolutamente privato». L'uomo di Bradley è completamente murato nella torre, come Ugolino: anche per lui la chiave ha girato una sola volta e non c'è più posto per un atto misericordioso. In entrambi, l'uno per natura, l'altro per costrizione, sembra rivivere lo spirito degli antichi *asura*, i demoni che Prajāpati esorta alla compassione.

C'è solo un trasalimento, quasi un presagio che un diverso modo d'essere e di sentire, ispirato alla compassione e alla pietà, potrebbe ancora essere possibile. Il poeta lo affida all'immagine di Coriolano⁵⁵¹, il cui orgoglio, l'intolleranza faziosa, la riluttanza a condividere con altri il proprio destino, alla fine, nell'incontro con la madre, si apre a qualcosa d'altro che non sia la voce della sua natura «aspra, indomabile e libera»⁵⁵². È questo il punto, nella tragedia di Shakespeare, in cui irrompe una dimensione fino ad allora assente e che lo porterà alla rovina, la dimensione della pietà, della compassione, della misericordia (*pity, compassion, mercy*)⁵⁵³. Sono questi, forse, i suoni di una vita interiore che egli, quando tutto sta per essere avvolto dalla notte, ode provenire dall'etere e che per un attimo hanno il potere di vivificarlo («solo al momento in cui la notte cade, rumori eterei – ravvivano un attimo un Coriolano affranto» (vv. 415-416).

Questo trasalimento è il preludio al mutamento d'orizzonte dentro al quale rimbomba per la terza volta il *Da*, il tuono di Prajāpati. Finora, il tuono ha risuonato nello spazio di due attimi (*moment*): l'attimo di resa in cui è stato svenduto tutto ciò che è umano e l'attimo in cui balena alla natura demonica di Coriolano

⁵⁵⁰ Cfr. F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (1893), 1916, London: Allen, p. 346.

⁵⁵¹ Per Eliot, la migliore tragedia di Shakespeare è il *Coriolano*.

⁵⁵² W. SHAKESPEARE, *Coriolano*, atto V, scena VI.

⁵⁵³ *Ivi*, atto V, scena III.

il presagio di una vita diversa. Ora Prajāpati si rivolge a chi ha natura divina e raccomanda *damyata*, il dominio di sé. Sembrerebbe che ci si concentri ancora una volta nell'esclusività del Sé e della sua volontà di autoaffermazione. Ma ciò cui esorta Prajāpati è l'esatto contrario della chiusura solipsistica: l'autodominio è la condizione per tenere sgombro il campo dalla miseria e dai deliri della soggettività sfrenata; solo chi sa tenere salda la barra del Sé può navigare con più sicura barca incontro agli altri e correre l'avventura di poter essere corrisposto in questo suo andare.

In confronto al suono duro e tormentato dei versi precedenti, ora improvvisamente le parole sono avvolte e compenstrate da una nuova musicalità, come accade in Dante, quando dalle urla, le strida, i lamenti dell'inferno si passa alla luminosa onda sonora che incanta luoghi e persone all'ingresso nel Purgatorio. Ora *damyata*, il dominio di sé, apre la via a un rapporto confidente con gli elementi naturali, il mare e il vento, i quali appaiono ben diversi dal mare «desolato e vuoto»⁵⁵⁴ dell'inizio del poema. È una confidenza che potrebbe aprire finalmente le porte della prigione dell'io murato in se stesso e che potrebbe raggiungere anche il cuore dell'altro. L'avverbio ripetuto due volte, *gaily*, lietamente, concerne sia la barca guidata da mano esperta sia il cuore di chi potrebbe accogliere l'invito a navigare assieme, un cuore che allora potrebbe accordare il proprio battito al ritmo dei gesti di chi comanda la vela e i remi («la barca rispondeva – lietamente alla mano esperta con la vela e con il remo – il mare era calmo, anche il tuo cuore avrebbe corrisposto – lietamente, invitato, battendo obbediente – alle mani che controllano», vv. 418-422). Ma l'invito non è stato accolto e il rapporto di fiducioso abbandono a chi governa la rotta rimane inattuato.

Nonostante ciò, i versi che esprimono sia il dominio degli elementi sia la possibilità non realizzata di affidarsi sono così musicali da suscitare l'eco di famosi brani musicali che possono qui avere ispirato Eliot. Si pensi alla musica eterea e quasi immateriale che compenetra le parole del "terzettino" n° 10 del primo atto di *Così fan tutte* ("Soave sia il vento – tranquilla sia l'onda – ed ogni elemento – benigno risponda – ai nostri desir"). Oppure al modo in cui Beethoven ha messo in musica due Lieder di Goethe, *Meerstille* e *Glückliche Fahrt*, contrapponendo la calma piatta e inquietante del mare che rende incerto l'andare al lieto sorgere del vento che rianima felicemente i viaggiatori (vi è qualcosa in comune tra «the sea was calm» (v. 420) e «ohne Regung ruht das Meer» in Goethe).

Il tuono di Prajāpati si trasfigura qui in musica. Ma che cosa può accogliere e comprendere di questi suoni il poeta, una volta che egli s'identifica con lo sterile re pescatore, seduto a pescare sulla riva del Gange quasi secco, con alle spalle

⁵⁵⁴ «Oed' und leer das Meer», cita Eliot dal *Tristano e Isotta* di Wagner (III, v. 24) nel primo episodio (v. 42).

unicamente la sconfinata aridità del piano? Riecheggiando Isaia che raccomanda al re Ezechia di mettere ordine nella sua casa prima di morire⁵⁵⁵, il poeta si chiede: «riuscirò alla fine a mettere ordine nelle mie terre?». Eliot, infatti, è ben consapevole della propria sterilità, dal momento che degli undici versi conclusivi del poema dieci sono citazioni dirette o indirette tratte da altri, mentre un solo verso appartiene veramente al poeta («con questi frammenti ho puntellato le mie rovine», v. 430). I primi otto “puntelli” sembrano non conservare alcuna traccia della triplice esortazione di Prajāpati, risuonata poco prima nel tuono. In realtà, quello che il poeta vede ora prendere forma da quei frammenti è un progressivo e rovinoso inabissarsi del mondo nelle tenebre della crudeltà e della follia vendicatrice, da cui può, forse, salvarci solo l'imperioso e decisivo ritorno della voce del tuono e di ciò che essa può elargire a conclusione di tutto.

Il poeta-pescatore ripercorre in certo modo a ritroso i tre gradi di esistenza a cui si era rivolto Prajāpati. La musica che aveva compenetrato il mondo “divino”, generato dal dominio di sé, diventa ora una *nursery rhyme*, una filastrocca per bambini («London Bridge is falling down falling down falling down»). Ma il richiamo al mondo infantile può anche significare una possibile redenzione, se è vero che «chiunque diventerà piccolo come questi bambini, sarà il più grande nel regno dei cieli» (Mt. 18, 2-5). A questo primo puntello, paradisiaco e caricaturale insieme, il poeta fa seguire il puntello tratto dal Purgatorio dantesco. Egli lo impersona nel poeta provenzale, il «miglior fabbro» Arnaut Daniel⁵⁵⁶, il quale, diversamente da Ugolino che parla e insieme piange, piange e insieme canta nel fuoco, perché è ravvivato dalla speranza di pace che era balenata appena per un attimo a Coriolano affranto⁵⁵⁷.

Ma è proprio lo spegnersi della speranza che segna il trapasso alle regioni inferi, dominate da atrocità e follia. Inizialmente il passaggio è affidato a un testo raffinato e straordinariamente musicale, qual è il *Pervigilium Veneris*⁵⁵⁸, dove alla celebrazione dei riti della primavera e della fecondità, elargite da Venere, segue la chiusa sorprendentemente amara, quando il poeta interviene in prima persona con degli interrogativi che non lasciano molto spazio alla speranza. Mentre Venere comanda agli uccelli di cantare e la rondine canta, «noi stiamo in silenzio. Quando viene la mia primavera? (Quando venit ver meum?)» e subito dopo l'ignoto poeta imperiale offre il “puntello” a Eliot: «Quando fiam uti chelidon» (v. 428).

⁵⁵⁵ Isaia, 38, 1.

⁵⁵⁶ Arnaut-Pound, verrebbe da dire, in quanto Pound è il dedicatario con questo titolo del poema eliotiano.

⁵⁵⁷ Forse il poeta-Tiresia antivede nella sorte di Arnaut che canta piangendo nel fuoco, la sorte del «miglior fabbro» Pound che piange e canta i suoi *Canti pisani* rinchiuso dagli Alleati in una gabbia di ferro, bruciato dal sole di giorno e accecato dai riflettori di notte?

⁵⁵⁸ Poemetto dell'età imperiale d'incerta attribuzione e d'incerta datazione (II-IV sec.).

In realtà, il testo latino dice: «Quando faciam» e cioè «Quando farò come la rondine per smettere di tacere? – Ho smarrito la mia musa tacendo, né Febo volge più a me il suo sguardo». Ma per Eliot, ora, non è in gioco solo il tacere; egli si chiede quando *diventerà* (fiam) come la rondine, con un processo d'identificazione ben più radicale. Allora il puntello offerto dal poeta latino segna anche il momento in cui si comincia a gettare lo sguardo sull'orrore. *Chelidon*, la rondine e il suo canto che sembra rigare spensierato il cielo, è in realtà al centro di una tragedia. Come Eliot ci sollecita a ricordare, rimandando in nota al modo in cui Filomela compare nelle due precedenti sezioni del poema, la rondine è l'uccello in cui è stata trasformata Procne dopo che Tereo, suo sposo, ha stuprato sua sorella Filomela e Procne, per vendicarla, uccide il figlio Iti avuto da Tereo e glielo dà di nascosto in pasto. «O rondine rondine» invoca il poeta, impotente davanti al dilagare dell'orrore (v. 428). L'invocazione, a differenza del modo in cui essa è presente in Tennyson⁵⁵⁹ ed è costantemente ripetuta in *Itylus* di Swinburne, sembra riportare all'interno della sola rondine-Procne l'asprezza del contrasto tra la fecondità, la gaiezza, le promesse della primavera e la crudeltà che si nasconde in essa («Aprile è il mese più crudele...», v. 1), senza che sia Filomela a ricordarglielo, come accade, ad esempio, in Swinburne. L'invocazione del poeta alla rondine esprime allora tutto il terrore davanti a ciò che il suo canto evoca: stupro, vendetta, infanticidio, cannibalismo.

Tutto ciò dilaga col “puntello” seguente che Eliot prende da un celebre sonetto di G. De Nerval, dove già nel titolo, *El Desdichado* (Il diseredato), si trova confermata l'infecundità del poeta-re pescatore: quando domina la sterilità, diventa impossibile lasciare qualsiasi eredità. Il verso prescelto a puntello è il secondo («Le Prince d'Aquitaine à la tour abolie», v. 429). Qui la figura del “principe nero”, Edoardo di Woodstock, evoca le devastazioni, i saccheggi, i massacri, gli stupri commessi con le sue *chevauchées* in terra francese: il crollo rovinoso di ogni possibilità d'innalzarsi resta consegnato all'immagine della *tour abolie*.

Come portare ordine in queste terre devastate? L'ordine (il “metodo”) può essere solo quello della follia vendicatrice del precursore di Amleto, lo Hieronimo di *The Spanish Tragedy: or, Hieronimo is mad againe* di Thomas Kyd (1580 ca). Questo è l'ultimo personaggio con cui il poeta s'identifica ed è forse il più complesso, perché, oltre al suo significato intrinseco, può essere visto anche come quello che compendia in sé il senso di tutto quanto precede. Hieronimo, maresciallo di Spagna, si finge pazzo per poter vendicare la morte del figlio Horatio. Questi, innamorato e riamato da Bellimperia, viene ucciso da Lorenzo, fratello di Bellimperia, e da Balthazar, innamorato respinto da essa. L'occasione per la vendetta è offerta dalla richiesta che Lorenzo e Balthazar rivolgono a

⁵⁵⁹ A. TENNYSON, *The Princess; A Medley*, in *Poems and Plays*, 1975, London-New York-Toronto: Oxford University Press, p. 174.

Hieronimo di mettere in scena una rappresentazione teatrale in onore del viceré portoghese, vincitore degli spagnoli.

Il frammento prescelto da Eliot come puntello («bene allora vi accomodo io», IV, 1, 69), seguito dal sottotitolo della tragedia «*Hieronymo's mad againe*», Hieronymo è pazzo di nuovo, v. 431) appartiene al momento in cui Hieronimo, nell'acconsentire alla richiesta, usa l'espressione ambigua («Why then Ile fit you», v. 431) che può significare sia «bene, allora vi assegno io le parti» sia «bene, allora vi sistemo io». E in effetti la rappresentazione teatrale diventa l'occasione della vendetta, perché Hieronimo uccide prima Lorenzo, poi il padre di questi e infine se stesso, mentre Bellimperia uccide Balthazar e se stessa. È da qui che si diparte l'intreccio di rimandi che rende così denso di significati il “puntello” Hieronimo e la sua identificazione col poeta.

Non è certo marginale per tale identificazione che, nella tragedia di Kyd, Hieronimo appaia come colui che ha scritto in gioventù *fruitless poetry*, poesie sterili. Ma è proprio da questa sua infertilità giovanile che Hieronimo recupera il dramma *Soliman and Perseda* che ora vuole mettere in scena, un testo che, quasi a conferma della propria sterilità, cerca sostegno in lingue non sue (latino, greco, italiano, francese). E a chi gli obietta che così si produrrà solo una gran confusione, egli replica: «*It must be so*, dev'essere così: perché la conclusione convaliderà l'invenzione e tutto era bene». Ma il dramma scritto da Hieronimo è la raffigurazione miniaturizzata dell'assassinio compiuto ai danni di Horatio. Trattandosi di un dramma giovanile, esso non è una ripetizione, ma un'anticipazione di ciò che accadrà. Hieronimo-Eliot è come Tiresia che proprio nel momento desolato della maggiore sterilità, vede e prevede l'orrore che deve accadere.

Il passaggio attraverso le regioni infere, guidato dai segnavia che puntellano un mondo in rovina, culmina in una follia distruttiva, la cui finzione rende ancora più cruda la strage. È quindi guidato dalla pazzia che Eliot-Hieronimo ha assegnato a ciascuno il suo ruolo in questo processo di svuotamento della storia umana e la conclusione dovrà confermare che tutto era stato concepito bene. Ma quale conclusione?

Le ultime parole del poema fanno risuonare ancora una volta la voce di tuono di Prajāpati che ingiunge: «Donate. Siate misericordiosi. Dominatevi», cui segue la triplice invocazione «*Shantih shantih shantih*», pace che sorpassa la comprensione. Forse, per intendere se questa sia la conclusione in grado di confermare l'invenzione poetica della composizione eliotiana o se il grembo della terra che dovrebbe accoglierla non sia ormai troppo guasto (*waste*) per comprenderne il senso (e quindi la sola vera conclusione resterebbe la strage compiuta da Hieronimo), occorre risalire a ciò che regge e da cui promana sia ciò che dice il tuono sia la tessitura del poema di Eliot.

2. La redenzione possibile

La triplice ingiunzione di Prajāpati si radica, come abbiamo visto sopra, in ciò che immediatamente la precede, il primo brāhmaṇa del quinto adhyāya. All'origine di tutto vi è una pienezza che è inesauribile e sovrabbondante dono di sé. Solo su questo fondamento le parole di Prajāpati si traducono immediatamente in azioni, perché egli per primo le ha attuate per se stesso. Prajāpati è infatti il dio-sacrificio che corre l'azzardo supremo del dono totale di sé, della rinuncia a sé per far essere il mondo: rischiare di essere nulla per dare origine a tutto. All'origine vi è quindi un dio che attua un tale dominio di sé (*dama*) da vincere ogni chiusura solipsistica per essere interamente dono (*dāna*). Nel dono culmina la misericordia compassionevole (*dayā*), la quale redime l'altro accogliendolo nel circolo di una pienezza che rimane eternamente tale anche quando si mostra come svuotamento totale di sé.

Se questa è la base da cui promana "ciò che disse il tuono", su quale ordito è intessuta la trama della terra desolata, sulla quale il tuono torna a risuonare? Evidentemente, le dinamiche da cui è compenetrata questa terra sono agli antipodi di quelle presenti in un sacrificarsi che sia dono integrale di sé: la vendetta di Hieronimo, omicida-suicida, è figlia dell'ira che segna, con Achille, l'inizio della nostra storia. In luogo del dio-sacrificio vi è l'io che celebra i suoi orrendi trionfi nell'anarchia e nel furore. È possibile una redenzione?

Si può tentare di rispondere guardando all'ordito e ai modi in cui la trama viene tessuta da Eliot. Naturalmente, non si tratta di voler scovare e portare alla luce un sistema concettuale sotteso alla composizione poetica, quanto piuttosto di assumere questa composizione stessa come testimonianza di specifiche dinamiche con cui il pensiero poetante costruisce se stesso a partire da un'intuizione fondamentale. Quello che Eliot ha chiamato "metodo mitico", mediante il quale egli cerca di instaurare un ordine nel tempo presente attraverso la continua comparazione tra la contemporaneità e la tradizione, si potrebbe assimilare (forse irrispettosamente) a una metafora digestiva. Se il cibo è il nutrimento che può essere assimilato dal nostro organismo, si può dire che ciò che rende il cibo tale, vale a dire la sua assimilabilità, è un nostro prodotto. Siamo noi, infatti, che, a cominciare dalla masticazione fino alla digestione, trasformiamo gli oggetti esterni (i quali non sono ancora "cibo") in prodotti assimilabili e capaci di nutrirci. Altrettanto avviene col metodo mitico eliotiano: l'intuizione poetica di fondo di una paralisi del mondo, improduttiva e generalizzata, s'impadronisce dei più diversi portati della tradizione per assimilarli e trasformarli in proprio nutrimento organico («con questi frammenti ho puntellato le mie rovine»).

Guardando al modo in cui la forma letteraria aderisce al contenuto speculativo de *La terra desolata*, la tessitura procede con modalità profondamente

diverse nei primi tre episodi rispetto agli ultimi due. Nei primi tre, la forma letteraria mediante cui il testo si costruisce in riferimento a testi di altri autori, si serve, di volta in volta, del capovolgimento di senso rispetto a quello del testo prescelto, dell'intonazione tragica accostata alla farsa, della sontuosità barocca del linguaggio sostituito da quello del proletariato londinese e così via.

Che cosa guida l'io poetante in questo spaesante e labirintico gioco di contrasti? La prospettiva di fondo manifesta il dominio di una prospettiva dualistica e oppositiva: la parodia, l'ironia, la farsa, la caricatura possono sorgere solo in riferimento a qualcosa che c'è già e anche se ciascuna di queste modalità attacca dall'interno il proprio oggetto per demolirlo e trasformarlo, ciò non toglie che la loro sia un'esistenza parassitaria. Sono forme letterarie che esercitano una sorta di collera contro l'oggettività del dato storico-culturale e lo distruggono per assimilarlo.

Si è spesso parlato di "struttura dialogica" che caratterizzerebbe queste prime tre sezioni e che qualificerebbe il rapporto con le varie testimonianze tratte dalla tradizione o dall'esperienza quotidiana. In realtà, ciò che manca in queste sezioni è proprio la condizione fondamentale dell'interazione dialogica. Essa è resa possibile da ciò che Kant chiamava il «weites Denken», il pensare "vasto", "largo", che ci permette di trasferirci nell'interlocutore, rispettandolo proprio nella sua alterità, e di assumere, ricambiati, il suo punto di vista. Nelle prime tre sezioni, invece, domina la chiusura solipsistica nell'incomunicabilità, l'incapacità di trasporre nell'altro e di lasciare che l'altro si trasponga in me, così che il solo rapporto possibile all'alterità diventa o il rifiuto o l'assimiliazione "digestiva" che trasforma l'altro in cibo e nutrimento del proprio operare. Nelle prime tre sezioni, ciò avviene sia nella relazione fra i personaggi messi in scena dall'autore sia nel modo in cui l'autore, attraverso essi, si rapporta alla tradizione.

Dal lato dei personaggi, anche là dove essi sembrano interagire, in realtà sviluppano solo dei monologhi senza risposta⁵⁶⁰ o la risposta rimane implicita e non espressamente formulata⁵⁶¹ o dove è formulata, è talmente superficiale da scivolare sulle cose, risultando così un semplice accostamento di due pettegolezzi⁵⁶² oppure il dialogo è degradato e dissolto in un rapporto subito e non

⁵⁶⁰ Cfr., ad esempio, la narrazione iniziale della lituana «echt deutsch» (vv. 5-18) e il monologo di madame Sosostriis (vv. 43-59).

⁵⁶¹ Cfr. la «ragazza dei giacinti» che si rivolge a un compagno che non può parlare, né morto né vivo, che guarda il silenzio con occhi annebbiati (vv. 35-41); oppure la chiamata rivolta a Stetson, un volto noto, ma che è oggetto d'interrogativi e d'imperativi senza risposta (vv. 69-76); o il nevrotico comportamento della signora alto-borghese, che tempesta d'interrogativi senza risposta un interlocutore muto, chiuso nei propri pensieri e nei propri ricordi (vv. 111-138); o i canti solitari delle figlie del Tamigi (vv. 292-306).

⁵⁶² Cfr. il cicaliccio tra le due amiche nel *pub* (vv. 139-171) o le sterili vacuità tra Elisabetta e Leicester sullo sfondo di un sontuoso Tamigi (vv. 279-291).

desiderato, come avviene, emblematicamente, in un certo “consumo” della sessualità⁵⁶³.

Dal lato dell'autore, la fame poetica che lo porta a “divorare” le testimonianze più diverse della tradizione e ad assimilarle come prodotto organico della propria capacità trasformatrice, è finalizzata a mostrare che i più ingegnosi armamentari escogitati nei millenni per la produzione di senso si sono irrimediabilmente guastati. Ma più ancora, alla fine si è guastata la stessa capacità del poeta di effettuare con successo i suoi “ripescaggi”, di scovare analogie tra i contesti apparentemente più estranei, di esercitare il funambolico potere di vedere connessioni là dove nessuno avrebbe avuto occhi per scorgerle.

Alla fine della terza sezione risuona il canto delle figlie del Tamigi. A differenza delle loro consorelle del Reno, alle quali, con diversa sontuosità musicale, Wagner fa cantare l'oro sepolto nel fiume che porterà al tramonto e alla dissoluzione un'intera generazione di eroi e di dei, esse, le figlie di un fiume che non nasconde oro, ma scatole di cartone, bottiglie vuote, cicche di sigarette, topi dal ventre melmoso, raccontano di come sono state violate e di come, nella disintegrazione di ogni cosa, si sia polverizzata anche la possibilità d'istituire rapporti e di scorgere connessioni, perché tutto viene inghiottito dal nulla. Come la terza figlia del Tamigi è costretta ad ammettere, «non posso connettere – nulla con nulla» e così viene meno anche l'ultimo filo di pietà cui abbeverare il pensiero: il domandare. La terza figlia dice, infatti, di appartenere a «gente modesta che non chiede – nulla» (vv. 300-305).

Qui si dà il punto di cesura e la svolta radicale dell'intera composizione. D'ora in avanti, niente sarà più come prima. Quale mutamento di paradigma avviene? Finora la struttura che aveva retto i diversi episodi era, in forme più o meno palesi, di tipo dualistico e oppositivo: la satira, la parodia avevano la loro condizione di possibilità nel fatto che le esperienze, presentate di volta in volta, erano esperienze limitate, finite, sorrette spesso dalla pretesa di valere come assolute ed esclusive (e per questo diventavano caricaturabili). Ora, dopo la dichiarazione della terza figlia del Tamigi sull'impossibilità d'istituire connessioni, è come se la gigantesca ondata del nulla avesse fatto emergere in tutta la sua evidenza la distruzione delle dimensioni temporali, che si stemperano in un “presente esteso” in cui ogni differenza del “prima” e del “poi” è tolta. Dopo il colpo d'onda, galleggiano sulla superficie del tempo unidimensionale i relitti e i frammenti di altre età, apparentemente nel disordine più incontrollabile, in realtà accomunati tutti dall'essere resti di un naufragio, in cui è andata perduta la possibilità della rigenerazione, il miracolo dell'avvento del *novum* e dell'inaudito (Tiresia ha tutto visto, previsto e presofferto).

⁵⁶³ Cfr. il riferimento all'oscena ballata australiana (vv. 196-201) o al rapporto omosessuale col signor Eugenides (vv. 207-214) o al rapporto tra la dattilografa e il pustoloso giovane impiegato, di cui è testimone il veggente-cieco Tiresia (vv. 215-256).

Nella dichiarazione d'impotenza della terza figlia del Tamigi si ha la chiave per intendere come tutte e tre le prime sezioni vadano ricomprese a partire da qui. Il "presente esteso" fa capire che quello che è stato un procedere in avanti, di sezione in sezione, in realtà era, nel "medesimo tempo", anche un tornare indietro al punto generatore della desolazione, dell'infecundità, del guasto irrimediabile. Sotteso a tutto il percorso era già l'abisso, pronto a inghiottire il metodo mitico o "digestivo", la cui parvenza d'ordine è sfornita di senso *già prima* del suo apparire. Una volta presa coscienza dell'impossibilità di operare "connessioni", va in frantumi ogni apparenza di com-porre (di pensare, poetare, musicare...) che si fondi su dualismi irrisolti, su limitazioni reciproche, su simulacri di esistenze da cui è fuggita la vita.

Come uscirne? È l'abisso stesso che offre la via d'uscita, purché si abbia la forza di fare esperienza fino in fondo del lamento della terza figlia del Tamigi e, quindi, di portare a distruzione l'intero apparato di miseria, di abiezione, di estraneità reciproca che devasta la terra. Il tornante decisivo è segnato dalle parole di Agostino e di Buddha. Nel terzo libro delle *Confessioni*, citato da Eliot, Agostino narra del modo in cui egli ha soggiornato nell'abisso e sono proprio le esperienze chiave di questo suo soggiorno e il suo attaccamento ad esse ciò che *Il sermone del fuoco* di Buddha incendia e consuma.

«Poi a Cartagine venni» (v. 308). Nel passaggio dall'adolescenza alla giovinezza, Agostino rimane nove anni a Cartagine, preda di passioni che dovettero suonare emblematiche a Eliot nel momento della svolta radicale del suo componimento. A Cartagine Agostino si cala in un calderone ribollente di amori viziosi, di contrasti guidati dalla superbia, di disorientamento intellettuale causato dall'ignoranza. Come si vede, si tratta di passioni che sono l'esatto contrario del donare, della compassione, dell'autodominio che risuonano nella voce di tuono di Prajāpati. Per aprirsi la via all'ascolto di questa voce, occorre passare attraverso un fuoco purificatore, della cui estensione e intensità è testimone il sermone di Buddha. Ma il fuoco, come vedremo, è attizzato dalle medesime tre passioni (lussuria, superbia e ignoranza) cui spetta di bruciare fino a consumare ogni forma di esperienza dualistica e, con essa, il dolore e la disperazione che si accompagnano alla nascita, alla decadenza e alla morte.

Emblematico della paralisi interiore che rende Agostino prigioniero della propria egoità dovette apparire a Eliot il suo appassionarsi irrefrenabile alle rappresentazioni teatrali. Come avviene per l'assimilazione della tradizione nelle prime tre sezioni de *La terra desolata*, l'adesione al testo teatrale e alla sua recitazione porta Agostino a partecipare ad esso con una mescolanza di gioia e di sofferenza che rimane comunque sempre confinata dentro i limiti non valicabili dell'io. Si potrebbe dire, con una estensione della teatralità al gran teatro del mondo, che Agostino adolescente si lascia, sì, commuovere fino alle lacrime

dalle vicende umane, ma con un tipo di partecipazione pari a quello che si ha davanti alle azioni e alle passioni messe in scena dagli attori: una volta terminata la rappresentazione, l'io si disimpegna dai sentimenti compassionevoli e torna all'esercizio del proprio egoismo. Si tratta, quindi, di un coinvolgimento che non permette alle sofferenze di «penetrare troppo in profondità» e, lasciandosene «come sfiorare superficialmente»⁵⁶⁴, non si cala mai interamente nell'altro in quanto *altro*, ma solo nell'altro in quanto *rappresentato*. Ciò permette ad Agostino di assimilare a sé i patimenti senza averne alcun danno, perché non c'è da parte sua alcuna genuina misericordia.

La teatralità del mondo è quindi il luogo migliore per verificare il riassorbimento della "realtà" nell'"apparenza" che la pagina di Bradley aveva mostrato a Eliot: anche là dove l'uomo, come spettatore, sembrerebbe aperto sul mondo, in realtà egli fa esperienza solo delle proprie passioni e del loro carattere esclusivo e, al tempo stesso, escludente. Dal mondo come teatro, infatti, non si viene mai spinti a portare concretamente aiuto all'altro, ma soltanto a soffrire per potere, alla fine, divertirsi ad applaudire gli attori: «Ma in fin dei conti di quale misericordia si tratta nel caso di finzioni sceniche? Lo spettatore non è sollecitato a soccorrere, ma soltanto a soffrire e quanto più vi riesce, tanto più applaude l'attore che ha sostenuto quella parte»⁵⁶⁵.

L'assenza di autentica misericordia, rimanda all'incapacità di donare e questa all'assenza di autodominio nella sfrenatezza delle passioni. Il fuoco divorante che si sprigiona dall'attaccamento a sé, dal disprezzo per gli altri, dalla confusione interiore prodotta dall'ignoranza è una furia distruttrice, la cui potenza nientificante finisce per distruggere anche se stessa, aprendo così la via alla salvezza. Questo il senso del quadruplice *burning* in cui Eliot condensa il messaggio del *Sermone del fuoco* di Buddha. Quando il Beato dice ai suoi monaci che tutto brucia, egli specifica che a bruciare sono i cinque sensi e la mente, vale a dire i modi con cui ci apriamo alla nostra esperienza del mondo. Ma questi modi di apertura sulle cose sono intesi non in senso generico, bensì condizionati da un'esperienza dualistica, la quale ha alla sua base sempre l'opposizione tra soggetto e oggetto. Poiché lo schema concettuale si ripete identico sia per ciascuno dei sensi sia per la mente, è sufficiente esaminarne uno per enucleare la complessa rete di articolazioni speculative che regge l'insegnamento del Buddha.

Egli inizia con l'ambito sensoriale dell'esperienza visiva, dove a bruciare sono innanzitutto i suoi oggetti, le forme e i colori; poi brucia il lato soggettivo, la coscienza che vede, ma ancor più brucia il punto di contatto tra il soggetto che vede e l'oggetto visto e, conseguentemente, anche qualsiasi ulteriore sensa-

⁵⁶⁴ AUGUSTINUS, *Conf.*, III, 2.4 (trad. it. di A. ALICI in AGOSTINO, *Confessioni*, 1992, Torino: SEI, p. 60).

⁵⁶⁵ *Ivi*, III, 2.2 (p. 58).

zione che sorga dal contatto visivo. Non importa che la sensazione sia piacevole, spiacevole o neutra: essa brucia perché è fondata su un'esperienza di scissione da cui dipende la natura del fuoco che arde. Il fuoco è, infatti, quello insaziabile e divoratore dell'attaccamento egoistico del Sé, dell'ostilità estraniante nei confronti dell'altro, della confusione e dell'ignoranza che stanno alla base della sfrenatezza delle passioni. Come si vede, siamo agli antipodi del dono, della misericordia, dell'autodominio comandati da Prajāpati. Per ottemperare a questo triplice comandamento occorre che preliminarmente brucino i modi finiti di un'esistenza prigioniera di opposizioni che impediscono l'ascolto della voce del tuono e l'esecuzione dei suoi imperativi. In fiamme è allora anche ciò che alimenta il fuoco delle tre passioni fondamentali, la vita stessa con la sua decadenza e morte, col suo dolore, angoscia e disperazione.

Ma da questo rogo che consuma ogni esistenza finita scaturisce anche il fuoco che può salvare e che balena dalle ultime parole nuovamente "agostiniane" di questo terzo episodio: «O Signore Tu mi strappi via (*O Lord Thou pluckest me out*)– Tu mi strappi – bruciando» (vv. 309-311)⁵⁶⁶. L'invocazione sembra connettere due diversi momenti del processo attraverso il quale Agostino comincia a rialzarsi e inizia il viaggio di ritorno al Signore. Da un lato egli riconosce che il Signore ha strappato la sua anima via dalla caligine («da questa profonda caligine *hai strappato l'anima mia*» (Salmo 86, 13)⁵⁶⁷. Dall'altro il fuoco che ora lo brucia non è più quello per cui si sentiva «riarso per la penuria di verità»⁵⁶⁸, ma la luce di verità che comincia a baluginargli davanti agli occhi lo accende fino ad infiammarlo⁵⁶⁹ e lo porta ad esclamare: «Come bruciavo, Dio mio, come bruciavo dal desiderio di volare indietro dalle cose terrene verso di te, senza sapere che cosa volessi fare di me»⁵⁷⁰.

Il fuoco che infiamma di bagliori di distruzione e di rinascita la fine del terzo episodio chiude e apre ad un tempo due mondi contrapposti. Il fuoco di Buddha porta le passioni umane fondamentali a distruggere se stesse, assieme alla base dualistica che le rende possibili; il fuoco di Agostino apre alla nuova serie di esperienze delle ultime due sezioni dell'opera, ciascuna delle quali si darà, per così dire, tutta in blocco, non più prigioniera di un gioco di opposizioni tragiche e ironiche né deformata da capovolgimenti parodistici. Ancora una volta, il mutamento della forma letteraria è la guida migliore per intendere il radicale mutamento del contenuto speculativo.

Quale prima figurazione di ciò che può derivare dall'incendio del sermone del fuoco (e in opposizione a quest'elemento), Eliot presenta la morte per acqua

⁵⁶⁶ Traduzione modificata.

⁵⁶⁷ *Conf.*, III, 11.19 (p. 76).

⁵⁶⁸ *Ivi*, III, 6. 11 (p. 67).

⁵⁶⁹ *Ivi*, III, 4. 8 (p. 63).

⁵⁷⁰ *Ibid.*

di Phlebas il Fenicio. È la soluzione tragica del mondo classico, dove la morte segna una cesura irrimediabile, senza ritorno, che non sia l'incerto affidarsi alla memoria di chi ancora vive. Sullo stile degli epigrammi sepolcrali del VII libro dell'*Antologia Palatina*, Eliot cesella un cammeo dov'è presente, in controcanto all'immagine del corpo di Phlebas, scarnificato dall'alterno gioco delle correnti marine, il sentore dell'infinita desolazione del regno d'ombre dell'Ade (sullo sfondo risuona l'eco del lamento di Achille che per tornare a vivere sopra la terra sarebbe stato disposto a servire da schiavo un padrone privo di beni, piuttosto di essere re su una turba di morti⁵⁷¹). Rimane solo l'invito a meditare su chi «un tempo fu bello, e alto come te» (v. 321).

Il quinto episodio è invece il νόστος, il lungo cammino di ritorno all'antico più antico, dove finalmente può aprirsi lo spazio nel quale può tornare a risuonare la voce di tuono di Prajāpati. Le dinamiche di cui si nutre ora il pensiero poetante non hanno più alla base prospettive finite, strutture oppositive e dualizzate, fra le quali può insinuarsi e far leva l'ironia e la deformazione parodistica. Ora la parola dice «ciò che è» nella sua durezza arida, petrosa, sterile ed è al tempo stesso una ricerca, segnata da interrogativi («Chi è il terzo che sempre ti cammina accanto?», v. 359, «ma chi è che ti sta sull'altro fianco?», v. 365, «Cos'è quel suono alto nell'aria», v. 366, «che abbiamo dato noi?», v. 401, «Riuscirò alla fine a porre ordine nelle mie terre?», v. 425) o da frasi ottative («Se vi fosse acqua [...] se vi fosse roccia», vv. 346, 348, «se soltanto vi fosse suono d'acqua», v. 353) e tutto questo mira a individuare dei segni che non siano più travolti nella devastazione. Ad essi non conducono né la sofferenza di Cristo nel Getsemani, di cui si dice la morte ma non la resurrezione, né l'accostarsi alla cappella del Graal che è desolatamente vuota, attraversata dal vento, abitata solo da ossa «che non fanno male ad alcuno» (v. 390). Il canto di un gallo, che fuga le ombre della notte del mondo, annuncia col «guizzare di un lampo» e con «un'umida raffica apportatrice di pioggia» (vv. 391-394), l'apertura di uno spazio nuovo, legato all'antichità più remota delle nostre origini indoarie. Il trasferimento sulle rive del Gange porta ora in prossimità del tetto del mondo dove si addensano le nubi apportatrici di pioggia. È in questo nuovo scenario che «allora il tuono parlò» (v. 399).

Quando esso risuona la prima volta, verrebbe da dire che la voce di Prajāpati è una voce «fuori campo», talmente estraneo è, come si è visto, il suo triplice comando al mondo dominato dalle presunzioni deliranti e dalle passioni autodistruttrici dell'io. Alla folla di figure che assiepano le prime tre sezioni dell'opera nulla è più estraneo di un atto di autoimmolazione, del sacrificare se stessi per far essere l'altro. Eppure, tale è Prajāpati e solo perché il «dono», la «compassione», l'«autodominio» sono le strutture che sostanziano il suo sacrificarsi, ora

⁵⁷¹ *Odissea*, canto XI, vv. 488-491.

gli è lecito esigerle dalle proprie creature. Egli comanda ciò che da sempre ha comandato a se stesso e di cui per primo ha saputo dare testimonianza.

L'autosacrificio e la triplice ingiunzione sono qualcosa di così remoto dalla terra devastata e dai suoi abitanti, che inizialmente il poeta può solo misurare l'infinita distanza che lo separa da ciascuno dei tre imperativi e dal sostrato etico-ontologico che li sostanzia. Dalla rassegna dei "puntelli" che sorreggono il suo mondo, il poeta ha la conferma che si tratta di un mucchio di macerie, sterile e incapace di qualsiasi moto di rinascita che non sia quello di trascinare tutto nella propria distruzione. Ma proprio questo era il compito assegnato dal Buddha al fuoco divoratore di tutti i nostri modi di accedere al mondo. Stanno così, una a fronte dell'altra, due autoimmolazioni, quella di Prajāpati e quella di Hieronimo, l'una per far essere il mondo, l'altra per annientarlo. Ma quello che va in rovina è il mondo che brucia nel *Sermone del fuoco*, segnato dai contrasti e dalle opposizioni di finito a finito, dalla sequenza interminabile di conflitti in cui ciascuno cerca di usurpare all'altro lo spazio per esistere o asservendolo a sé per dominarlo o rinchiudendosi nella propria cella nell'illusione dell'autosufficienza.

È in questo deserto che, a conclusione del poema, può tornare a risuonare la voce di tuono di Prajāpati. Essa non è più "fuori campo", perché ciò che poteva occultarla si è tolto di mezzo da sé, trascinando nella propria rovina anche i modi scissi e alienati di una comprensione dualistica del mondo. Solo capovolgendo e oltrepassando questa forma finita di esperienza si può tornare a essere degni del frutto inestimabile della pace (śāntiḥ), secondo la triplice invocazione che fa da contrappunto finale al dono, alla compassione, al dominio di sé.

Bibliografia

- AGOSTINO, *Confessioni*, trad. it. di A. ALICI, 1992, Torino: SEI.
- V. S. AGRAWALA, *Fire in Rig-Veda*, «East and West», 1960, 11, pp. 28-32.
- H. AGUILAR, *The Sacrifice in the Rgveda: Doctrinal Aspects*, 1976, Dehli: Bharatiya Vidya Prakashan.
- L. ALSDORF, *Contributions to the Textual Criticism of the Kaṭhapaniṣad*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1950, 100, pp. 621-637.
- ARISTOTELIS, *Opera*, editit Academia Regia Borussica: Aristoteles Graece ex recognitione IMMANUELI BEKKERI, Berolini, 1831-1870.
- D. ARNOLD, *Buddhists, Brahmins, and Belief. Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, 2008, Dehli: Motilal Banarsidass Publishers.
- G. BATAILLE, *Teoria della religione*, trad. it. R. PICCOLI, 1995, Milano: SE (*Théorie de la religion*, in *Oeuvres complètes*, VII, 1976, Paris: Gallimard).
- G. L. BECK, *Sonic Theology, Hinduism and Sacred Sound*, 1993, Columbia: South Carolina Press.
- L. C. BECKETT, *Neti-Neti (Not This, Not That)*, 1955, Cornwall: The Ark Press.
- G. BENEDETTI, T.M. TONIETTI, *Sulle antiche teorie indiane della musica. Un problema a confronto con altre culture*, «Rivista di Studi Sudasiatici», 2009, 4, pp. 75-108.
- K. A. BERRIEDALE, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 1925 (2 voll.), 1971, Westport, Connecticut: Green Press, Publishers.
- M. BIARDEAU, CH. MALAMAUD, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, 1976, Paris: PUF.
- B. BLACK, *The Character of the Self in Ancient India: Priests, Kings and Women in the Early Upanishads*, 2007, Albany, NY: State University of New York Press.
- H. W. BODEWITZ, *Yama's Second Boon in the Kaṭha Upaniṣad*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 1985, 29, pp. 5-26.
- F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (1893), 1916, London: Allen.
- J. BRERETON, *Yājñavalkya's Curse*, «Studien zur Indologie und Iranistik», 1996, 20, pp. 47-57.

- ID., *The Composition of the Maitreyī Dialogue in the Brhadāranyaka Upaniṣad*, «Journal of the American Oriental Society», 2006, 126.3, pp. 323-346.
- ID., *Edifying Puzzlement: Ṛgveda 10.129 and the uses of Enigma*, «Journal of the American Oriental Society», 1999, CXIX, 2, pp. 248-260.
- R. CALASSO, *L'ardore*, 2010, Milano: Adelphi Edizioni.
- F. CHEREGHIN, *Le avventure del non*, «Verifiche», 2017, XLVI, pp. 179-203.
- M. CHEREGHIN, *Eroi e dei dell'Himalaya*, 1965, Torino: SEI.
- A. K. COOMARASWAMY, *Notes on the Kaṭha Upaniṣad*, «New Indian Antiquary», 1938, 1, pp. 45-56; 83-108; 199-213.
- R. N. DANDEKAR (Ed.), *Śrautakośa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual* (8 voll.), 1962, Poona: Vaidika Samsodhana Mandala.
- S. A. DANGE, *Vedic Sacrifices, Early Nature*, 2000, New Dehli: Aryan Books International.
- C. DELLA CASA (a cura di), *Upaniṣad*, 1976, Torino: UTET.
- M. DHAVAMONY, *Classical Hinduism*, 1982, Roma: Università Gregoriana Editrice.
- T. S. ELIOT, *Poesie*, con testo a fronte, a cura di R. SANESI e una prefazione di D. GASCOYNE, 1989, Milano: Tascabili Bompiani (trad. it. da T.S. ELIOT, *Collected Poems*, 1963, London: Faber & Faber).
- G. G. FILIPPI, *Mṛtyu: Concept of Death in Indian Traditions*, 1996, New Dehli: DK Printworld.
- ID., *Dialogo di Naciketas con la morte. Taittirīyabrāhmaṇa (III.11.8) Kaṭha-upaniṣad*, 2001, Venezia: Cafoscarina.
- ID., *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, 2010, Vicenza-Bassano: Collana Indoasiatica, Itinera Progetti.
- ID., *Discesa agli inferi: la morte iniziatica nella tradizione hindū*, 2014, Aprilia: Novalogos Edizioni.
- J. FILLIOZAT, *L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne*, «Arts asiatiques», 1967, XV, pp. 65-88.
- E.B. FINDLEY, *Gārgī at the King's Court: Women and Philosophic Innovation in Ancient India*, in Y.Y. HADDAD e E.B. FINDLEY (a cura di), *Women, Religion and Social Change*, 1985, Albani, NY: State University of New York Press.
- I. FISHER, *Yājñavalkya in the Śruti Traditions of the Veda*, *Acta Orientalia*, 1984, 45, pp. 55-87.
- J. GEEN, *Knowledge of Brahman as a Solution to Fear in the Śathapata Brāhmaṇa/Brhadāranyaka Upaniṣad*, «Journal of Indian Philosophy», 2007, 35, pp. 33-102.
- R. GIRARD, *Il sacrificio*, a cura di P. ANTONELLO, trad. it. C. TARDITI, 2004, Milano: Raffaello Cortina (*Le sacrifice*, 2003, Paris: Bibliothèque nationale de France).
- J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, 1963, The Hague: Mouton & Co.
- N. GOODMAN, *I linguaggi dell'arte*, intr. e a cura di F. BRIOSCHI, 1976, Milano: Il

- Saggiatore (*Languages of Art*, 1968, Indianapolis: Bobbs-Merril).
- J. C. HEESTERMAN, *The Inner Conflict of Tradition*, 1985, Chicago.
- ID., *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell'India antica*, trad. it. di V. VERGIANI, 2007, Milano: Adelphi (*The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, 1993, Chicago, Illinois: The University Chicago Press).
- G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsgg. E. MOLDENHAUER u. K. M. MICHEL, Bd. 10, 1970, Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag.
- ID., *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosio, 2000, Torino: UTET.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Vierzehnte durchgesehene Auflage mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors in Anhang, 1977, Tübingen: Niemeyer (*Essere e tempo, L'essenza del fondamento*, a cura di P. CHIODI, 1969, Torino: UTET).
- J. S. HELFER, *The Initiatory Structure of the Kāṭha Upaniṣad*, «History of Religions», 1968, 7, pp. 348-367.
- J. S. HIRST, *Strategie of Interpretation: Śāṅkara's Commentary on the Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, «Journal of the American Oriental Society», 1996, I, pp. 58-76.
- H. H. HOCK, *The Yājñavalkya Cycle in the Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad*, «Journal of the American Oriental Society», 2002, 122.2, pp. 278-286.
- H. HUBERT, M. MAUSS, *Saggio sul sacrificio*, pref. di N. SPINETO, trad. it. di V. MENEGHETTI MINELLI, 2002, Brescia: Morcelliana (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «L'Année sociologique», II, 1899, pp. 29-138).
- J. HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. it. C. VON SCHENDEL, 1946, Torino: Einaudi.
- S. W. JAMISON, J. P. BRERETON, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 2014, Oxford: Oxford University Press.
- V. S. KAMBI, *Yoga in Kāṭhopaniṣad*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 1981, 62, pp. 243-251.
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. Ausg., Bd. III (*Critica della ragion pura*, a cura di G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE, revisione, introduzione e glossario a cura di V. MATHIEU, 1966, Bari: Laterza).
- ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Ausg., Bd. V (*Critica della ragion pratica*, trad. it. F. CAPRA, rev. E. GARIN, glossario e indice dei nomi a cura di V. MATHIEU, 1982, Roma-Bari: Laterza).
- ID., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. Ausg., Bd. VII (*Antropologia dal punto di vista prammatico*, introd. e note di M. FOUCAULT, traduzioni di M. BERTANI e G. GARELLI, 2010, Torino: Einaudi).
- D. KEANE, *Caste-based Discrimination in International Human Rights Law*, 2016, London and New York: Routledge.

- A. B. KEITH, *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (2 voll.), 1925, London: Harvard University Press.
- G. LEOPARDI, *Zibaldone*, in *Tutte le opere*, introd. e cura di W. BINNI, con la collaborazione di E. GHIDETTI, II, 1969, Firenze.
- S. LÉVI, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, *Con tre saggi di R. Calasso, Ch. Malamoud e L. Renou*, trad. it. di S. D'INTINO, 2009, Milano: Adelphi Edizioni (*La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études-Sciences religieuses).
- D. MAGGI, *L'universo strutturato di Rgveda X, 129. A proposito della quinta stanza e del significato di prāyati*, in AA.VV., *Studi vedici e medio-indiani*, 1981, Pisa: Giardini.
- ID., *Sul "vuoto" in Rgvedasamhitā X, 129, 3c*, in *Studi linguistici in onore di R. Gusmani*, a cura di R. BOMBI, G. CIFOLETTI, F. FUSCO, L. INNOCENTE, V. ORIOLES (3 voll.), II, 2006, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 1011-1022.
- CH. MALAMOUD, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a cura di A. COMBA, 1994, Milano: Adelphi (*Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, 1989, Paris: La Découverte).
- ID., *Femminilità della parola. Miti e simboli dell'India antica*, pref. G. MARCHIANÒ, trad. it. D. CAPUANO, 2008, Roma: La Parola (*Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*, 2005, Paris: Albin Michel).
- W. H. MAURER, *A Re-examination of Rgveda X, 129, the Nāsadiya Hymn*, «Journal of Indo-European Studies», 1975, 3, pp. 219-237.
- M. MAUSS, *Saggio sul dono, Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, introd. M. AIME, trad. it. F. ZANNINO, 2002, Torino: Einaudi (*Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «L'Année sociologique», 1923-1924, pp. 30-186).
- L. MILANI, *Lettere alla madre*, 1997, Genova: Marietti.
- P. MUS, *La Stance de la plénitude*, *BAU V. I. 1, cf. III. 2. 1-9*, «Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient», 1954, 44, 2, pp. 591-618.
- H. NAKAMURA, *Yājñavalkya and Other Upanishadic Thinkers in a Jain Tradition*, «The Aduar Library Bulletin», 1968, 31-32, pp. 214-228.
- A. NEVO (Editor & Translator), *Nāsiketa Story (Nāsiketopākhyāna)*, 2009, United States: Xlibris Corporation.
- NYTIANANDA MISRA, *The OM Mala Meanings of the Mystic Sound*, 2018, Delhi: Bloomsbury Publishing India.
- R. PANIKKAR, *I Veda. Mantramañjarī*, voll. I e II, a cura di M. CARRARA PAVAN, trad. it. di A. CONSOLARO, J. GUARDI, M. CARRARA PAVAN, 2008, Milano: BUR (*The Vedic Experience – Mantramañjarī*, 1977, Berkeley: University of California Press).
- M. PIANTELLI, *The Conception of Two Drṣṭi-s in Śāṅkara's*

- Brhadāranyakopaniṣadbhāṣya* I.4.10, «Indologica taurinensia», 1980-1981, 8-9, pp. 313-331.
- ID., *Śāṅkara e il Kevalādvaitavāda*, 1998, Roma: Edizioni ĀśramVidyā.
- PLATONIS, *Opera*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1960.
- K. R. POTDAR, *Sacrifice in the R̥gveda*, 1953, Bombay: Baratiya Vidya Bhavan.
- R. C. PRASAD, *The Śraddhā: The Hindu Book of the Dead*, 1995, Dehli: Motilal Banarsidass.
- ID., *The Upanayana: The Hindu Cerimonies of the Sacred Thread*, 1997, Dehli: Motilal Banarsidass.
- RAPHAEL (introd., trad., note conclusive e apparati a cura di), *Upaniṣad*, 2015, Milano: Bompiani.
- W. RAU, *Bemerkungen zu Śāṅkaras Brhadāranyakopaniṣadbhāṣya*, «Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde», 1960, 7, pp. 115-121.
- J. N. RAWSON, *The Kaṭha Upaniṣad: An Introductory Study*, 1934, Oxford University Press; London: Humphrey Milford; Calcutta: Association Press.
- L. RENOU, *Les relations du Śatapathbrāhmaṇa avec la Brhadāranyakopaniṣad et la personnalité de Yājñavalkya*, «Indian Culture», 1948, XIV, pp. 75-89.
- ID., *La valeur du silence dans le culte védique*, «Journal of the American Oriental Society», 1949, 69, pp. 11-18.
- ID., *L'hindouisme*, 1951, Paris: PUF.
- ID., *Études védiques et paninéennes*, I-II, 1980, 1986, Paris: Imprimerie nationale.
- L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L'Inde classique: manuel des études indiennes*, II, avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE, 1953, Paris: Imprimerie Nationale.
- A. RICCARDO, *Contributi all'interpretazione di RV. X. 129*, in AA.VV., *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*, 1969, I, Roma: Herder, pp. 95-109.
- A. RIGOBELLO, *L'estraneità interiore*, 2001, Roma: Studium.
- A. RIGOPOULOS, *Hindūismo*, 2005, Brescia: Editrice Queriniana.
- ID., *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India. Con la prima traduzione italiana del "Canto sul Maestro"*, 2009, Roma: Carocci Editore.
- ID., *Le Upaniṣad*, in *Hinduismo antico*, I, *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, progetto editoriale e introd. generale di F. SFORZA, introd. ai testi tradotti di A. RIGOPOULOS, trad. e note a cura di C. DELLA CASA, R. GNOLI, A. PELLISERO, S. PIANO, M. PIANTELLI, F. SQUARCINI, PH. SWENNEN e V. VERGIAN, 2010, Milano: A. Mondadori Editore.
- S. SANI (a cura di), *R̥gveda, Le strofe della sapienza*, 2000, Venezia: Marsilio.
- E. SCHOEMBUCHER, C. P. ZOLLER (Ed.), *Ways of Dying and its Meanings in South Asia*, 1999, New Dehli: Manohar.
- F. STAAL, *Discovering the Vedas. Origin, Mantras, Rituals, Insights*, 2008, New

- Dehli: Pinguin Books India.
- R.F. TALBOTT, *Sacred Sacrifice. Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity*, 1995, Eugene, Oregon: Wyf and Stock.
- A. TENNYSON, *The Princess; A Medley*, in *Poems and Plays*, 1975, London-New York-Toronto: Oxford University Press.
- P. THIEME, *Upanischaden*, 1966, Stuttgart: Reclam.
- G.U. THITE, *Sacrifice in the Brāhmaṇa Texts*, 1975, Poona: University of Poona.
- ID., *Music in the Vedas: its Magico-Religious Significance*, 1997, Dehli: India Sharada Publishing House.
- H. D. VELANKAR, *The Ṛgvedic Origin of the Story of Naciketas*, in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, 1968, Paris: E. de Boccard.
- U. M. VESCI, *Heat and Sacrifice in the Vedas*, 1992², Dehli: Motilal Banarsidass Publishers.
- F. WELLER, *Versuch einer Kritik der Kaṭhopaniṣad*, 1953, Berlin: Akademie Verlag.

Indice degli Autori

- Accattino P., 161 n
Aime M., 51 n
Agostino, 211 n, 259 n, 293 e n, 294, 295
Agrawala V.S., 42 n
Aguilar H., 20 n
Alsdorf L., 229 n
Anassagora, 148
Anassimandro, 130
Anselmo d'Aosta, 52
Antonello P., 20 n
Aristotele, 55, 56 e n, 61 e n, 146, 147 e n, 148 e n, 176, 206 e n, 210
Arnaut Daniel, 287
Arnold D., 21 n
- Bataille G., 43 n
Beck G.L., 108 n
Beckett L.C., 79 n
Beethoven L. van, 286
Benedetti G., 125 n
Berriedale K.A., 79 n
Bertani M., 201 n
Biardeau M., 20 n
Binni W., 60 n
Black B., 84 n
Bodewitz H.W., 238 n
Bombi R., 25 n
Bosio A., 148 n
Bradley F.H., 284, 285 e n, 294
- Brereton J.P., 34n, 51 n, 77 n, 82 n, 98 n
Brioschi F., 59 n
Buddha, 27, 293-295, 297
- Calasso R., 20 n, 24 n, 25 n, 26 n, 28 n, 34 n, 54 n, 69 n, 72 n, 77 n
Capra F., 201 n
Capuano D., 43 n
Carrara Pavan M., 25 n
Chiereghin M., 14
Chiereghin S., 7, 14
Chiodi P., 64 n
Cifoletti G., 25 n
Comba a., 20 n
Confucio, 27
Consolaro A., 25 n
Coomaraswamy A.K., 229 n
Dandekar R.N., 20 n
Dange S.A., 20 n
Dante Alighieri, 286
Della casa C., 31 n, 78 n, 230 n
Demiéville P., 20 n
Dhavamont M., 42 n
D'Intino S., 20 n
- Eliot T.S., 283-296
Eraclito, 189 n, 195 n, 196
Ezechia, 287

- Filippi G.G., 89 n, 93 n, 156 n, 229 n, 234 n, 235 n, 252 n, 253 n, 269 n
 Filliozat J., 20 n, 40 n
 Findley E.B., 157 n
 Fisher I., 77 n
 Foucault M., 201 n
 Fusco F., 25 n
- Gandhi, 27
 Garelli G., 201 n
 Garin E., 201 n
 Gasloyme D., 283 n
 Geen J., 204 n
 Geldner F.K., 25 n
 Gentile G., 50 n
 Gesù Cristo, 27, 110 n, 235 n, 296
 Ghidetti E., 60 n
 Girard R., 20 n, 55 n
 Gnoli R., 78 n
 Goethe J.W., 58 e n, 59, 62, 65-66, 286
 Gonda J., 34 n
 Goodman L., 59 n
 Guardi J., 25 n
 Gusmani R., 25 n
- Haddad Y.Y., 157 n
 Heesterman J.C., 53 e n, 57 n, 63 n, 68 n, 69 n, 73 n, 98 n, 101 n, 102 n, 133 n, 137 n, 149 n, 159 n, 160 n, 234 n, 252 n
 Hegel G.W.F., 139, 148 n
 Heidegger M., 64 e n, 155
 Helfer J.S., 230 n
 Hirst J.S., 202 n
 Hock H.H., 77 n
 Hubert H., 20 n, 49 n
 Huizinga J., 197 n
- Illetterati L., 14
 Innocente L., 25 n
- Isaia, 287
 Jamison S., 51 n
- Kambi V.S., 269 n
 Kant I., 50 n, 61, 84 n, 201 e n, 291
 Keane D., 51 n
 Keith A.B., 20 n
 Kyd Th., 288-289
- Lacombe O., 20 n
 Lanza D., 148 n
 Leopardi G., 60 n
 Lévi S., 20 e n, 40 n, 43 n, 61 e n, 64 n, 68 n, 158 e n, 165 n, 235 n, 248 n
 Lombardo-Radice G., 50 n
- Maggi D., 25 n
 Malamoud Ch., 20 n, 43 n
 Maometto, 27
 Marchianò G., 43 n
 Mathieu V., 50 n, 201 n
 Maurer W.H., 23 n
 Mauss M., 20 n, 39 n, 50 n
 Meile P., 20 n
 Meneghetti Minelli V., 20 n
 Mezzalira S., 14
 Milani L., 48 n
 Movia G., 206 n
 Mus P., 222 n
 Nakamura H., 77 n
 Nerval G. de, 288
 Nevo A., 229 n
 Nytiananda Misra, 109 n
- Omero, 59-60, 119
 Ovidio, 72 n
 Orioles V., 25 n
- Panikkar R., 25 n, 30 n, 35 n, 36 n, 41 n, 50

- n, 64 n, 65 n, 105 n, 114 n, 158 n, 163 n, 254 n
 Parmenide, 29-30, 36, 186 e n, 199 e n, 269-270
 Pellissero A., 78 n
 Piano S., 78 n
 Piantelli M., 78 n, 201 n, 202 n, 206 n
 Piccoli R., 43 n
 Platone, 21, 61 e n, 85, 91 n, 112 e n, 123 e n, 152 n, 155, 160, 161 e n, 162-163, 197 e n, 246, 256 e n, 265, 266 e n
 Plotino, 155
 Potdar K.R., 20n
 Pound E., 287 n
 Prasad R.C., 230 n, 231 n
 Proclo, 155

 Raphael, 77 n
 Rau W., 202 n
 Rawson J.N., 229 n
 Renou L., 20 n, 25 n, 77 n, 135 n, 229 n
 Riccardo A., 23 n
 Ricoeur P., 157 n
 Rigobello A., 157 n
 Rigopoulos A., 14, 20 n, 51 n, 54 n, 78 n, 118 n, 159 n

 Sanesi R., 283 n
 Sani S., 23 n, 51 n
 Śankara, 201 e n, 202 n, 206 n
 Shakespeare W., 132, 285 e n
 Schendel C. von, 197 n
 Schroeder L. von, 102 n
 Schoembucher E., 253 n
 Schubert F., 58 n
 Sforza F., 78 n
 Silio Italico, 85 n
 Socrate, 85-86, 152
 Spineto N., 20 n
 Spinoza B., 176
 Squarcini F., 78 n
 Staal F., 22 n
 Swennen Ph., 79 n
 Swinburne A., 288
 Talbott R.F., 20 n
 Tarditi C., 20 n
 Tennyson A., 288 e n
 Thieme P., 218 n
 Thite G.U., 20 n, 125 n
 Tiresia, 283
 Tonietti T.M., 125 n
 Tucci G., 14

 Vegetti M., 148 n
 Velankar H.D., 229 n
 Vergiani V., 53 n
 Vesci U.M., 20 n

 Wagner R., 286 n, 292
 Weller F., 229 n
 Wittgenstein L., 155

 Zadro A., 266 n
 Zannino F., 51 n
 Zoller C.P., 253 n

*Il Grande Oltre.
Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*

di

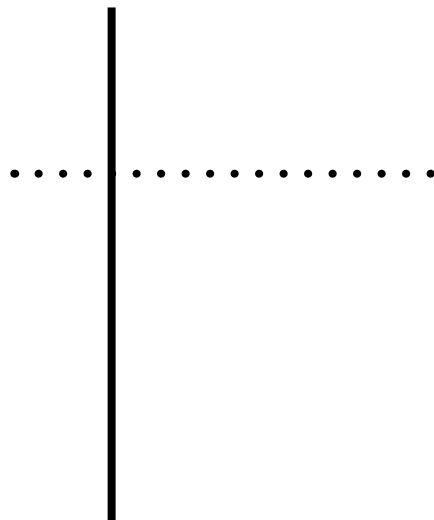
Franco Chiereghin

*al momento in cui questo libro è stato realizzato
lavorano in casa editrice:*

direttore: Luca Illetterati
responsabile di redazione: Francesca Moro
responsabile tecnico: Enrico Scek Osman
redazione: Valentina Berengo
amministrazione: Corrado Manoli,
Alessia Berton,
Andrea Casetti

PADOVA
UP

La parola che riassume lo spirito più profondo dello hindūismo è yajña, sacrificio. Quell'antichissima civiltà ha collocato all'origine di tutto non un principio 'roccioso' e stabile, ma la suprema contingenza di un principio che non avanza diritti ad essere, che è perciò oblazione, offerta totale di sé per far essere i mondi possibili. Dalle più antiche testimonianze vediche fino alle Upaniṣad accade una progressiva interiorizzazione della prassi sacrificale, per la cui comprensione è stato scelto qui, come guida, l'insegnamento di due grandi figure upaniṣadiche, Yājñavalkya e Naciketas. Ciò che domina in esse è la meraviglia per la potenza del pensiero e conseguentemente la sperimentazione di tutte le possibili forme di manifestazione del pensare. Emblematico è il celebre primo verso dell'inno vedico X, 129, dove si afferma che "in principio", "allora", «non c'era né ciò che non è, né ciò che è». Con un colpo d'ala inimmaginabile nel pensiero greco, ci si porta alle spalle dei generi sommi che sembrerebbero delimitare i confini della pensabilità. Questo supremo disincagliarsi del pensiero da ogni limite, da ogni opposizione e dualità è un gesto che, compiuto una volta, è compiuto per sempre e permea di sé come linfa, ora segreta ora in piena luce, le più significative acquisizioni successive.



Franco Chiareghin, socio dell'Accademia nazionale dei Lincei, è stato ordinario di Storia della filosofia e di Filosofia teoretica all'Università di Padova, dove ora è professore emerito. Tra le sue opere: *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova 1961; *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, Padova 1963; *L'unità del sapere in Hegel*, Padova 1963; *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Padova 1965; *Hegel e la metafisica classica*, Padova 1966; *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento 1980; *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Genova 1990; *Il problema della libertà in Kant*, Trento 1991; *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 1994; *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Milano 1997; *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, 2004; *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma 2011.

978-88-6938-176-8



9 788869 381768

14,00 €