

COSCIENZA E ASSOLUTO. SOGGETTIVITÀ E OGGETTIVITÀ TRA FILOSOFIA BERGSONIANA E PENSIERO INDIANO

Giacomo Foglietta, Paolo Taroni

*Bisogna che tu lo sappia
in questo basso mondo
tutto comincia con l'immagine
e prosegue con la metafora.*
(Daniel Pennac)

1. Introduzione

La filosofia contemporanea fa riferimento principalmente a due «paradigmi»: quello *fenomenologico* e quello *pragmatico* (ed *ermeneutico*). Entrambi condividono l'essere prodotti della filosofia post-kantiana e, al contempo, il tentativo di andare oltre Kant. La fenomenologia in direzione del superamento del dualismo tra sensi (fenomeno) e intelletto (noumeno), il pragmatismo nel senso del superamento del dualismo tra ontologia e gnoseologia. Entrambi tentano, per così dire, un «ritorno al mondo dell'esperienza» nella sua immediatezza. Normalmente la fenomenologia e il pragmatismo vengono considerati paradigmi filosofici che hanno archiviato la prospettiva metafisica, perché non includono più una sfera inconoscibile che fonda il conoscibile, ma si occupano esclusivamente di quest'ultimo, considerano il conoscibile come l'unica forma di verità disponibile: la fenomenologia attraverso il celebre atteggiamento dell'*epoché*, il pragmatismo attraverso la riduzione del mondo all'«intreccio» di fatti, pratiche ed interpretazioni. Il dibattito filosofico odierno, però, chiama in causa lo statuto di verità di fenomenologia e pragmatismo. In un caso, quello del «nuovo realismo», si pone l'accento sulla non «emendabilità» dell'oggettività del mondo esterno: un terremoto prima accade, poi viene vissuto soggettivamente/interpretato scientificamente o a livello di cronaca, ma nessuno negherebbe che è accaduto. C'è poi una «critica» più sottile alla fenomenologia e al pragmatismo, che nasce dall'interno di entrambi i paradigmi, condividendone quindi lo spirito contemporaneo, ma che poi se ne discosta in un punto fondamentale. Tale punto di rottura riguarda la centralità del soggetto, sia inteso come *coscienza*, sia come *interpretante*. Non si tratta, però, di un'altra forma di realismo, ma anzi – proprio all'opposto – di una proposta metafisica. La domanda che la anima riguarda la possibilità di pensare il mondo prima e indipendentemente dall'immanenza del *per-sé* fenomenologico, o del *linguaggio*, in cerca di una forma «assoluta» di oggettività. Metafisica, allora, perché vuole recuperare la categoria di assoluto, e vuole farne di nuovo la categoria principale; potremmo dire: un nuovo «fondamento». Questa nuova metafisica non nasce dal nulla, ma si definisce all'interno del pensiero di Bergson, nutrendosi principalmente delle nozioni di materia-immagine e coscienza assoluta. In sintesi, si tratta di pensare la coscienza fenomenologica come un prodotto, una «piega» di una coscienza originaria assoluta e de-soggettivata, una coscienza che è co-estensiva alla materia. Un atto intenzionale che non è *per-* alcuno, una percezione pura. La materia quindi è coscienza, percezione, è l'accadere incessante del Grande Fuori, che conosciamo certo solo quando la coscienza si ripiega su sé stessa, dando vita

all'Ego – attraverso il quale questo Grande Fuori traspare –, ma che viene prima del soggetto, e quindi della fenomenologia in senso stretto. Si potrebbe allora definire questa posizione una forma di fenomenologia «radicale», che condivide con quella «normale» certamente il punto cruciale che non c'è mondo senza intenzionalità, cioè non c'è coscienza se non come «coscienza di...», ma che, d'altra parte, destituisce del significato tradizionale la nozione di intenzionalità, disancorandola completamente dalla coscienza soggettiva¹.

È importante comprendere che non stiamo parlando di un idealismo del tipo hegeliano, come il riferimento alla coscienza assoluta potrebbe far pensare. L'idealismo, infatti, pone al centro la coscienza in quanto origine del *pensiero*, e quindi – a meno che non si voglia guardare a quell'idealismo tutto particolare che è l'attualismo di Gentile – la logica, l'attività discorsiva dialettica e discriminante. In Bergson, come è noto, invece, la nozione di coscienza è strettamente legata a quella di *vita*, in una prospettiva unitaria. Nello scenario che stiamo delineando, quello di un «oltrepassamento» della posizione fenomenologica/pragmatica, la nozione di vita risulta allora decisiva, perché, innanzitutto, segna il recupero della dimensione dell'Uno e insieme dei *molti*. C'è quindi la vita delle singole creature – la *mia* vita – di cui l'Io umano è un caso significativo, ma ogni vita individuale non è la Vita. D'altra parte, la Vita (l'Uno) non sta alle singole vite (i molti) come l'Essere parmenideo al divenire, bensì come il fuoco al calore, per usare un'immagine frequente nei testi indiani, o – in termini più filosofici – la creatività alle singole creazioni artistiche. Di nuovo, non stiamo parlando di un immanentismo del tipo spinoziano, anche se l'assonanza, così come quella con un certo idealismo, è evidente, e l'accostamento a volte può essere lecito. La differenza tuttavia è importante, perché il nostro assoluto non è definibile come *sostanza*, bensì, a partire dall'orizzonte fenomenologico-pragmatico in cui ci muoviamo, come coscienza-vita mai statica o fissabile. La nostra proposta è quindi metafisica anche perché considera primariamente l'assoluto, a prescindere dalle molteplici manifestazioni in cui *vive*, come un *trascendentale*, cioè come l'*evento* in sé del mondo, il *farsi* delle forme biologiche, l'*accadere* delle comunicazioni linguistiche (in definitiva, quel *gesto* di tracciare la linea sulla lavagna, che Bergson distingue dalla linea *tracciata*). Nel dire ciò, diciamo al contempo che l'assoluto è il suo stesso *transitare* nelle cose del mondo e nelle sue pratiche, e che ciò – a differenza però del pragmatismo – ha una precisa e ineludibile valenza metafisica. A questo proposito, vorremmo evidenziare meglio anche rispetto al pragmatismo, in particolare quello di Peirce, quali sono i punti in comune e dove, invece, si genera la distanza. In sintesi, il punto in comune sta nel considerare il mondo come un *limite*, con ciò intendendo che non è possibile porsi fuori dal mondo. Tale limite è insieme ontologico e gnoseologico. Ontologico perché non c'è un «al di là» del mondo²; gnoseologico perché il soggetto non può porsi fuori dal

¹ Rispetto ai concetti chiave e alle idee espresse in questa introduzione, il ringraziamento degli Autori va a Rocco Ronchi, con il quale hanno avuto il privilegio di discutere, a più riprese e in varie occasioni, quegli aspetti del suo lavoro teoretico a cui si fa esplicito riferimento.

² Come dicevamo, è questo aspetto che, secondo la prospettiva tradizionale, rende le filosofie contemporanee non-metafisiche.

circolo ermeneutico attraverso il quale fa esperienza del mondo. Per il pragmatismo, quindi, ontologia e gnoseologia vanno a convergere, in un certo senso, nella categoria fondante di *linguaggio*, il quale è appunto anche quel limite invalicabile di cui si diceva poc'anzi. Ma, per l'appunto, qui si genera anche la distanza fra la nostra visione e quella pragmatista, proprio perché quando il pragmatismo vede nel collasso di ontologia e gnoseologia un'emergere della categoria di *prassi* in quanto continua relativizzazione e ri-negoziazione dell'attività culturale e materiale umana (senza bisogno di specificare che non si tratta di «relativismo»), noi vediamo invece – per usare un'espressione che ritroveremo più avanti – una «finitudine assoluta». Una finitudine, certo, che però non assume se stessa come *confine* insuperabile del senso dell'essere, bensì vede nel continuo trascendersi del limite tale senso, nella sua strutturale, potremmo dire, evanescenza³.

1.1 *Brahman-ātman*

Se prendiamo in esame la nozione di *brahman-ātman* nel suo sviluppo storico, dalle sue origini nella fase vedica alla sua elaborazione matura nel *Vedānta* – sia nella lettura *advaita* di Śaṅkara che nelle altre forme⁴ – ci accorgiamo che si trat-

³ In un certo senso, si potrebbe parlare, heideggerianamente, di un «oltrepassamento» della prospettiva pragmatista: «Che l'essere stesso riguardi un pensiero, e come lo riguardi, non sta, né in primo luogo, né soltanto, in potere del pensiero. Il fatto che l'essere stesso colpisca un pensiero e il modo in cui lo colpisce porta il pensiero a quel salto grazie al quale esso scaturisce dall'essere stesso, *per corrispondere così all'essere come tale*» [corsivo nostro, M. Heidegger, *Che cosa è metafisica*, trad. it. Adelphi, Milano 2001, p. 94]. Tale corrispondenza è appunto una forma di metafisica, che oltrepassa anche quella tradizionale: essere e pensiero coincidono, nel senso della finitudine assoluta che insieme rappresentano (anche se nel passo citato Heidegger si riferisce all'attitudine dell'idealismo tedesco di fare del pensiero la categoria fondante il reale, mentre noi ci riferiamo all'attitudine pragmatista di porre al centro il linguaggio e le pratiche, in chiave anti-metafisica).

⁴ La scuola *Vedānta* è la più importante fra tutte le scuole filosofiche brahmaniche perché in essa sono concentrati molti dei più grandi maestri-filosofi dell'India antica e medievale; il testo di base del *Vedānta* è il *Brahmasūtra*, o anche *Vedāntasūtra*, in cui il termine «sūtra» ha il significato di libro e «brahma» significa «riferito all'assoluto»; «Vedānta», a sua volta, significa «quello che porta i principi conclusivi del *Veda*» («anta» è la «fine», come per l'inglese *end* e il tedesco *ende*). Il *Brahmasūtra* si può collocare intorno al IV-VI sec. d.C.; è un'opera di scuola, attribuita a Bādarāyaṇa; in realtà questo è un nome di comodo che viene usato per indicare autori di tante altre opere. L'opera è divisa in quattro grandi libri fondamentali e ogni libro a sua volta è diviso in quattro parti; la struttura è aforistica; vi sono 555 aforismi; il primo aforisma dice: «Anzitutto, dunque, il desiderio di conoscere il *Brahman*». Il primo capitolo concerne il *Brahma* (quando ci riferiamo ai *Brahmasūtra* scriviamo «Brahma» con la maiuscola, secondo l'uso classico) come realtà fondamentale e assoluta che deve essere interpretata e conosciuta. La conoscenza di *Brahma*, il desiderio di conoscere *Brahma* è visto come tensione dinamica verso l'Assoluto. Esprime il senso dell'unità del mondo e di Dio, un'unità che però non è specificata, perché il testo non dice in che modo può essere concepita quest'unità del *Brahma* e del mondo, e i filosofi successivi si porranno proprio questo problema: il rapporto fra il *Brahma*, l'Assoluto e il mondo stesso. Il primo esponente di rilievo del *Vedānta* fu Gauḍapāda, un pensatore di cui si sa molto poco; probabilmente nato nel VII sec. d.C., e autore di un commento alla *Maṇḍūkya-Upaniṣad*, intitolato *Āgamaśāstra*. Nell'opera di Gauḍapāda si compie una grande mediazione fra brahmanesimo e buddhismo, in relazione alla nozione di *māyā*. Richiamando i significati di miraggio e fantasmagoria, Gauḍapāda rinvia a una visione idealistica, già presente nelle *Upaniṣad* e

nell'idealismo buddhista. Per Gauḍapāda vi è una unità di base inconscia che è unità del soggetto, cioè trova il fondamento delle percezioni nel soggetto, e gli oggetti sono proiezioni (*vikalpa*) o modificazioni (*vibhāra*) dell'inconscio. La realtà è qualcosa *per* la coscienza. Tutto il mondo non ha più valore di realtà di quanto ne possa avere un sogno. Nella coscienza superiore non c'è nessuna opposizione, non ci sono soggetto e oggetto, passato e futuro, causa ed effetto, ciclo delle rinascite e liberazione; esiste solo la coscienza; tutte le cose molteplici, come anche l'io empirico, sono *māyā*, cioè fantasmagoria, illusione fenomenica (*vivarta*), una non chiara coscienza della realtà. Gauḍapāda fu il maestro di Govinda, a sua volta il maestro del più grande filosofo del *Vedānta*, Śaṅkara, nato si pensa nel 778 d.C. e morto nel 820 d.C. La sua opera principale è il *Brahma-sūtra-bhāṣyam* cioè il commento al *Brahmasūtra*. Śaṅkara parte dal principio dell'*immagine*: se dobbiamo fondarci su una determinazione che per noi sia reale, non possiamo prendere l'io, di cui non sappiamo assolutamente nulla, mentre troviamo un trascorrere, un fluire, un passare di immagini. Non vi sono altro che *rappresentazioni*, e la prima cosa di cui dobbiamo parlare è questo fluire di rappresentazioni. Prima ci sono le rappresentazioni e poi c'è l'io. L'io non è dunque qualcosa di reale – sia pure in senso relativo e pragmatico –, quello che risulta è infatti un fluire di immagini. Noi *siamo* questo fluire di immagini, che interpretiamo come «io», come il *mio* io, ma ciò è già un secondo momento, il primo momento, infatti, è quello dell'immagine; e il mondo intero sarà questo fluire di immagini. Il mondo, allora, è un mondo di pensiero, in quanto è fatto di immagini, ed è quindi senza dubbio qualcosa di ideale, nel senso che non ha una realtà *in sé* (il mondo, insomma, non è quello del realista). Allo stesso modo, parlare di *Brahma*, inteso in quanto Dio, non è altro che dare corpo a un'illusione. Dal punto di vista śaṅkariano, Dio stesso è illusione teologica fondamentale; quando si parla di Dio si parla di qualcosa che noi ci rappresentiamo come il Creatore, una delle tante immagini della nostra coscienza. Questo mondo, comunque, continua a essere un mondo fatto di immagini, e alla base di questo mondo c'è sempre (come in Gauḍapāda) un *brahman* che è coscienza di luce (in cui tutti noi, secondo l'insegnamento soteriologico tradizionale, siamo invitati a perderci e a identificarci). Gli oggetti della percezione si presentano come proiezioni di una *māyā*, una forza che illude, perché radice dell'assurdo mondo delle immagini. La Realtà vera è quella dell'Origine, dell'Assoluto, che il velo della *māyā* ci mostra come apparente, assurdo e contraddittorio. Si pongono però alcuni problemi: 1) che rapporto c'è fra l'Origine-*brahman* e *māyā*? 2) la coscienza dell'uomo, di sé, è conoscenza di qualcosa di falso! Come è possibile? Sono state date varie risposte. Alla prima domanda si è risposto con la teoria del *bimba* o *pratibimba*, cioè del «riflesso»: se la coscienza di base del mondo è paragonata a una fonte di luce, allora da questa luce pura si riflettono tutti i diversi colori, come simboli del molteplice, fin dall'origine nella forma della *māyā*; un'altra soluzione è stata la teoria dell'*upādhi*, dell'«ostacolo», secondo cui i limiti sono posti dalle diverse potenze della *māyā*, che operano all'interno dell'individuo umano: *māyā* è *śakti*, potenza che crea l'ostacolo. Alla seconda domanda si può dire che il falso è possibile nella coscienza empirica, ma non è un falso assoluto, solo un prodotto dell'ignoranza che crea e sovrappone un'*idea* a una *cosa* (come quando, per esempio, vedo una corda e la scambio per un serpente). Esiste, invece, solo e unicamente la realtà dell'Assoluto, dell'Origine, del *brahman*, di cui noi non siamo altro che sogni e, liberandoci dall'apparenza del mondo fenomenico, veniamo a ritrovarci immersi completamente nell'Assoluto. Il *brahman* è l'unità del mondo ed è la causa del mondo, *brahman* è il mondo stesso come effetto di se stesso, e come *evoluzione* dallo stesso *brahman*. Si può dunque definire questa visione una specie di panteismo? Non propriamente, perché nella filosofia indiana teorie panteistiche nel senso puro del termine – filosofie per le quali valga l'espressione: «deus sive natura» all'occidentale – è difficile trovarle. L'Assoluto, come tale, rimane nella propria assoluta identità, mentre il molteplice relativo nasce da quella assolutezza; il molteplice è qualcosa che origina da una «massa enorme» di Realtà, rispetto alla quale è ben poco, però è comunque reale, perché emerge, appunto, da quell'infinità. Il *brahman* quindi non si risolve nel molteplice, poiché rimane infinitamente più grande del molteplice stesso; questo però non toglie che il molteplice di per sé sia – come aspetto limitato del *brahman* – esso stesso reale. [Cfr. I. Vecchiotti, *Introduzione alla storia della filosofia indiana*, QuattroVenti, Urbino (PU) 1995, cap. VII; cfr. anche gli articoli giovanili di I. Vecchiotti, *La genesi*

ta di una nozione estremamente complessa e frammentaria, che però possiede alcuni caratteri comuni:

a) *brahman-ātman* è l'Assoluto, nel senso di principio primo, pienezza d'essere, origine del tutto; in questa prima accezione, che è quella più legata ad un'interpretazione tradizionale del pensiero vedāntico in generale, ma anche della posizione śāṃkariana rispetto a tale pensiero – esposta nel commento ai *Brahma Sūtra*, attraverso una dettagliata analisi delle affermazioni upaniṣadiche – *brahman-ātman* è visto come unità assoluta e indifferenziata, *identità* che non ammette la *differenza*. Sempre secondo questa interpretazione, la molteplicità fenomenico-empirica è vista come «illusoria», cioè come una differenziazione apparente in seno all'unità reale di *brahman-ātman*. Tale rapporto tra identità e differenza (che poi è un non-rapporto, di fatto), che crea quel livello «relativo» di realtà che sperimentiamo, viene indicato con i termini *māyā* e *avidyā*;

b) *brahman-ātman* è principio da un lato trascendente, ma non in senso teologico, bensì metafisico – e in ciò rimanda al punto a) – mentre dall'altro è realtà immanente in senso, potremmo dire, spinoziano, di *sub-strato* dell'esistenza; questa seconda accezione, complementare alla prima, chiama in causa il problema del *mutamento*, ovvero dell'identità tra causa – *brahman-ātman* – ed effetto: la molteplicità fenomenica. Infatti, essendo *brahman-ātman* immutabile, non può fungere propriamente da causa, cioè non può trasformarsi o modificarsi per dare origine al mondo. Questo significa, in ultima analisi, che – a differenza che nei sistemi dualisti o pluralisti, dove gli effetti sono reali differenziazioni di una causa comune, o differenti espressioni di differenti cause – la modificazione è soltanto «apparente», e tale stato di cose viene indicato con il termine *vivarta*.

Vi sono poi altre due idee che è lecito attribuire alla nozione di *brahman-ātman*, le quali vanno già però nella direzione di un'interpretazione funzionale alla nostra futura tesi, che enunceremo di seguito:

c) *brahman-ātman* è sé, coscienza, nel senso che è sé e coscienza «assoluti», oppure onni- o supra-coscienza che dir si voglia. L'importante qui è mettere in evidenza che accanto ad una interpretazione «ontologica» (o anche, per dirla heideggerianamente, «onto-teo-logica»⁵) di *brahman-*

della problematica dell'Assoluto nella filosofia indiana antica, in «Il Pensiero», vol. V, n. 1 gennaio-aprile 1960, pp. 73-108; *La problematica dell'Assoluto nella filosofia indiana antica* in «Annuario del Liceo Ginnasio G. Mameli», Roma, 1961-1963, pp. 77-107; *Lo svolgimento della problematica dell'Assoluto nella filosofia indiana antica*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», fasc. IV, 1968, pp. 529-578; oltre ai commenti e alle prefazioni alle sue traduzioni italiane dal sanscrito dei classici: *Brahma Sūtra*, Ubaldini, Roma 1979; *Gauḍapāda, Āgamaśāstra*, Ubaldini, Roma 1989].

⁵ Chiariamo l'uso di questa espressione ricorrendo alla sintetica definizione che Jean-Luc Marion ne dà in *Dio senza essere* [Jaca Book, Milano 2008², a cura di Carla Canullo, p. 90], poiché ci sembra particolarmente efficace: «L'ente si dice nel proprio Essere secondo la doppia dimen-

ātman ne troviamo una «apofatica», che si alimenta di immagini quali la luce, il respiro, l'energia, etc., insomma immagini tipiche della teologia alessandrina e ortodossa piuttosto che della metafisica tradizionale;

d) *brahman-ātman* è *sé*, coscienza, nel senso di pensiero de-soggettivato, atto puro del pensare, immanenza del pensiero in quanto essere. Ciò rimanda certamente all'idealismo, in particolare all'attualismo gentiliano, ma soprattutto alle filosofie del Novecento che hanno tentato di oltrepassare la prospettiva soggettiva, egoica (di matrice cartesiano-kantiana) verso un'originarietà del pensare rispetto al pensatore, dell'intuizione rispetto alla sensibilità, dell'immediatezza dell'esistere rispetto all'autocoscienza riflessiva. Stiamo facendo riferimento, innanzitutto, appunto alla Fenomenologia e a Bergson.

Sia il pensiero di Bergson sia la Fenomenologia, infatti, condividono l'attitudine fondamentale di considerare il reale nel suo «darsi» immediato e spontaneo. Tuttavia, la visione bergsoniana, essendo esplicitamente una forma di metafisica, si pone in continuità con le interpretazioni del concetto di Assoluto cui abbiamo fatto riferimento pocanzi, con l'obiettivo però di fondare una nuova metafisica che superi ogni forma di dualismo (essere/divenire, sostanza/accidente, fenomeno/cosa in sé, soggetto/oggetto, etc.). Ci sembra quindi che Bergson sia particolarmente adatto a un dialogo con Śaṅkara, il quale a sua volta si pone come un sistematizzatore di quella tradizione speculativa che fin dalle origini ruota intorno alla nozione di *brahman-ātman*, nelle diverse letture che abbiamo elencato ai punti a), b), c), d), facendone il perno del proprio sistema «non-dualista» (*a-dvaita*). Bisogna tenere presente, in particolare come dato primario, la soluzione bergsoniana del problema del dualismo, che affliggeva la filosofia greca e che si ripropone anche in Śaṅkara come l'estrema difficoltà di conciliare *identità* e *differenza*; in termini schiettamente metafisici: *l'Uno* e *i molti* (vedi il punto a). Secondo Bergson, infatti, la risoluzione di tale problema – «Come l'uno si rapporta ai molti, senza compromettere la propria unità?» – costituiva la risposta metafisica fondamentale: «La soluzione del problema è ora a portata di mano: l'uno *si fa* attraverso i molti, non ha altra consistenza on-

sione dell'ente in generale e dell'ente per eccellenza; quest'ultimo definisce la possibilità di una scienza strettamente filosofica del divino». Intendiamo quindi chiarire come le prime due interpretazioni della nozione di *brahman-ātman* possano ricadere all'interno di questa «teologizzazione» del primo principio, o «ente per eccellenza», mentre, come si intuisce dal seguito dell'articolo, le ultime due intendano discostarsi dalla categoria di Essere quale categoria fondante l'idea di Assoluto, seguendo in sostanza la seguente affermazione di Heidegger: «Essere e Dio non sono identici ed io non mi arrischiere mai a pensare l'essenza di Dio per mezzo dell'essere [...]. Ogni tentativo di utilizzare l'essere per determinare teologicamente in che cosa Dio sia Dio è qualcosa che mi lascia quanto mai prudente [...]. Io credo che l'essere non possa assolutamente venir pensato alla radice e come essenza di Dio, ma credo che l'esperienza di Dio e del suo essere manifesto [...] sfolgori proprio nella dimensione dell'essere, il che però non significa in alcun modo che l'essere possa avere il senso di un predicato possibile per Dio. *A questo proposito si dovranno precisare delle distinzioni e dei limiti del tutto nuovi*». [*Ibidem*, pp. 86-87, corsivo nostro].

tologica che nei molti in cui non è, né mai sarà, da cui differisce per natura essendo in essi implicato»⁶. Vedremo, quindi, come una soluzione in questa direzione bergsoniana (o forse, dovremmo dire: in questa via già battuta da Śaṅkara e «riscoperta» da Bergson) parrebbe emergere anche dalla nostra lettura del pensiero di Śaṅkara.

Il dialogo che proponiamo, allora, potrebbe generare, a nostro avviso, una riflessione critica utile a chiarire alcuni problemi ermeneutici del pensiero śaṅkariano. Reciprocamente, la conoscenza del pensiero di Śaṅkara permetterebbe di illuminare e chiarire aspetti problematici della filosofia bergsoniana, in particolare il rapporto fra materia e memoria e l'autentico significato di *élan vital*.

1.2 *Fusion philosophy*

Quella che proponiamo in questo articolo, insomma, è un'operazione di «fusion philosophy» (o «cross-cultural philosophy»), con riferimento ad un approccio alla filosofia indiana che sin dai primi anni '80 si è diffuso nel mondo angloamericano. Nell'introduzione al suo importante saggio sulle immagini del sé nel buddhismo *Theravāda*⁷, lo studioso inglese Steven Collins non usa ancora esplicitamente l'espressione «fusion philosophy»; descrive però il proprio modo di procedere in termini che anticipano la definizione. Egli infatti, citando l'antropologo Louis Dumont, afferma come lo studio della filosofia indiana debba essere condotto primariamente dal punto di vista della «storia delle idee», cercando innanzitutto di «cogliere le fondamentali configurazioni che costituiscono la struttura in relazione alla quale la storia – indipendentemente dalla mera successione degli eventi – si definisce»⁸. Collins prosegue poi – dopo aver specificato come il suo interesse per l'argomento sia principalmente «filosofico» – affermando che il pensiero speculativo dell'India antica certamente prende avvio da presupposti radicalmente differenti rispetto a quelli occidentali, ma è esattamente «a causa di queste differenze, e delle difficoltà che incontriamo nel comprenderle» che lo studio della filosofia indiana risulta proficuo: proprio perché la filosofia occidentale «dovrebbe aspirare ad illuminare la natura specifica dei propri presupposti, ma anche la natura generale del pensiero umano, attraverso lo studio sia della propria storia intellettuale, sia di quella di altre tradizioni». Da studioso del buddhismo, infatti, Collins sostiene esplicitamente che l'investigazione su aspetti tecnici del proprio ambito di ricerca, come la nozione di continuità del sé e di unità dell'individuo, dovrebbe anche «aiutarci a comprendere meglio il nostro punto di vista su quei problemi specifici»⁹. Dando chiaramente per acquisito, quindi, che vi sono dei problemi che, ancor prima di caratterizzarsi in seno ad una tradizione di pensiero, sono problemi «filo-

⁶ R. Ronchi, *Onkos. Radici bergsoniane del primo tomo della Critica della ragione dialettica*, Bollettino Studi sartriani, n. VII, anno 2011, «Sartre e la Critica della ragione dialettica. Tradizione ed effetti», Bilibink Editori, Roma.

⁷ S. Collins, *Selfless Persons. Imagery and thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (rist. 2004).

⁸ Ivi, p. 1 (traduzione italiana nostra).

⁹ *Ibidem*.

sofici», e possiedono quindi una valenza trasversale rispetto alle diverse culture filosofiche¹⁰.

Questo modo di ragionare è stato recentemente condiviso, tra gli altri, da Mark Siderist, studioso attento di quella corrente buddhista denominata «dottrina del vuoto». Egli, nell'introduzione a *Personal Identity and Buddhist Philosophy*¹¹, spiega che

L'approccio (enterprise of) fusion philosophy è destinato a divenire il successore di quella pratica che è stata denominata filosofia comparativa [...]. La filosofia comparativa ha sempre riguardato il confronto tra elementi derivati da due distinte tradizioni filosofiche. (Il confronto è stato di norma operato tra la tradizione di pensiero occidentale e quella del Sud o dell'Est dell'Asia). Ma l'obiettivo del confronto sovente è sembrato limitarsi a portare in superficie elementi simili e differenze che fossero di interesse per gli studiosi dell'una o dell'altra tradizione di pensiero. Invece, per quelli che pensano che la filosofia abbia a che fare con problemi da risolvere, e che credono anche che paragonare differenti tradizioni possa portare utili risultati in questa impresa, la denominazione di "fusion philosophy" sembra appropriata¹².

Siderist, poi, conclude la sua breve spiegazione della definizione usando parole che echeggiano chiaramente quelle di Collins: «Quello che spero di dimostrare è che a volte è possibile fare progressi nella risoluzione di problemi filosofici andando a vedere che cosa tradizioni di pensiero diverse dalla nostra hanno da dire su quello specifico problema»¹³.

Sarà chiaro, oramai, come anche noi vorremmo inserirci nell'orizzonte progettuale descritto da Collins e Siderits. Per definirlo ulteriormente, allora, facciamo un ultimo esempio tratto da *Buddhist, Brahmins and Belief*¹⁴, dello statu-

¹⁰ Un altro significativo esempio di attitudine «fusion» *ante litteram* può essere rintracciato nell'introduzione all'ormai classico saggio: *Presuppositions of India's Philosophies* [Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N.J. 1963], dello studioso Karl Potter (autore e curatore, come sanno gli addetti ai lavori, di una delle più ampie opere esistenti sulla filosofia indiana, l'*Encyclopaedia of Indian Philosophies*, che si compone di più di 10 volumi ed è ancora in corso di pubblicazione). Mosso dalla preoccupazione di giustificare le proprie posizioni, Potter scrive: «Questa, dunque, è la mia difesa del tipo peculiare di approccio che applico qui alla filosofia indiana. Esso differisce da quello di altri studiosi contemporanei del pensiero indiano, non solo perché credo che la filosofia indiana del periodo classico sia importante ancora oggi, ma, più nello specifico, credo anche che a essere maggiormente rilevanti siano gli aspetti tecnici. Io ritengo che nessun altro prima di me abbia avuto una simile opinione. Molti dei recenti rappresentanti della metafisica e dell'epistemologia indiana sembrano non possedere una vera attitudine per la ricerca, contentandosi di riportare ciò che gli autori classici hanno sostenuto senza chiedersi *perché* lo abbiano fatto, quali siano stati i presupposti delle loro convinzioni, o se le loro argomentazioni siano state valide» [*ibidem*, p. viii; traduzione italiana e corsivo nostro].

¹¹ M. Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Ashgate world philosophies series, 2004 (rist. 2008).

¹² Ivi, p. XI [traduzione italiana nostra].

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ D. Arnold, *Buddhist, Brahmins and Belief. Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, Motilal

nitense Dan Arnold, anch'egli studioso di buddhismo¹⁵. Nell'Introduzione al saggio Arnold parte dal presupposto che la stessa filosofia indiana del cosiddetto periodo classico, il periodo maggiormente speculativo, abbia vissuto uno sviluppo storico-dialettico sotto una stretta «pressione concettuale» che la stimolò ad esplicitare, attraverso procedure inferenziali, ciò che fino ad allora era rimasto implicito, e che «solo da quel momento troviamo ciò che può essere chiamato propriamente filosofia indiana»¹⁶. Il problema di cui Arnold si occupa nel libro è la critica che la scuola buddhista «del vuoto», attraverso gli scritti del maestro Candrakīrti (VII sec. d.C.), muove all'approccio di un'altra importante scuola buddhista contemporanea, che egli definisce un'epistemologia di tipo empirista che privilegia in particolare la percezione come mezzo di accesso al reale¹⁷. Molto significativo per noi è l'intento che muove Arnold nella sua ricostruzione della critica di Candrakīrti. Egli, infatti, afferma:

Se la ricostruzione della critica di Candrakīrti a Dignāga in quanto esempio di argomento trascendentale potrebbe sembrare una forzatura, io credo in ogni caso che la lettura che adottiamo resti esegeticamente attribuibile ai testi di Candrakīrti – stiamo proponendo, cioè, un'interpretazione dei testi di Candrakīrti. Io sostengo, quindi, che la posizione di Candrakīrti contega le risorse per ricostruire la giustificazione delle argomentazioni che gli stiamo attribuendo [...] e che la sua specifica posizione potrebbe essere meglio compresa se fosse ricostruita secondo questo criterio¹⁸.

Arnold, naturalmente, chiarisce che la sua interpretazione muove da un interesse specifico per i contenuti filosofici, per la logica e la coerenza delle ar-

Banarsidass Publishers, Dehli 2008 [Columbia University Press, 2005]. Si tratta di un saggio recepito in modo estremamente positivo dall'ambiente scientifico, soprattutto per quanto riguarda l'efficacia dell'approccio, come leggiamo nel commento di Jay Garfield – altro protagonista della nuova stagione di studi sul buddhismo indiano – riportato nella seconda di copertina dell'edizione indiana del volume: «*Buddhist, Brahmins and Belief* è una pietra miliare nello studio della filosofia indiana e negli studi buddhisti, un' esplorazione rigorosa e sottile del fondazionalismo epistemologico ed ontologico in un contesto cross-culturale, e anche una piacevole lettura. L'analisi che Arnold compie di un vasto raggio di testi e problemi speculativi indiani rappresenta un modello di cross-cultural philosophy». [J. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-cultural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, New York 2002].

¹⁵ Il pensiero buddhista si presta particolarmente all'approccio fusion philosophy a causa delle analogie con la filosofia analitica da un lato, dall'altro con la filosofia del linguaggio e, in generale, per un confronto con l'approccio epistemologico.

¹⁶ D. Arnold, *Buddhist, Brahmins and Belief*, cit., p. 2 [trad. it. nostra].

¹⁷ Per gli addetti ai lavori, stiamo parlando della corrente buddhista che fa capo a Dignāga e Dharmakīrti.

¹⁸ Ivi, pp. 6-7. La nota 23 specifica che la parte finale del ragionamento è una citazione tratta da R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, il quale usa lo stesso modo di approcciare Hegel, suggerendo che il progetto filosofico di quest'ultimo sarebbe meglio compreso se visto come un costante confronto con la nozione kantiana di «unità trascendentale dell'appercezione». E ciò a dispetto della relativa mancanza di chiarezza, sulla questione, presente nel lavoro di Hegel.

gomentazioni espresse nei testi che andrà ad esaminare. Ed è per questo motivo – continua – che

L'oggetto dell'interpretazione non deve essere preso *simpliciter* come non familiare, bensì come un esempio non familiare di qualcosa che ha invece una rilevanza rispetto a ciò che ci è familiare, altrimenti non avremmo ragione per aspirare a comprenderlo. Ed infatti, interpretare correttamente l'oggetto in questione significa assecondare il senso iniziale di familiarità, significa cioè avere un iniziale senso della rilevanza dei concetti, che poi si definisce meglio attraverso ciò che uno apprende sull'oggetto dell'interpretazione¹⁹.

E conclude, come i già citati Collins e Siderits, sintetizzando il significato dell'approccio fusion philosophy rispetto al proprio ambito di ricerca:

è ragionevole sperare che, nel ricostruire le argomentazioni di Candrakīrti come argomenti trascendentali, possiamo imparare qualcosa non solo sulla scuola buddhista a cui appartiene [*Madhyamaka, NdAA*], ma anche, più in generale, sulla logica degli argomenti trascendentali [...]. Io penso anche che questi prodotti filosofici indiani possano aiutarci a fare chiarezza riguardo quello che pensiamo, e anche dare un fresco contributo a dibattiti filosofici che oggi sono all'ordine del giorno²⁰.

Quest'ultima affermazione di Arnold ci sembra particolarmente appropriata a definire l'intento del nostro articolo. Come si sarà già intuito, il problema filosofico che vorremmo illuminare attraverso la lente del pensiero indiano antico, con particolare riferimento ad alcune idee del maestro Śaṅkara (VIII sec. d.C.), è la questione generale della fondazione speculativa di un materialismo metafisico, del superamento della prospettiva fenomenologica nel suo essere legata ancora al soggetto, in definitiva, della possibilità di pensare una «percezione assoluta». Per andare nella direzione indicata ci porremo dunque la seguente domanda: «che cosa ha da dire Śaṅkara rispetto all'odierno dibattito su realismo e oggettività?». Tale interrogativo significa – proprio come Arnold con Candrakīrti – che andremo ad *interpretare* Śaṅkara secondo ciò che crediamo sia implicito nel suo pensiero, per renderlo esplicito e trarne elementi utili ad approcciare il problema che ci interessa (in estrema sintesi, i punti indicati sopra con le lettere *c* e *d*)²¹. L'avvertenza vale quindi anche rispetto ai passaggi

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ D. Arnold, *Buddhist, Brahmins and Belief*, cit., pp. 8-9.

²¹ In questo intento, faremo spesso riferimento alle idee di A. Ramamurty, espresse nel suo ultimo libro, *Philosophy of Brahman*, D.K. Printworld, New Dehli 2010. Ramamurty è uno studioso indiano con una sensibilità filosofica certamente cross-culturale, anche se non esplicitamente manifestata, come si evince dalle prime righe dell'Introduzione (traduzione italiana nostra): «Questo libro, in un certo senso, è una critica alla visione tradizionale della metafisica in quanto tentativo di spiegare l'esistenza del mondo facendo ricorso ad una realtà che ne sia la causa ultima, e in un altro senso, invece, è un tentativo di comprendere la metafisica come un profon-

delle opere di Śaṅkara che utilizzeremo, i quali possono sempre essere compresi secondo la lettura tradizionale (punti *a*, *b*), ma che, come si metterà in evidenza, si prestano al contempo ad una lettura funzionale alla nostra ipotesi teorica (*c*, *d*). Questo modo di procedere, a sua volta, ci dà la possibilità di lavorare sulla «materia viva» della filosofia contemporanea e, allo stesso tempo, di «rivitalizzare» un pensiero come quello śaṅkariano, ormai troppo spesso irrigidito in vecchi stereotipi, poco utili alla comprensione della sua reale profondità teoretica.

Infine, auspichiamo che questo nostro piccolo lavoro funga da esempio metodologico rispetto alla necessità, ormai da molte parti avvertita come un'urgenza, di comunicare la filosofia indiana ai filosofi occidentali, con l'augurio che in un prossimo futuro vi possa essere un dibattito «universalmente» teoretico.

2. Perché Bergson e Śaṅkara?

Le ragioni e la possibilità di un incontro teoretico fra filosofia indiana e filosofia occidentale

Fra le numerose differenze di fondamento e di impostazione originaria fra il pensiero filosofico dell'India antica e la tradizione occidentale, c'è senz'altro un elemento legato alla struttura linguistica di base. Un solo esempio può servire per comprendere il concetto: due termini essenziali all'origine del pensiero greco, che danno forma a tutta la tradizione filosofica occidentale, sono quelli di *essere* e di *divenire*. La filosofia antica pre-platonica basa la propria contrapposizione fra una filosofia dell'*essere* come immobilità assoluta, come la sfera perfetta di eleatica memoria, e una visione dinamica del *divenire* come incessante fluire e cambiamento della realtà naturale, rappresentato schematicamente dal «tutto scorre» attribuito impropriamente a Eraclito. La filosofia platonica poi concilia le due prospettive distinguendo una realtà autentica di archetipi ideali, immutabili e sempre uguali a se stessi nella loro perfezione, e una copia terrena e materiale che partecipa delle idee rimanendo nell'ambito di una inferiore dimensione del divenire e della trasformazione. La tradizione platonica è penetrata poi nella cultura cristiana nella contrapposizione tra un Dio trascendente creatore eterno e un mondo creato nel tempo e storicamente determinato dallo stesso divenire temporale.

Alla base di questa tradizione del pensiero filosofico occidentale c'è – tra gli altri elementi – anche quello linguistico che pone in contrapposizione due termini della lingua greca, il *tò ón*, che indica l'essere, nel senso di esistere, sussistere, stare, e quindi essere immutabile, con tutte le sue differenti sfumature²² e il verbo *ghígnomai*, che significa divenire nel senso di qualcosa che ha lu-

do e significativo sforzo di conoscere la vera natura di ciò che è “là fuori”, ciò che noi tutti esperiamo empiricamente, o mondo che dir si voglia [...]. Nell'approccio alla metafisica che riscontriamo nella filosofia di Śaṅkara, e che si pone in continuità con le intuizioni fondamentali delle *Upaniṣad*, è messo in atto un esauriente sforzo per comprendere la reale natura di ciò che sappiamo sul mondo, prima ancora che sia fatto alcun tentativo di spiegare la sua esistenza».

²² Cfr., per una piacevole e dotta disamina del verbo essere, il libro di A. Moro, *Breve storia del*

go, che si manifesta, che nasce, sorge, accade, si fa e si compie, pertanto come qualcosa che incessante si trasforma e muta²³.

In sanscrito, esiste l'aggettivo *sat*, che indica l'esistente, ciò che accade, ma anche il vivente, ed è anche il sostantivo maschile essere, che deriva dalla radice del verbo della seconda classe *as* (*asti*, corrispondente al greco *estí*), «essere», «vivere», «esistere», «aver luogo», «diventare» o «divenire», in riferimento all'unità dinamica, all'aspetto coscienziale ed energetico dell'essere; nel linguaggio filosofico indiano, però, ha particolare valore l'uso del verbo della prima classe *bhavant/bhavat* (dalla radice *bhū*) che indica «ciò che è», «ciò che diventa», quindi corrisponde a «diventare», «essere», «accadere», «aver luogo»; in una parola, quindi, «essere-divenire»: l'Essere, cioè, esiste, sussiste, permane, in quanto diviene, muta, si trasforma e cambia incessantemente²⁴. Come è evidente, anche da un punto di vista linguistico, la contrapposizione tra le due tradizioni filosofiche è radicale per una struttura linguistica che – sebbene comune nella radice indoeuropea – ha sviluppato le differenti tradizioni linguistico-filosofiche in maniera diametralmente opposta. Una cosa è parlare di una realtà dell'Essere «che è e non può non essere», che è immobile e esente da ogni mutamento-cambiamento in contrapposizione a una realtà incessantemente in divenire e in trasformazione continua, e un'altra cosa è indicare una realtà che è «in quanto diviene», che rimane se stessa proprio perché continuamente si trasforma e muta.

Come è noto, nel cammino della tradizione occidentale, solo nell'Ottocento ci sono stati i primi tentativi – seppur vaghi e filologicamente nonché testualmente poco attendibili, con Schopenhauer per esempio – di far incontrare il pensiero europeo con quello dell'India. Forse, però, è più facile trovare in filosofi apparentemente lontani dalla speculazione indiana e orientale in genere, ma molto critici nei confronti della metafisica tradizionale, un pensiero che possiede qualche elemento di contatto con il pensiero indiano.

Nella filosofia di Bergson, e in particolare nella sua idea centrale di *durée réel*, c'è un chiaro tentativo di allontanarsi in maniera originale dalla tradizione occidentale. Il continuo ritorno – anche nei titoli dei suoi libri: *Il saggio sui dati immediati della coscienza*, *Materia e memoria*, *L'evoluzione creatrice*, *Durata e simultaneità*, *Il pensiero e il movente* – quasi ossessivo al tema del due e della contrapposizione fra elementi opposti è sintomo non solo di una tradizione (quella occidentale) costantemente presente sullo sfondo della sua formazione e riflessione, ma anche di un tentativo critico di contrapporsi ad essa. La prova più evidente è data sinteticamente in quel denso e lungo articolo in cui si trova l'essenziale della filosofia di Bergson che è la *Introduzione alla metafisica*, pubblicato nel 1903 e poi raccolto con alcune importanti modifiche nel 1934 in *La pensée et le mouvant*. Sia per quanto riguarda il metodo dell'intuizione, contrapposto all'analisi ed alla

verbo essere, Adelphi, Milano 2010.

²³ Ha un corrispondente nel sanscrito *ajananta*.

²⁴ Cfr. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1899, Motilal Banarsidass, Delhi, 1963 e segg. e N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Maisonneuve, Paris 1932; di dimensioni più ridotte, cfr. V.S. Apte, *The Concise Sanskrit-English Dictionary*, Poona 1912, Bombay 1933, Motilal Banarsidass, Delhi 1983.

sintesi (cioè a entrambi i tradizionali procedimenti della scienza occidentale, induttivo e deduttivo, quindi sia alla tradizione empirista, sia a quella razionalista)²⁵, sia per quanto riguarda una visione ontologica che cerca di superare la contrapposizione fra unità e molteplicità in una unità molteplice²⁶, sia nella netta opposizione a tutte le tradizioni filosofiche contrapposte, empirismo *vs.* razionalismo, idealismo *vs.* realismo²⁷, etc., sia ancora nella contrapposizione fra specifiche posizioni filosofiche, per esempio quella del determinismo e del libero arbitrio sul tema della libertà e del volere umano proposto nel celebre terzo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza*.

Perché Bergson ha cercato una strada originale e critica nei confronti delle contrapposizioni filosofiche tradizionali? Non certo per qualche simpatia o interesse nei confronti della filosofia indiana, né in senso lato, né in senso specifico con riferimento a qualche scuola di pensiero dell'India. Il tentativo bergsoniano è stato quello di fondare una nuova metafisica dell'intuizione che fosse in accordo con i dati della scienza contemporanea, senza darne una lettura riduttiva o riduzionistica. In questa operazione, però, Bergson è riuscito a cogliere il senso dell'unità assoluta, unità di vita e coscienza, unità di spirituale e naturale, che non è un semplice e romantico intendere il mondo in maniera panteistica o (come purtroppo troppo spesso viene accusato di fare) spiritualistica, ma che propone una *concezione dell'Assoluto come origine unitaria di tutta la realtà*.

Questa posizione circa la relazione tra l'Assoluto e il mondo è in sintonia con quanto affermato nelle *Upaniṣad*, i primi documenti del pensiero filosofico dell'India. Nelle Scritture, infatti, si dice chiaramente che il mondo è una libera espressione di *brahman-ātman* – l'Assoluto – spontanea come la tela di ragno o le scintille del fuoco. Quando i testi tradizionali parlano di *brahman-ātman*, infatti, ne parlano come l'essenza di tutto ciò che esiste, ed è propriamente questo il significato della più antica affermazione indiana della prospettiva monista: *tat tvam asi* («tu sei Quello [*brahman-ātman*]»). Questo significa che, fin dall'inizio, il pensiero indiano, se giustamente inteso, parrebbe ragionare non nella prospettiva soggettivista che a volte gli si attribuisce, e nemmeno propriamente in quella sostanziale o causale, bensì nella prospettiva dell'*oggettività del mondo fenomenico* in quanto espressione di *brahman-ātman*²⁸. La tradizione vedico-upaniṣadica contiene, infatti, un'idea importantissima: l'idea di processo, comunicazione, volontà, vita, slancio, etc; e, insieme, l'idea di un monismo in quanto *evoluzione creatrice* dell'Uno. Rispetto a Bergson, dunque, l'idea centrale del monismo upaniṣadico assume valore per l'aspetto che definiamo «energetico»: *energia* come *comunicazione* dell'Uno ai molti.

2.1 Lineamenti di filosofia śaṃkariana

²⁵ Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1957, 1970, 1987, 1994, pp. 55-56.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 56-59.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 59-64 e p. 81.

²⁸ Cfr. A. Ramamurty, *Philosophy of Brahman*, cit., pp. 133-34.

Il pensiero indiano, tradizionalmente, considera la realtà come illusione, *māyā*, che possiamo definire, in termini generici: il fatto che il mondo fenomenico possieda una esistenza relativa, non pienamente autonoma e definita rispetto alla Realtà assoluta. Naturalmente, tale illusione coinvolge il soggetto, il quale quindi si trova a essere contemporaneamente fonte dell'illusione e parte dell'illusione stessa. Anche il soggetto, dunque, alla pari del mondo, viene considerato illusorio; ed entrambi – soggetto e molteplicità fenomenica – saranno illusori rispetto alla Realtà. Quest'ultima, che possiamo anche definire Assoluto, nella visione tradizionale assume sostanzialmente due caratterizzazioni. La prima, di ordine «ontologico», perché deriva direttamente dal realismo upaniṣadico, vede l'Assoluto come un Uno-Tutto, del quale la molteplicità è un'espressione. La seconda, di ordine «idealistico», assume compiutezza con il *Vedānta* di Gauḍapāda – il primo esponente dell'approccio vedāntico classico, il quale a sua volta tesaurizza la riflessione dell'idealismo buddhista – e considera l'Assoluto come coscienza assoluta, *brahman-ātman*, della quale il soggetto e il mondo sono aspetti particolari che scaturiscono da una sorta di «oscuramento» della coscienza. In questo secondo contesto interpretativo *māyā* si traduce solitamente come «illusione fenomenica» (*vivarta*), nel senso che il molteplice – del quale il soggetto fa parte – si caratterizza come un fenomeno, una rappresentazione, e non come una realtà di ordine sostanziale, seppur di grado inferiore rispetto al grado ontologico pieno dell'Assoluto. Chiaramente, in questo secondo contesto si tende ad accentuare l'aspetto effimero e soggettivo del reale fenomenico.

All'impostazione soggettivistica di Gauḍapāda, Śaṅkara sostituisce una visione nella quale, come giustamente nota Vecchiotti, «la forma dell'immagine, o rappresentazione vagante o *vikalpa*, deve avere invece una sorta di precedenza sullo stesso soggetto individuale e solo se si comprenderà come essa pretenda di reggersi su sé stessa, se ne intenderà appieno l'inconsistenza. E ciò darà luogo ad una nuova teoria dell'immagine»²⁹. A questo punto, però, che rapporto intercorre tra l'Assoluto-*brahman-ātman* e le immagini che costituiscono il reale fenomenico? Sorge qui un problema ben noto, che gioca un ruolo cruciale all'interno del *Vedānta* śaṅkariano: l'Assoluto è e insieme non è le immagini. In quanto *ātman*, potremmo dire, è anche l'insieme delle rappresentazioni, mentre in quanto *brahman* è totalmente altro rispetto al mondo, Uno-tutto estraneo al molteplice fenomenico. Ne scaturisce un'immagine dell'Assoluto che porta in sé la contraddizione, un Assoluto di cui l'«assurdità» è una caratteristica strutturale. Ma siccome l'Assoluto-*brahman-ātman* è anche il fenomenico, allora tale statuto aporetico ed ambiguo sarà proprio anche del reale, che a questo punto non riusciremo a definire in termini ontologici, pur sapendo che esiste «in qualche modo indescrivibile». È propriamente questa contraddizione intrinseca all'Assoluto e al mondo che Śaṅkara chiama *māyā*, nozione privata anch'essa della caratterizzazione soggettiva che assumeva in Gauḍapāda, e che ora diviene «la radice dell'assurdo, ossia delle immagini del mondo come assurde o co-

²⁹ I. Vecchiotti, *Introduzione alla storia della filosofia indiana*, cit., p. 159.

me assurdo, ovvero dell'assurdo come immagine»³⁰. Dunque l'Assoluto è inesplicabile, e così *māyā*, il suo manifestarsi. Ciò depura *māyā* da qualsiasi connotazione fantasmagorica o, peggio, scettica, senza però attribuirle carattere ontologico. Si dirà allora, con Vecchiotti, che

la *māyā* è qualcosa di positivo, ma inesplicabile. Il che vuol dire: l'esperienza comune, l'esperienza normale è un dato, qualcosa che non si deve pretendere di dissolvere in termini astratti, è la *sua* concretezza. Potremmo dire allora finalmente che è l'Origine a manifestarsi in questi termini assurdi? Certo, potremmo dire anche così, ma ne risulterà comunque che il nostro rapporto con l'Origine si basa su termini che non possono essere ricercati nella logica formale, sebbene non possano essere espressi che come termini di logica formale³¹.

Ne consegue che ciò che chiamiamo «mondo dell'esperienza empirica» non si fonda oggettivamente su un principio unitario. Ciò nonostante, tale mondo ha un valore di verità dal punto di vista pratico, perché senza il mondo l'esperienza umana non avrebbe significato. Si dirà allora che il mondo empirico non è reale in senso «ultimativo», ma lo è «pragmaticamente». Questo significa che non esiste un «mondo» in quanto tale, come realtà oggettiva, indipendentemente dai fatti e dall'esperienza. Ciò che chiamiamo mondo è l'«insieme dei fatti», e quando cerchiamo di comprendere il mondo non stiamo tentando di comprendere qualcosa «al di là» dei fatti, ma semplicemente la realtà presente in questi³². Una volta risolta l'opposizione materia/spirito nella categoria di coscienza, infatti, sarà lecito chiedersi perché la coscienza ci appaia come materia, ovvero come mai *brahman-ātman* ci appaia come mondo empirico dei fatti. Il fatto che non esista una risposta razionale a tale interrogativo, e di conseguenza anche a quello sulla condizione ontologica del mondo, è ciò che l'*Advaita* chiama *māyā*³³.

³⁰ Ivi, p. 161.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. A. Ramamurty, *Philosophy of Brahman*, cit., pp. 103-105.

³³ Cfr. ivi, pp. 96-98. Volendo leggere il rapporto che intercorre tra *brahman-ātman* e *māyā* attraverso il filtro di quelle categorie filosofiche antiche che poi Bergson interpreterà secondo il proprio punto di vista metafisico, si potrebbe dire che quest'ultima rappresenta quella «molteplicità illimitata» che sembra quasi risolversi in una proliferazione «cancerosa», infinità «privativa», mentre *brahman-ātman* è quell'Uno non-sostanziale, radicalmente separato dai molti. Infatti, «La molteplicità illimitata è il rovescio di un indivisibile. Come nel mito di Dioniso allo specchio, l'infinità dei molti riflette l'uno, un uno che a causa della sua assoluta semplicità deve essere supposto non sostanziale, meontico. Senza l'ipotesi di un uno radicalmente separato (assoluto) non si darebbe infatti ragione alcuna al moltiplicarsi illimitato dei molti che, senza riuscirci, cercano di pareggiarlo sull'altro piatto della bilancia, letteralmente *generati dal suo non essere*» [R. Ronchi, *Onkos. Radici bergsoniane del primo tomo della Critica della ragione dialettica*, Bollettino Studi sartriani, n. VII, anno 2011, "Sartre e la *Critica della ragione dialettica*. Tradizione ed effetti", Binklink Editori, Roma]. Nel contesto indiano tradizionale questa proliferazione illimitata dei molti assume carattere «illusorio» rispetto all'Uno, carattere cioè «non concreto». Il «non essere» dell'Uno rimanda, invece, al «*neti, neti...*»: *brahman-ātman* è «non questo, né quest'altro, né questo altro ancora» e così via..., cioè *non è nessuno dei molti* che da tale alterità scaturiscono, pe-

Nel pensiero di Śaṅkara, com'è noto, rimane quindi una sorta di «incompatibilità» tra l'Assoluto e il fenomenico, mancando piena comprensione della necessaria compenetrazione tra i due, che genererà tutta una serie di tentativi problematici di soluzione. L'unico modo che ci sembra proficuo per superare lo stallo concettuale śaṅkariano è – come abbiamo indicato nell'Introduzione – quello di passare dalla visione tradizionale dell'Assoluto-*brahman-ātman* ad una visione di Assoluto come *oggettività assoluta*, attraverso l'applicazione delle categorie bergsoniane a una lettura della nozione di *brahman-ātman* che già le pre-suppone implicitamente; o, se si preferisce, esplicitando la valenza di Assoluto oggettivo-*brahman-ātman* attraverso l'uso delle categorie interpretative bergsoniane. È proprio questo il significato ulteriore contenuto della nozione di *brahman-ātman* che, noi crediamo, Śaṅkara avrebbe intravisto, tentando di prendere le distanze sia dall'approccio «empirista critico» del buddhismo – e in questo tesaurizzando la lezione vuotista³⁴ –, sia da quello «spiritualista» – o, meglio, «coscienziali sta» – della tradizione vedāntica, e insieme dall'interpretazione soggettivistico-trascendentalista che ne dà Gauḍapāda, per approdare a un monismo, certo irrisolto, che però tenta di comporre la prospettiva «energetica» delle *Upaniṣad* con quella fenomenica che gli era più congeniale. In questo, pensiamo, egli giunge ad una concezione della realtà come coscienza-vita-creazione. L'orizzonte teoretico che abbiamo fin qui delineato, infatti, pur nella sua incompletezza, rimanda decisamente all'Assoluto bergsoniano, un Assoluto in cui vita e pensiero sono dell'ordine del processo, non della sostanza. Nel senso che il pensiero è un processo materiale e la vita una materia processuale. Pensiero e vita, quindi, sono dello stesso ordine trascendentale-oggettivo, sono *brahman-ātman*. È questo il ragionamento che tenteremo di sviluppare nel seguito del lavoro.

2.2 Il concetto di *advaita* come superamento del dualismo materia/spirito

La più celebre idea di Bergson, che permette l'elaborazione del concetto di *durata*, è senz'altro quella di *élan vital*, sviluppata nel suo capolavoro del 1907, *L'evoluzione creatrice*. Il punto di partenza di tutta la realtà e dell'Assoluto stesso consiste in uno slancio originario che è un atto di creazione il quale, partendo da un punto di energia, si manifesta e determina attraverso un atto creativo della vita stessa:

rò, misteriosamente.

³⁴ Varrà forse ricordare l'osservazione del grande orientalista russo T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Motilal Banarsidas, Delhi 1993, 2 voll., che per definire l'approccio al reale dell'*Abhidharma*, cioè dell'empirismo-logico buddhista, basato sull'idea di movimento-flusso-efficienza, ma inevitabilmente legato anche all'idea fondativa di «discontinuità ultima», ricorra al seguente parallelismo: *per i buddhisti la durata è apparente, solo l'istante è reale, per Bergson invece apparente è l'istante, reale solo la durata*. Ed è precisamente questa differenza di visione che oppone la scuola del vuoto all'empirismo-critico dei logici-idealisti (Dignāga e Dharmakīrti). Così facendo, si vede come l'idea di realtà dei vuotisti sia più vicina a un approccio metafisico di tipo bergsoniano che a quello della «scolastica buddhista». Infatti, tale scolastica presenta quella vocazione «positivista» – ridurre la conoscenza al puro dato percettivo – che, come sappiamo, Bergson ha sempre osteggiato.

La vita intera, animale e vegetale, in ciò che ha di essenziale, appare come uno sforzo per accumulare energia e per liberarla poi in canali flessibili, deformabili, all'estremità dei quali essa compirà una varietà infinita di operazioni. Ecco ciò che lo *slancio vitale*, attraversando la materia, vorrebbe ottenere tutto d'un tratto. Vi riuscirebbe, certo, se la sua potenza fosse illimitata o se qualche aiuto gli potesse arrivare dall'esterno. Ma lo slancio è finito, ed esso è stato dato una volta per tutte. Esso non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento che esso imprime è ora deviato, ora diviso, sempre contrastato, e l'evoluzione del mondo organico non è che lo svolgersi di questa lotta³⁵.

L'*élan vital* è l'energia presente nella vita che zampilla nei suoi tentativi creativi e si sforza di determinarsi nella creazione sia della realtà fisico-naturale sia di quella psichico-coscienziale. In questo processo di creazione, l'energia si libera e, allo stesso tempo, si ricrea accumulandosi. La vitalità fluida e vaga attraverso la materia avviene sotto forma di slancio di ordine psicologico, così che il mio io individuale viene a essere, allo stesso tempo,

unità molteplice e molteplicità una; ma unità e molteplicità non sono altro che delle vedute prese sulla mia personalità da un intelletto che punta su me le sue categorie: non rientro né nell'una né nell'altra, né in tutt'e due contemporaneamente, nonostante le due, riunite, possano dare un'imitazione approssimativa di questa compenetrazione reciproca e di questa continuità che trovo in fondo a me stesso. Così è la mia vita interiore, e così è anche la vita in generale. Se nel suo contatto con la materia la vita è paragonabile a un impulso o a uno slancio, considerata in se stessa è una immensità di virtualità, uno sconfinamento reciproco di mille e mille tendenze, che saranno tuttavia "mille e mille" solo una volta esteriorizzate le une rispetto alle altre, cioè spazializzate³⁶.

All'origine, dunque, si pone un'unità assoluta che è l'uno della vita che possiede l'energia sufficiente a dare il via al processo di creazione di tutta la realtà. Lo slancio, in sé, non è né unità né molteplicità, *superando così la contrapposizione fra unità originaria e molteplicità fenomenica*. L'origine, però, che è la vita stessa, è un'esigenza di creazione che si pone sotto forma di coscienza o sopra-coscienza: «è la coscienza, o meglio la sovracoscienza, a essere all'origine della vita. Coscienza o sovracoscienza [...] è un'esigenza di creazione, si manifesta a se stessa soltanto laddove la creazione è possibile»³⁷.

Secondo l'*Advaita Vedānta* – cioè «non dualismo assoluto», come è denominata la posizione di Śaṅkara all'interno del panorama vedāntico – è possibile che la nostra comprensione ordinaria della materia, e della sua «opposizio-

³⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. di M. Acerra, Rizzoli (BUR), Milano 2012, p. 243.

³⁶ Ivi, p. 247.

³⁷ Ivi, p. 250.

ne» rispetto allo spirito, sia fittizia. È possibile, in altre parole, superare il classico dualismo materia/spirito considerando che *anche la materia è spirito*. Ma questo superamento si opera proprio dismettendo l'uso delle categorie suddette, e introducendo la nuova categoria di *coscienza*. Secondo l'*Advaita*, infatti, la categoria di coscienza fonda la comprensione della vera natura della materia e del mondo dell'esperienza empirica. Questo perché le Scritture ci dicono che *brahman-ātman* è il fondamento del reale, ma anche, al contempo, che è coscienza universale, onnicoscienza. Allora, va da sé che nell'esperienza ordinaria noi scopriamo questo *brahman-ātman* nel suo aspetto empirico-fenomenico, e parallelamente scopriamo che tra i due – *brahman-ātman* e mondo dell'esperienza – intercorre un rapporto particolare: essi non sono propriamente «correlati», ma non sono nemmeno «differenti»³⁸. *La materia è coscienza*, quindi, poiché *brahman-ātman* è l'essenza del mondo che noi conosciamo nella nostra esperienza ordinaria. Nel suo commento al *Brahmasūtra*, Śaṅkara evidenzia l'apparente contraddittorietà del rapporto:

Si consideri, per esempio, la sentenza: “*Brahman* è verità, conoscenza, infinito” [*Tai.*: II, 1]. Qui, sia per via dell'impiego del termine “conoscenza” (*jñāna*), sia perché in un passo successivo [*Tai.*: II, 6] si ricorre a un'espressione che indica la natura di Colui che attua una volontà, viene stabilito che il *Brahman* è pura Coscienza; perciò affermando che il Signore (*Brahman*) è puro Essere il quale è indipendentemente da qualsiasi cosa [che, in rapporto a Quello, *non è*], con ciò si dichiara che Esso rappresenta la causa [della creazione, ecc. della totalità]. In seguito, adoperando il termine “sé” (*ātma*) sempre per indicare Quello (*Brahman*) e dirigendo l'investigazione verso l'interno [dell'essere individuato], da un involucro all'altro a partire dal quello costituente il corpo fisico grossolano, si viene ad affermare, in pratica, che Quello è l'intimo Sé di tutti gli esseri, il quale dimora all'interno [di ciascuno, *Tai.*: 2-5). [...] Così, quelle proprietà che, venendo qui descritte, fanno riconoscere in *Brahman* la causa (della creazione, ecc. dell'universo), possono essere riconosciute identiche ad altre proprietà enunciate anche in altri passi [...]. Con ciò si può dunque stabilire che in tutto il *Vedānta* non c'è alcuna differenza sostanziale tra passi come quelli citati e altri, in quanto tutti indistintamente intendono confermare [che il *Brahman*, quale puro Essere-Coscienza senza secondo, è] la vera natura della causa [e quindi il Sostrato della creazione, conservazione e dissoluzione dell'universo]³⁹.

³⁸ Cfr. A. Ramamurty, *Philosophy of Brahman*, cit., p. 81.

³⁹ *Brahmasūtra con il commento di Śaṅkara*, 1.4.14, trad. it. Āśram Vidyā, Roma 2000, vol. 1, pp. 513-514. Citiamo da questa edizione – sebbene discutibile in alcune traduzioni – poiché è l'unica disponibile in italiano. Alcuni brani śaṅkariani sono reperibili, tradotti bene in inglese, anche nel monumentale lavoro di K.H. Potter (edited by), *Encyclopedia of Indian Philosophy*, 11 volumi usciti su 27 previsti, Motilal Banarasiidass, Delhi (India), nel vol. III dedicato all'*Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his pupils*, 1981. Per la critica alla posizione dualista cfr. in particolare pp. 141-142.

D'altra parte, si potrebbe affermare che «A-dvaita» ha proprio questo significato di non-dualismo tra spirito e materia, ovvero questa unità del reale nella categoria di coscienza (non abbiamo esperienza del solo spirito o della sola materia, ma sempre un'unica esperienza che li comprende entrambi)⁴⁰. In questo contesto la visione dualista sarebbe causata da un difetto cognitivo del soggetto (*avidyā*), e non dal fatto che la coscienza debba manifestarsi in altri modi rispetto a quelli in cui già appare. Si può giustamente considerare, dunque, che non è poi così corretto definire l'*Advaita* un sistema metafisico in senso tradizionale (affermazione che vale anche per il sistema di Bergson), cioè un sistema che cerca di spiegare l'origine del mondo fenomenico a partire da *brahman-ātman*; il suo obiettivo è invece quello di conoscere la realtà del mondo oggettivamente: il mondo è reale perché è oggetto di esperienza per tutti, e quindi la nostra comprensione della sua natura deve necessariamente presupporre la sua esistenza⁴¹.

2.3 Il concetto di coscienza come materia-immagine in Bergson e in Śaṅkara

Da quanto abbiamo detto, diviene chiaro come la chiave di volta dell'operazione «cross culturale» che vorremmo tentare sarà allora il concetto di *immagine*. Possiamo dire, infatti, che la nozione di *brahman-ātman* appare comprendere in sé l'idea di *unità*, in quanto unità di *vita* e *coscienza*, caratteristica dell'Assoluto bergsoniano. Tale unità vita-coscienza può anche essere denominata – con lo stesso Bergson – «coscienza cosmica» o «sopra-coscienza»⁴². L'unità originaria che troviamo come tema centrale della riflessione indiana arcaica, e che assume consistenza nelle *Upaniṣad* vediche, con Śaṅkara diviene quindi unità fenomenica, unità della «rappresentazione». Ecco che allora, per spiegare questo nuovo concetto, risulta fondamentale la nozione bergsoniana di *immagine*, perché l'unità vita-coscienza è un'unità in quanto coscienza-immagine, coscienza estesa «dal virus alle stelle»:

La coscienza, secondo Bergson, deve essere “immagine in sé”. Con tale contraddittoria espressione – come può, infatti, un'immagine sussistere *in sé* senza essere immagine *di* e immagine *per*? – Bergson intende una coscienza che prescinde dall'autocoscienza riflessiva, una coscienza che, se usiamo il lessico sartriano, “non fa coppia con sé”: una coscienza senza testimone, senza sorvolo dimensionale su di sé, una coscienza-campo, *senza Io*. Allora, tale coscienza la si può estendere ad ogni punto della materia, dal virus alle stelle, perché essa della materia è l'*atto* stesso. L'autocoscienza umana, la coscienza, cioè, riflessiva, che fa coppia

⁴⁰ Cfr. A. Ramamurty, *Philosophy of Brahman*, cit. pp. 8-9.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 129.

⁴² «L'ātman [...] è pura conoscenza, epperò non *ha* conoscenza. Non è da intendersi come se lo stato dell'ātman fosse incoscienza *sic et simpliciter*. Esso soltanto non è coscienza di *cose* (di oggetti) e nemmeno *auto-coscienza*; ma è *onniscienza*, coscienza universale, coscienza dell'Io-Tutto, che è insieme *essere* universale: una coscienza *sui generis* non diversa dall'essere». [M. Falk, *Il mito psicologico nell'India antica*, trad. it. Adelphi, Milano pp. 78-79].

con se stessa e che produce l'Ego, è solo un caso specifico di questa coscienza assoluta, un caso certamente interessante, ma non determinante⁴³.

In un celebre passo della prefazione a *Materia e memoria*, Bergson afferma che «la materia è un insieme di “immagini”. E per “immagine” intendiamo una certa esistenza che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa, – un'esistenza situata a metà strada tra la “cosa” e la “rappresentazione”»⁴⁴. Bergson riconosce che un'immagine può essere anche senza essere percepita, può essere presente senza essere rappresentata, ma ciò che distingue l'immagine presente e oggettiva dall'immagine rappresentata è la necessità di entrare in contatto con tutte le altre immagini e si convertirebbe in rappresentazione solo se la si potesse isolare dal resto: c'è una differenza di grado e non di natura tra *essere* e *essere coscientemente percepita*⁴⁵. Ogni reale ha un rapporto di analogia con la coscienza (perciò Bergson può chiamare «immagini» le cose), ma le immagini debordano la percezione della realtà materiale. Le immagini sono le parti virtuali dell'universo materiale, attraverso le quali la percezione seleziona gli oggetti della sua rappresentazione; in quanto parti della materia le immagini hanno una realtà indipendente dalle nostre (e di tutte le) percezioni, in quanto parti selezionate dalla nostra percezione seguiranno i nostri bisogni e avranno un aspetto relativo ad essi; in questo modo la materia, il contenuto delle immagini, è reale ed esterno a noi, ma la forma delle immagini è appunto «immaginaria» e relativa alla nostra coscienza. Le immagini sono parte del mondo e non sono semplici copie mentali degli oggetti esterni, ma, allo stesso tempo, le cose devono essere considerate immagini, poiché la percezione non aggiunge nulla. Bergson non trasforma il mondo in rappresentazione, ma inserisce tutte le nostre rappresentazioni, tutti i caratteri della nostra coscienza nel mondo. Lo scarto tra le nostre rappresentazioni e la realtà delle cose è dato dalla suddivisione spaziale che imponiamo, per le nostre esigenze conoscitive, agli oggetti materiali e la contrazione temporale delle qualità sensibili che segue il ritmo della nostra durata⁴⁶.

Nel quarto capitolo del capolavoro di Bergson, *L'evoluzione creatrice*, poi, il filosofo francese spiegherà le caratteristiche intellettuali della conoscenza con la definizione di «meccanismo cinematografico dell'intelligenza». Ciò che nella realtà evolve, si sviluppa ed è in continua mobilità, in movimento e mutamento creativi vengono «immobilizzati» nella mente come i fotogrammi di una pellicola cinematografica. Le fotografie, in sé immobili, non si animano di movimento: «Perché le immagini si animino, bisogna che vi sia del movimento da

⁴³ R. Ronchi, *Introduzione* a J.-P. Sartre, *La Trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano 2011, pp. 18-19.

⁴⁴ H. Bergson, *Materia e memoria*, trad. it. di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 5.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, tutto il primo capitolo e in particolare pp. 29-30.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, capitolo secondo; cfr. anche la voce «Images» del piccolo ma prezioso vocabolario di Fr. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, ellipses, Paris 2000, pp. 29-31 e il classico di L. Adolphe, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, Paris 1951.

qualche parte»⁴⁷. Nel cinema il movimento non sta nei fotogrammi, bensì nell'apparecchio, nella macchina da proiezione; il movimento, cioè, è esterno all'oggetto: «Grazie alla pellicola cinematografica che si svolge, portando, uno dopo l'altro, i diversi fotogrammi della scena a continuarsi gli uni negli altri, ogni attore riconquista la sua mobilità»⁴⁸. La nostra conoscenza abituale opera secondo un meccanismo di natura cinematografica e ricrea l'illusione della mobilità dopo aver immobilizzato il movimento attraverso posizioni, intervalli, istanti e concetti statici.

In questa che può sembrare una «critica negativa» al cinema, il grande interprete del bergsonismo, Gilles Deleuze, vede invece il punto di congiunzione tra l'immagine-movimento bergsoniana e l'immagine cinematografica⁴⁹. Secondo Deleuze, Bergson spiega che il movimento non va confuso con lo spazio percorso: lo spazio è passato, è divisibile all'infinito; mentre il movimento è atto presente di percorrere e, quindi, indivisibile⁵⁰; inoltre, Bergson sottolinea come non sia possibile ricostruire il movimento con istanti o posizioni che costituiscono delle semplici illusioni⁵¹; infine, Bergson afferma non solo che l'istante è una sezione immobile del movimento, ma che il movimento è, a sua volta, «una sezione mobile della durata, cioè del Tutto o di un tutto. Ciò implica che il movimento esprime qualche cosa di più profondo del cambiamento nella durata o del tutto»⁵². Immagini istantanee (sezioni immobili del movimento), immagini-movimento (sezioni mobili della durata) e immagini-tempo (immagini-durata, immagini-cambiamento, immagini-relazione)⁵³. Deleuze vede nel piano sequenza del cinema la realizzazione dell'immagine-movimento e la realizzazione di «ciò di cui Bergson credeva il cinema incapace, perché considerava solo ciò che succedeva nell'apparecchio (il movimento omogeneo astratto dello sfilare delle immagini), è proprio ciò di cui l'apparecchio è più eminentemente capace: l'immagine-movimento, cioè il movimento puro tratto fuori dai corpi o dai mobili. Non è un'astrazione. Ma un affrancamento»⁵⁴.

Sulla base di questi elementi bergsoniani, possiamo andare a rileggere uno dei concetti più celebri di Śaṅkara: la nozione di *māyā*⁵⁵, che forse è più vicina all'immagine-movimento che alla celebre «rappresentazione» di Schopen-

⁴⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 290.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento* [1983], trad. it. Ubulibri, Milano 1984, p. 11.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 13.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁵² *Ivi*, p. 20.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 24. Per quanto riguarda l'immagine-tempo, Deleuze le dedica il secondo volume sul cinema: G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo* [1985], trad. it. Ubulibri, Milano 1989.

⁵⁴ *Id.*, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, cit., p. 37.

⁵⁵ Utilizziamo la terminologia di «nozione di *māyā*», ma – diversamente dall'uso diffuso in molti testi italiani – adottiamo l'indicazione di «velo della *māyā*», poiché il sostantivo sanscrito *māyā*, che significa «illusione», è femminile: *la māyā*; quando nei testi italiani si utilizza l'indicazione «di *Māyā*» si viene a «entizzare» e a «divinizzare» il concetto (in India, tra l'altro, esiste la divinità denominata *Māyā*), ma un conto è riferirsi a una divinità e un altro conto è riferirsi a un concetto che rimanda al significato di «illusione».

hauer come «velo della *māyā*». *Brahman-ātman* diventa percezione pura, immagine in-sé. Dice Śaṅkara:

La distinzione [tra soggetto e oggetto, causa ed effetto, ecc.], dal punto di vista della Realtà suprema, non esiste affatto poiché, conformemente a ragione, si deve ammettere che tra l'effetto e la sua causa non può esservi alcuna reale eterogeneità di natura. Ora, l'effetto è l'universo, cioè il molteplice dispiegamento cosmico consistente negli elementi come lo spazio e gli altri, mentre la causa è il *Brahman* supremo. A questo punto si deve prendere atto che l'effetto, considerato dalla prospettiva della Realtà ultima, non può essere distinto dalla causa, in quanto si riconosce che esso non può avere alcuna esistenza separatamente da quella (della causa). [...] Per questo si afferma che una modificazione [di una data sostanza] trae la propria origine dalla parola [come nome] per cui, derivando [solo] dal proprio nome, esiste soltanto in virtù della parola stessa [che la designa]. [...] In tale immagine, [...] si intende che l'effetto non può essere generato indipendentemente da [quella causa che è il] *Brahman*. [...] Inoltre, la conoscenza della totalità non può essere conseguita in alcun'altra maniera se non attraverso la conoscenza dell'Unico [...]. Si deve riconoscere che non può in nessun modo aver luogo, separatamente dal *Brahman*, la manifestazione di un dispiegamento cosmico consistente negli oggetti di esperienza e nel soggetto sperimentatore, ecc.⁵⁶

In sostanza, per il *Vedānta* non c'è distinzione reale tra causa ed effetto, poiché la distinzione è una proiezione della *māyā*. L'immagine in quanto tale comprende naturalmente la nozione di *māyā*, che indica ora il coincidere tra l'accadere dell'Assoluto e il manifestarsi del fenomenico. Un *brahman-ātman* che si dà cioè nella propria immediatezza, priva di qualsiasi contenuto ontologico in senso tradizionale, in quanto *evento*⁵⁷.

2.4 Il concetto di *brahman-ātman* come evoluzione creatrice-slancio vitale-durata

L'essenza del tentativo di superare tutte le contrapposizioni della tradizione occidentale risiede nell'idea centrale di Bergson, in quell'unica idea che ogni filosofo elabora e attorno alla quale ruota tutto il suo pensiero, la *durata reale*. La durata profonda che è la caratteristica della coscienza e della memoria – ma nelle opere che seguiranno il *Saggio* e *Materia e memoria*, anche della vita stessa (come si evince da *L'evoluzione creatrice*) e di tutta la realtà fisico-naturale (come è

⁵⁶ *Brahmasūtra con il commento di Śaṅkara*, 2.1.14, trad. it. cit., pp. 618-620. Cfr. anche K.H. Potter (edited by), *Encyclopedia of Indian Philosophy*, cit., vol. III, p. 147, e per l'analisi del concetto di «velo della *māyā*», cfr. p. 172.

⁵⁷ «Questa infinita possibilità è da Śaṅkara in qualche modo ontologizzata in realtà pura nei termini, per dirla con parole nostrane, dell'infinito emergere dell'assurdo» [I. Vecchiotti, *Introduzione alla storia della filosofia indiana*, cit., p. 162]. La grandezza e al contempo il limite di Śaṅkara sta tutta in questa intuizione.

esposto chiaramente in *Durata e simultaneità*), tanto da giungere ad affermare che la durata è «la stoffa stessa della realtà», e quindi di tutta la realtà – non indica una semplice caratteristica dell'*essere*; non è un semplice stato di trasformazione, cambiamento, movimento-mutamento applicato a una sostanza sottesa, una *sub-stantia* che permane sotto ogni divenire; è la realtà stessa in quanto continua trasformazione: la realtà è la trasformazione, il cambiamento, il mutamento. In queste considerazioni bergsoniane c'è la netta presa di distanza non solo dalla tradizione occidentale dell'*essere*, ma anche da quella del *divenire* eracliteo e di tutte le filosofie del divenire: l'errore delle filosofie del divenire consiste nell'aver pensato che esso sia uno stato caratterizzante qualcosa che, diversamente, sarebbe immobile; in altre parole, forse latamente spinoziane, la filosofia eraclitea ha applicato l'attributo movimento-cambiamento-mutamento-trasformazione a una realtà sottostante immobile e immutabile⁵⁸: «Preso in se stesso, lo stato è un perpetuo divenire. Da questo divenire io estraggo una certa qualità media, che suppongo invariabile: così costruisco uno stato stabile e, per ciò stesso, schematico»⁵⁹. Si tratta di un processo di astrazione effettuato dalla capacità umana di compiere analisi sulla realtà mobile che costituisce uno schematismo dell'intelletto astrante: «Ma l'errore sta nel credere che con questi schemi si possa ricomporre il reale. Non ci stancheremo mai di ripeterlo: dall'intuizione si può passare all'analisi, ma non dall'analisi all'intuizione»⁶⁰.

La coscienza corrisponde quindi alla possibilità di invenzione e alla libertà in quanto creazione della vita, che appare come un'immensa ondata che si propaga partendo da un centro e che riesce a progredire quando la creatività dello slancio vitale riesce a determinarsi: per questo nell'umanità degli individui ha raggiunto il suo sviluppo maggiore, poiché la coscienza nell'uomo è soprattutto intelligenza, ma anche capacità di intuizione, perché intelligenza e intuizione rappresentano le due direzioni opposte dell'attività cosciente, l'intuizione verso la vita, l'intelligenza verso la materia⁶¹. Questo percorso dalla coscienza della vita-Assoluto all'intuizione nella vita individuale, attraverso l'impulso iniziale, progredisce come «un'onda di marea che sale, e che contrasta il movimento discendente della materia»⁶². In questo flusso in cui la coscienza si evolve e sviluppa in un processo di movimento e mutamento continui di sé, si realizza l'intera realtà sotto forma di una corrente continua che è il fondo stesso della realtà: eliminate tutte le determinazioni «non resterà altro che la realtà che scorre, e la conoscenza indefinitamente rinnovata del suo stato presente che essa imprime in noi»⁶³. Questa realtà, in effetti, non è altro che un altro modo per definire la *durata* che viene così a presentarsi come la «stoffa stessa della realtà», di tutta la realtà, sia quella vitale-coscienziale, sia quella fisico-materiale attraverso cui passa avendola creata. L'essenza della realtà, pertanto, non è qualcosa di statico e di intemporale (come le entità logico-matematiche) che

⁵⁸ Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 69-71.

⁵⁹ Ivi, p. 69.

⁶⁰ Ivi, p. 71.

⁶¹ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 254-255.

⁶² Ivi, p. 257.

⁶³ Ivi, p. 280.

sembra data una volta per sempre, come fosse nell'eternità; al contrario, la realtà è d'essenza coscienziale e, quindi, in movimento-mutamento-trasformazione come ogni realtà psichica: «l'assoluto si rivelerà molto vicino a noi e, in una certa misura, in noi. Esso è di essenza psicologica, e non matematica o logica. Vive con noi. Come noi, ma, per certi aspetti, infinitamente più concentrato e raccolto su se stesso, esso dura»⁶⁴.

Se Bergson rapporta i fenomeni della vita e dell'evoluzione a un *élan vital*, non cerca di mascherare dietro un ornamento stilistico o una bella immagine la nostra ignoranza delle cause profonde; in verità, Bergson rifiuta sia il meccanicismo sia il finalismo e cerca con l'immagine dell'*élan vital* di spiegare la sua originale visione dell'evoluzione e della vita che costituisce la base (anche se realizzata successivamente nell'evoluzione del suo pensiero) della comprensione della teoria delle immagini⁶⁵. Lo slancio vitale è esplosione di energia originaria, è zampillio di vita, il fuoco d'artificio (ma naturale e spontaneo) che si manifesta dall'origine di tutta la realtà assoluta sotto forma di espressione dell'energia-vita che costituisce tutta la realtà che si sviluppa in maniera creativa. Non c'è nulla sotto la vita che la sorregge e ne sostiene la manifestazione e il continuo ri-slanciarsi, la vita, l'energia dello slancio vitale originario, è essa stessa il sub-strato di tutta la realtà in ogni sua manifestazione.

Nella filosofia occidentale, la tradizione ha sempre cercato un fondo della realtà, un sub-strato, una *sub-stantia* a supporto del divenire temporale e degli «accidenti» che ineriscono la realtà: al contrario, Bergson identifica la durata reale con la vita stessa e l'intero universo materiale che costituisce il fondo stesso della realtà o – per dirla in termini bergsoniani – la «stoffa stessa» della realtà.

Anche nell'interpretazione tradizionale della filosofia brahmanica si usa dire che *brahman-ātman* sarebbe il «sub-strato» della realtà. Si ragiona cioè in una prospettiva *sostanziale*, separando ciò che sarebbe l'essenza del mondo dal suo aspetto fenomenico. Si tratta però di una conclusione derivata da un astratto procedimento logico, che non tiene conto di due dati fondamentali: 1) innanzitutto, che la nozione di *brahman-ātman* perde di significato se viene disancorata da quella di mondo dell'esperienza empirica. In altri termini, *brahman-ātman* è certamente l'essenza del reale, ma non nel senso di un sostrato, bensì nel senso che non è possibile pensare *brahman-ātman* senza mondo e *viceversa*; 2) dobbiamo, allora, pensare *brahman-ātman* essenzialmente come «creatività» ed «auto-espressione». Ma l'espressione di questa creatività è per l'appunto il mondo fenomenico in quanto unità di (vita-)creazione e coscienza(-durata)⁶⁶.

Se guardiamo all'etimologia dei termini *brahman* e *ātman* scopriamo che il termine *brahman* deriva dalla radice *brb*, che ha il senso di «crescita», «espansione» e sta ad indicare l'espansione dell'origine che si viene così a manifestare nella sua evoluzione; il termine *ātman* ha origine dalla radice *an*, che ha il senso

⁶⁴ Ivi, p. 284.

⁶⁵ Cfr. L. Adolphe, *Bergson et l'élan vital*, in «Les études bergsoniennes», vol. III, Albin Michel, Paris 1952 pp. 82-83.

⁶⁶ Cfr. A. Ramamurty, *Philosophy of Brahman*, cit., p. 125.

di «respirare» e si riferisce al «soffio vitale» (per questo impropriamente, in occidente è stato associato al significato del latino *anima*), e indica il principio dell'identità personale, del sé individuale che corrisponde all'antico *sva* derivato dall'indoeuropeo; *brahman* e *ātman* si limitano e negano reciprocamente, sussistendo in coppia con il senso dell'unità originaria che si manifesta nella realtà particolare fino ai sé individuali. È come se il *Brahma* originario si manifestasse nella realtà fenomenica, come nella proiezione di un film, fino alla consapevolezza individuale del sé. La realtà si identifica con l'esperienza che si ha, senza soluzione di continuità fra i due aspetti dell'unico processo evolutivo.

Anche il rapporto tra *brahman-ātman* e il mondo non deve essere inteso nei termini sostanza-attributi, e nemmeno causa-effetto, bensì come il rapporto tra la creatività e le sue forme di espressione. Queste ultime, infatti, non possono essere considerate come differenti dalla creatività, ma questa, a sua volta, non si fissa in nessuna delle sue espressioni, anche se non avrebbe senso parlare di creatività senza espressione:

Non esistendo un altro ordinatore, il Sé possiede la funzione di creatore [quindi di causa efficiente] e, non esistendo un'altra sostanza, a Lui deve attribuirsi anche la natura di causa sostanziale [...] si comprende che [il Sé] è l'agente [quindi la causa efficiente] in virtù del compimento di un atto [creativo] autonomo, cioè indipendentemente da checchessia, il quale è preceduto da una "consapevole deliberazione". Che [il Sé] costituisca anche la causa sostanziale, poi, si deve dedurre dall'espressione: "Che io divenga molteplice!" (*babu syām*) [o altre simili], dal momento che la deliberazione di manifestarsi in modo molteplice è riferita proprio a Se stesso⁶⁷.

Brahman-ātman e il mondo, dunque, non possono essere identificati, cioè non possono essere considerati identici; essi, tuttavia, non sono differenti, non sono due realtà separate (*a-dvaita*), anche se ciò non significa che siano «uno» nel senso della completa identità. Il mondo è un'espressione di *brahman-ātman*, e il loro rapporto va visto in questi termini: non c'è mondo senza espressione, ed espressione senza mondo⁶⁸.

2.5 *Brahman-ātman* come trascendentale «non kantiano»

Cosa intendiamo con l'espressione trascendentale «non kantiano»? Intendiamo dire, innanzitutto, che l'Assoluto è, proprio *non essendo* alcuna delle cose finite che, per definizione, lo suppongono per esistere, e senza le quali, d'altra parte, l'Assoluto non potrebbe *essere*, perché si pone come tale solo «transitando» incessantemente nelle cose (immanentizzandosi), non essendo però nessuna di esse. Un Assoluto, come abbiamo detto, che trova la sua migliore descrizione nell'idea deleuziana di «piano d'immanenza», una sorta di coscienza «e-

⁶⁷ *Brahmasūtra con il commento di Śaṅkara*, 1.4.23-24, trad. it. cit., pp. 544-545. Cfr. anche K.H. Potter (edited by), *Encyclopedia of Indian Philosophy*, cit., vol. III, p. 142.

⁶⁸ Cfr. A. Ramamurty, *Philosophy of Brahman*, cit., p. 132.

stesa» in cui è la materia stessa ad essere coscienza, e quindi immagine. È questo Assoluto-immagine a fondare la percezione soggettiva, perché è la coscienza-immagine ad essere originaria, non il soggetto. Definiamo tale aspetto «trascendentale non-kantiano» perché non è legato alla coscienza individuale, bensì appare venire prima di qualsiasi atto individuale di percezione, costituendo la possibilità stessa di tale atto in quanto «percezione(*ātman*)-assoluta(*brahman*)». Secondo, ad esempio, questa indicazione: «Cosa significa allora la parola “visuto”, se non il fatto che noi facciamo parte di questo Assoluto in questione? Ecco perché noi lo pensiamo. Noi facciamo parte di questa relazione di sé a sé che lo caratterizza nella sua finitudine assoluta. È la finitudine che è assoluta, e non l’infinito che è limitato»⁶⁹. Stiamo dunque affermando che *brahman-ātman* è tale Assoluto-immagine-in-sé, campo trascendentale senza *Io*, puro atto desoggettivato: «La percezione è dunque già dotata di un corpo senza organo. È più che biologica. È coscienza *nelle* cose e non la nostra coscienza *delle* cose. Vede le cose, ma non le vede in noi. Lei le vede in esse. Il mondo della coscienza esiste già con la percezione, ma esiste nelle cose e non in noi. La percezione è anche fisica e biologica. È anche un’immagine. Fa dunque parte di un mondo che non è il nostro»⁷⁰.

L’*Advaita*, quindi, è un monismo particolare rispetto agli standard filosofici tradizionali, sia indiani che occidentali. Infatti, non fa della sua nozione centrale, *brahman-ātman*, un vero e proprio «elemento comune», come la materia, lo spirito, l’essere, il divenire, etc., che gli altri sistemi – ad esempio i materialisti o il *Vaiśeṣika*⁷¹ – pongono a fondamento della propria epistemologia, salvo poi rinunciare a spiegare la vera natura di tale categoria fondante se non come ciò che, appunto, fonda i fenomeni. Dire, infatti, che la materia, o gli atomi, sono l’essenza di tutto ciò che è fisico, equivale a non dire nulla di veramente significativo sulla loro natura (e ciò, si badi bene, vale anche per la nozione di *dharma* del buddhismo abhidharmico. Altro discorso, invece, per quella di «vuoto», che invece sembra configurarsi anch’essa come *trascendentale*⁷²).

⁶⁹ P.-A. Miquel, *Sul concetto di natura*, in Nuova Civiltà delle Macchine, Anno XXIX, n. 4 (corso nostro), p. 190.

⁷⁰ Ivi, p. 188.

⁷¹ Il sistema *Vaiśeṣika* è un metodo di ricerca all’interno della natura; è il sistema della differenza (*viśeṣa* significa, infatti, differenza), nel senso che stabilendo differenze per via di definizione tra i vari oggetti dell’esperienza, cerca di dare una soluzione complessiva ai problemi che essa ci presenta. Nato come considerazione della natura, il *Vaiśeṣika* propone necessariamente una forma di pluralismo, per il quale la verità è nel particolare, sfociando in una visione atomistica (gli atomi – *ānu* o *paramānu* – sono le particelle più piccole in cui possiamo dividere un elemento), che si distingue dalla logica dualista del *Nyāya*. L’opera principale è il *Vaiśeṣika Sūtra* di Kaṇāda, nome – come spesso accade nella tradizione indiana – puramente simbolico (già etimologicamente significativo, in quanto si traduce con «mangiatore di atomi», o «di semi-chicchi di riso») che, forse, cela un insieme di redattori e sistematizzatori di una tradizione, di un processo culturale già in corso; in ogni caso, non è l’inventore del sistema. Il *Vaiśeṣika* dà una particolareggiata descrizione di come è il mondo, quali sono le categorie per leggere il reale, e con la loro comprensione si raggiungerà la liberazione (dalla reincarnazione, dal *karma*, dalla sofferenza).

⁷² Cfr. A. Ramamurty, *Philosophy of Brahman*, cit., pp. 107-108.

L'unità di cui parla l'*Advaita* è allora l'unità di *brahman-ātman* in quanto (principio di unità) *trascendentale*. Nell'essere cioè *brahman-ātman* trascende tutte le forme fenomeniche della sua espressione, anche se «transita» in ognuna di esse come vita-attività creatrice-coscienza. La cosa importante da comprendere è che non si tratta di elementi comuni, altrimenti si farebbe di *brahman-ātman* qualcosa di statico e oggettivo che semplicemente, come la materia o il divenire, non ci è dato di conoscere, e sul quale i fenomeni si sovra-impongono. Invece, nel suo essere un trascendentale, *brahman-ātman* – proprio come l'Assoluto bergsoniano – è conoscibile «direttamente» nelle sue espressioni. Ci è dato di conoscerlo, cioè, nell'unico modo possibile: nel suo essere e insieme non-essere i fenomeni⁷³.

3. Nota conclusiva

Se volessimo trarre alcune brevi considerazioni conclusive, alla luce di quanto abbiamo detto, crediamo si dovrebbe partire dalla seguente premessa: la speculazione indiana delle origini, sin dalla fase upaniṣadica, prende in considerazione la natura del reale già da subito sotto l'aspetto fenomenico. Il fatto cioè che il reale sia – il gioco di parole è espressamente ricercato – un *fatto* ineludibile. Per dirla nel linguaggio fenomenologico (che riprenderemo): il «dato che», originario. All'interno delle *Upaniṣad* questa visione circola, per così dire, principalmente attraverso due interpretazioni della nozione di *brahman-ātman*. La prima e più diffusa è quella che con l'espressione *brahman-ātman* nomina l'Assoluto. *Brahman-ātman* è il principio primo trascendente, l'Uno, *Realtà* rispetto alla quale il reale diventa *apparenza*. Come abbiamo detto nell'Introduzione, questo primo aspetto di *brahman-ātman* è quello che ha maggiori affinità con la visione dell'Assoluto che emerge dalla filosofia greca antica, un Assoluto che pone da subito il problema di conciliare l'Uno e i molti, l'identità e la differenza. C'è poi un'altra lettura di questa prima interpretazione della nozione di *brahman-ātman*, che è in un certo senso il rovescio della medaglia. In questa lettura, che considera sempre *brahman-ātman* come principio primo assoluto, l'Uno diventa Uno-tutto, unità immanente al tutto. Il mondo non sarà quindi più apparenza, bensì *trasformazione* – che certamente è una forma di limitazione – di *brahman-ātman*. Si tratta di una lettura nella quale è meno problematico conciliare unità e molteplicità, perché la prima è vista come realizzantesi progressivamente attraverso la seconda. Non è sbagliato affermare che all'interno della prima interpretazione di cui ci stiamo occupando, a sua volta la prima visione costruisce il rapporto tra l'Uno e i molti intorno al concetto di *rappresentazione*, rimandando quindi a tutta una serie di altre parole chiave ricavate dall'ambito gnoseologico idealista, quali: apparenza, immagine, percezione, fenomeno, conoscenza, etc.; mentre la seconda si nutre principalmente dell'immagine della *sostanza-substrato*, collocandosi quindi in un orizzonte realista-immanentista, il quale anch'esso può essere ulteriormente definito ricorrendo a espressioni come: emanazione, energia, spirito, luce, respiro, vibrazione, comunicazione, etc.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 135.

Veniamo ora alla seconda interpretazione della nozione di *brahman-ātman*. Il fatto che sia un'interpretazione secondaria è innegabile, tuttavia è ben presente nel panorama upaniṣadico⁷⁴, ed è particolarmente significativa rispetto al nostro discorso. *Brahman-ātman* andrebbe qui riformulato così: (*brahman-*) *ātman*, per sottolineare come l'attenzione sia tutta spostata sul sé. Per sé si deve intendere l'Assoluto visto come *coscienza assoluta*, il quale però si manifesta a livello individuale in termini fenomenologici come il «darsi» del mondo esterno, o per dirla gentilianamente, come l'auto-trasparire dell'essere in quanto unità di essere-pensiero. Porre l'accento sull'aspetto noetico di (*brahman-*) *ātman*, come avviene in questa seconda interpretazione, significa leggere il rapporto tra Realtà e apparenza non nei termini del dualismo dominante, bensì fare della rappresentazione, e quindi dell'immagine, il «tessuto» stesso dell'Assoluto. È sempre all'interno di questa interpretazione che possiamo considerare il mondo, fenomenologicamente, come un *fatto* originario che precede la distinzione soggetto/oggetto, proprio perché l'unità intenzionale della coscienza individuale, in quanto modalità principale di descrizione del mondo, è conseguenza della «struttura» rappresentazionale di (*brahman-*) *ātman*. Questo secondo contesto sarà allora specificato dalle seguenti parole chiave: evento (*Ereignis*), accadere, transitare, autoaffezione e, di nuovo, rappresentazione, immagine.

Quando Śaṅkara intraprende la sua monumentale opera di sistematizzazione delle concettualizzazioni upaniṣadiche, lo fa con il proposito di sviluppare un monismo che conservi e armonizzi le due interpretazioni della nozione di *brahman-ātman* che abbiamo descritto sopra. Egli, in altre parole, vuole salvaguardare l'attitudine fenomenologica, l'unica in grado di conciliare idealismo e realismo, salvando l'oggettività «relativa» del mondo esterno, senza cadere, da un lato, nel realismo ingenuo dei sistemi atomistici o, peggio, in quello critico del buddhismo, e dall'altro nel solipsismo dell'idealismo soggettivo. La logica conseguenza di questa necessità è riunire nella nozione di *brahman-ātman* tutte e due le antiche linee di pensiero, fondendole, per così dire, in un'unica nozione complessa e concettualmente «densa». Abbiamo identificato tale nozione caratterizzandola come un Assoluto «bergsonian», e nell'ultimo paragrafo abbiamo detto che possiede il carattere di trascendentale «non-kantiano». Riprendendo sinteticamente i contenuti ad essa collegati:

1) Superamento dei dualismi filosofici tradizionali, in particolare il dualismo soggetto/oggetto e quello essere/divenire, quest'ultimo a sua volta liberato della coppia sostanza/accidenti, in favore di una concezione unitaria del reale come *unità dinamica*, che sottende una visione dell'Assoluto come *unitas multiplex*: *brahman-ātman* «si fa» attraverso i molti nei quali «transita», senza però essere nessuno di quelli.

2) In questa visione l'Assoluto ha quindi una caratterizzazione *energetica*, nel senso bergsonian di «energia spirituale», «slancio vitale»: *brahman-ātman* è quell'impulso iniziale dal quale si genera la molteplicità, e che continua a opera-

⁷⁴ Resta di riferimento l'episodio di Yajñavalkya, in *Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad*, IV, 3, 2-7 (cfr. trad. it. di C. Della Casa, *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976).

re dall'interno della molteplicità come infinita produzione di varietà e trasformazione, le quali però nel loro concretizzarsi sono finite⁷⁵.

3) Unità dinamica ed energia trovano il momento di sintesi e superamento nell'aspetto coscienziale dell'Assoluto: *brahman-ātman* è *coscienza assoluta*. Come tale, la sua descrizione oscilla perfettamente tra il polo della *rappresentazione* e quello dell'*evoluzione creatrice*; o, per dirla in termini simili, tra la nozione di *immagine* e quella di *vita*. *Brahman-ātman* sarà allora, bergsonianamente, coscienza-immagine-vita. Ciò significa anche, in effetti, che *brahman-ātman* descrive un Assoluto «esteso» e «de-sostanzializzato», che da un lato coincide con tutte le realizzazioni materiali dello slancio vitale, mentre, dall'altro, tali realizzazioni non possono dirsi materiali in senso tradizionale, perché la materia è immagine, e quindi rappresentazione «in-sé». Ecco che ritroviamo qui un'idea che circola insistentemente in tutti gli approcci indiani al tema dell'Assoluto e del suo legame con il mondo fenomenico: cioè che la connessione sia di ordine noetico, sia una sorta di continuo sforzo di concentrazione e insieme di volizione. Verrebbe da dire, un unico, assoluto atto *intenzionale*, ma di quell'intenzionalità particolare che citavamo nell'Introduzione, e che interessa la filosofia contemporanea, un'intenzionalità fine a se stessa, auto-affettiva, desoggettivata, quale quella intravista da Bergson⁷⁶.

Concludiamo, allora, provando ad avanzare una risposta alla domanda, posta nell'Introduzione, circa il valore del pensiero di Śaṅkara rispetto al moderno dibattito sul realismo. Innanzitutto, prendere l'*Advaita Vedānta* come oggetto di investigazione significa agire «retroattivamente» sulle origini del monismo indiano, scoprendo che in India, fin dai suoi inizi, la filosofia si è posta esplicitamente il problema dell'oggettività del mondo esterno. Per essere inteso negli stessi termini, questo problema in Occidente dovrà aspettare Descartes, e il conseguente spostamento dell'attenzione che l'empirismo inglese opera sulla nozione di rappresentazione. Ciò mostra, di nuovo, come la sensibilità fenomenologica per l'immediatezza della rappresentazione *non* sia un tratto specificamente occidentale e, soprattutto, post-moderno. Lo sviluppo indiano di quest'idea, poi, se identificato nel non-dualismo assoluto di Śaṅkara (appunto

⁷⁵ Per mettere in evidenza la presenza di questo aspetto energetico all'interno della linea di sviluppo della riflessione vedāntica, Natalia Isayeva richiama l'assonanza con la teologia apofatica ed alessandrina e, partendo da una lettura tradizionale dell'*Advaita*, ha ragione nel notare come nella posizione di Śaṅkara tale aspetto sembri perdersi completamente. La studiosa russa evidenzia infatti come la corrente dominante all'interno del *Vedānta* – sempre dal suo punto di vista, che condivide l'interpretazione tradizionale dell'*Advaita* – sia quella che si genera a partire dal contenuto realista delle *Upaniṣad* (che noi abbiamo indicato come il secondo aspetto della prima interpretazione della nozione di *brahman-ātman*) e, passando attraverso la riflessione di Bhartṛhāri e Gauḍapāda, viene assunta dallo śvaismo kashmīro. Ciò sarebbe testimoniato, in particolare, dal largo uso che Utpaladeva ed Abhinavagupta fanno di concetti legati alla luce e all'energia (*spanda*). Cfr. N. Isayeva, *From Early Vedānta to Kashmir Śaivism. Gauḍapāda, Bhartṛhāri, and Abhinavagupta*, State University of New York, New York 1995, Satguru Publications, Delhi 1997. Cfr. anche, N. ISAYEVA, *Śaṅkara And Indian Philosophy*, State University of New York, New York 1993, Satguru Publications, Delhi 1993.

⁷⁶ Cfr. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011 (in particolare il capitolo 5: *Materia e percezione*).

in quanto compimento provvisorio di una serie di idee e intuizioni antichissime), pone un Assoluto – *brahman-ātman* – come coscienza-vita, che si immanentizza assumendo i caratteri che abbiamo enunciato ai punti 1), 2) e 3). Ciò rappresenta la più logica soluzione a un'ulteriore domanda teoretica, anche questa tipica della modernità: «è possibile continuare ad usare la categoria di “assoluto”, e quindi continuare a guardare il mondo con un approccio di tipo metafisico, dopo aver assunto un paradigma fenomenologico?». Sembrerebbe che Bergson e Śaṅkara abbiano tentato di rispondere esplorando sentieri molto simili, seppur ognuno dall'interno della propria tradizione di pensiero e a distanza di più di un millennio, e questa esplorazione ha fornito un paradigma filosofico che, oltrepassando quello fenomenologico, ci mette in grado di pensare il mondo e la vita come *espressione reale* dell'Assoluto, senza ritornare al teismo oppure all'onto-teo-logia. Alla luce di quest'ultimo aspetto, in particolare, emergono la «modernità» del pensiero di Śaṅkara e, al contempo, la genialità dell'intuizione metafisica, affine allo spirito «indiano», di Bergson.