

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Tesi di dottorato

Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

XXXVIII ciclo

"Essere oggetto di conoscenza" secondo Abhinavagupta

Settore scientifico disciplinare: L-OR/18

Candidato
Gabriele Geranzani

Tutor
Francesco Sferra

Coordinatore dottorato
Michele Bernardini

Anno accademico 2024/2025

"Essere oggetto di conoscenza" secondo Abhinavagupta.....1

§ Premessa.....4

§ Nota metodologica..... 8

§ Edizioni di riferimento..... 12

Manoscritti del TĀV consultati.....14

1. Il contesto Śaiva: La realtà che appare (anche agli altri) secondo Abhinavagupta.....15

❂ 1.1. Cenni generali: l'autonomia del soggetto conoscente, «agente» della manifestazione, e il riconoscimento con Śiva.....16

◇ 1.1.1. Assunto di base: la realtà come «luce e luce riflessa» del soggetto.....16

◇ 1.1.2. Soggetto individuale e soggetto assoluto..... 16

◇ 1.1.3. Necessità logico-epistemologica..... 18

◇ 1.1.4. Definizione originale di coscienza..... 19

◇ 1.1.5. Agentività, libertà e unità del soggetto.....21

◇ 1.1.6. Il Riconoscimento (*pratyabhijñā*)..... 22

❂ 1.2. L'«io», l'«altro» e l'unità della coscienza: la realtà condivisa. 24

◇ 1.2.1. Il problema dell'alterità..... 25

1.2.1.1. Ruolo dell'oggetto.....25

1.2.1.2. Fondamento in Utpaladeva (ĪPK 1.5.2) e definizione di *vedyatā* (*Tantrāloka* X).....27

1.2.1.3. Oggetto come esternalizzazione del soggetto: relatività radicale dell'oggetto.....28

◇ 1.2.2. Il problema della realtà condivisa..... 31
1.2.2.1. Problema di fondo e tesi di Abhinavagupta..... 32
1.2.2.2. Persona grammaticale e statuto dell'«altro»..... 32
1.2.2.3. Terza persona come radicale alterità.....34
1.2.2.4. Nocciolo dell'argomento (*Vimarśinī* e ĪPVV ad 1.5.5).. 36
1.2.2.5. Conseguenza del ragionamento precedente: il soggetto è uno soltanto..... 37
◇ 1.2.3 Contro l'inferenza di altri *santāna*.....39
1.2.3.1. Schema rapido del dibattito..... 39
1.2.3.2. Due diverse condizioni per l'inferenza dell'«intenzionalità»..... 40
1.2.3.3. Teoria del *vijñānavādin* e obiezione del *bāhyārthavādin*: ricostruzione logica.....42
1.2.3.4. Difetto logico dell'inferenza secondo il *bāhyārthavādin*... 44
1.2.3.5. Risposta del *vijñānavādin*: la natura dell'intenzione.... 46
1.2.3.6. Confutazione di 1.2.3.5.....47
1.2.3.7. Il senso del trattato *Santānāntarasiddhi* di Dharmakīrti secondo Abhinavagupta..... 49
◇ 1.2.4. Esito: unità della luce (Śiva)..... 51
1.2.4.1. Funzione propedeutica della critica: il riconoscimento dell'unità della coscienza.....51
1.2.4.2. Quando si percepisce un «oggetto condiviso»..... 53
❂ 1.3. l'«io come a-convenzionalità e creatività: la ruota dei fonemi 54
◇ 1.3.1. Argomento radicale di Abhinavagupta: l'«io» come totalità 54

◇ 1.3.2. L'«io» come a-convenzionalità: la «ruota dei fonemi»....56
◇ 1.3.3. I tre stadi della Parola.....57
◇ 1.3.4. La coscienza fonematica (*varṇasaṃvit*)..... 58
◇ 1.3.5. Conseguenze per la conoscenza e l'alterità.....64
❂ 1.4. La natura della «contrazione/limitazione» e l'esperienza estetica.....67
◇ 1.4.1. Il problema: perché la coscienza appare limitata?..... 68
◇ 1.4.2. La limitazione come forma della libertà..... 68
◇ 1.4.3. La funzione del limite nella soggettività..... 70
◇ 1.4.4. L'esperienza estetica: *camatkāra*..... 71
◇ 1.4.5. Varietà (*vaicitrya*) come condizione della bellezza..... 73
◇ 1.4.6. Due modalità della coscienza.....75
◇ 1.4.7. La contrazione come ricchezza.....76
❂ 1.5. I trentasei *tattva* e le sette specie di soggetti conoscenti..... 79
◇ 1.5.1. Le tre maculazioni..... 79
◇ 1.5.2. I trentasei *tattva*.....81
◇ 1.5.3. Le corazze.....83
◇ 1.5.4. Le sette specie di soggetti conoscenti (*pramāṭṛ*)..... 94
◇ 1.5.5. Le infinite «divisioni» dei *tattva*.....103
❂ 1.6. Abhinavagupta e le altre scuole di pensiero..... 109
◇ 1.6.1. La varietà dei «punti vista» come espressione della grazia (*anugraha*).....109
◇ 1.6.2. Riconoscere l'efficienza causale della *vedyatā*, tesi del X capitolo del TĀ.....114
2. Il dibattito filosofico di fondo..... 118
❂ 2.1. Verso le origini del dibattito sulla *vedyatā*: la validità dei mezzi

cognitivi (*prāmāṇya*) secondo i Mīmāṃsaka.....121

◇ 2.1.1. Il *pramāṇa* e il suo risultato (*phala*)..... 124

◇ 2.1.2. La cognizione dell'oggetto (*arthajñāna*) intesa come pramāṇa..... 127

◇ 2.1.3. La conoscenza è un'azione (*kriyā*) e non può essere direttamente percepita (*parokṣa*), ma è inferita dal suo risultato: la *prakaṭatā*..... 129

◇ 2.1.4. Jayanta e Jayaratha: critica della posizione Bhāṭṭa.....134

◇ 2.1.5. Jayanta e Jayaratha: critica della posizione Prābhākara (tesi b)..... 140

❂ 2.2. La posizione Naiyāyika..... 145

◇ 2.2.1. La validità (*prāmāṇya*) è estrinseca (*parataḥ*)..... 147

◇ 2.2.2. La conoscenza (*jñāna*) non è un'azione (*kriyā*), quindi non produce alcun risultato (*phala*)..... 149

◇ 2.2.3. Conclusione Naiyāyika: inesistenza e inutilità di *prakāśa* come categoria a parte.....155

◇ 2.2.4. Abhinavagupta e Jayaratha: Critica della posizione Naiyāyika. (Se non c'è illuminazione, nulla è percepito)..... 159

3. La strategia «grammaticale» di Abhinavagupta nel TĀ..... 164

❂ 3.1. Il significato causativo «nascosto» nell'espressione *arthaprakāśa*..... 164

❂ 3.2. Il punto di vista Pāṇinīya sui costrutti causativi..... 171

◇ 3.2.1. Il problema di *asāmarthya* e *vaiyarthya* nel rapporto causale tra due attività..... 177

◇ 3.2.2. Il problema di *asāmarthya*: l'impossibilità di compiere l'«azione di incitamento» a causa della non-indipendenza del *prayojya*.....181

3.2.2.1. Il caso di *samarthācaraṇa*..... 185

3.2.2.2. La differenza tra *ṇic* e *loṭ*..... 187

3.2.2.3. L'(apparente) contraddizione tra la natura simultaneamente «indipendente e dipendente» del *prayojya* 190

◇ 3.2.3. Il problema di *vaiyarthya*: la «mancanza di scopo» dell'incitamento, poiché il *prayojya* è già un agente indipendente.... 195

❂ 3.3. Il punto di vista di Abhinavagupta: significato «primario» e «secondario/figurato» del causativo..... 200

◇ 3.3.1. Dimostrare l'esistenza di un «principio cosciente/luminoso» per giustificare la varietà dell'uso linguistico.... 212

◇ 3.3.2. La soluzione di Abhinavagupta.....217

3.3.2.1. L'esigenza di un principio realmente agente..... 217

3.3.2.2. Bhartṛhari e la riduzione linguistica dell'azione.....218

3.3.2.3. Solo ciò che è «già luminoso» ha il potere di manifestarsi: ĪPK 1.5.1 - 1.5.2..... 221

3.3.2.4. La pre-esistenza dell'oggetto nella volontà come fondamento ontologico dell'azione — e l'equivalente linguistico (dallo *sphoṭa* ai *varṇa*).....225

◇ 3.4. Conclusioni del TĀV: superamento e inclusione delle teorie Bhāṭṭa e Prābhākara..... 229

Nota conclusiva (in chiave euristica).....233

Tantrālokaviveka 10.18-10.79..... 236

❂ Sinossi del testo.....236

❂ Traduzione..... 243

La teoria epistemologica Śaiva: Īśvarapratyabhijñā 1.5.2..... 289

❂ Introduzione..... 289
◇ *Vivṛti*: forma e stile del commento di Utpaladeva.....289
◇ ĪPVV: forma e stile del commento di Abhinavagupta.....290
◇ *Vivṛti* - contenuto e struttura del testo.....292
◇ ĪPVV - contenuto e struttura del testo.....295
❂ Indice.....305
❂ Traduzione..... 313
❂ *Vimarśinī* ad 1.5.2.....349
Introduzione.....349
Traduzione..... 351
Conclusioni.....355
Nota comparativa (in chiave euristica) con l'Occidente..... 355
Bibliografia.....358

§ Premessa

❖ Tra le molte digressioni contenute nel *Tantrāloka*, la sezione del decimo capitolo dedicata al concetto di *vedyatā* – cioè la «conoscibilità» dell'oggetto, o, più precisamente, la proprietà «essere oggetto di conoscenza» – merita ancora un attento esame. In nota alla sua traduzione italiana (l'unica disponibile di questo passaggio e dell'intero TĀ), Raniero Gnoli ne ha sottolineato l'importanza descrivendolo come «indubbiamente complicato», e tale da richiedere «una trattazione più particolareggiata». Abhinavagupta, in effetti, sviluppa in questo testo una disamina specialmente articolata di un tema cruciale per le basi epistemologiche dello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr: il rapporto non-duale tra la «luce del soggetto» (cioè la coscienza) e la «luce dell'oggetto» (ossia la *vedyatā*).

Studi recenti hanno cercato di definire il non-dualismo Śaiva utilizzando svariate etichette, come «dinamico», «pluralista», «inclusivo», ricorrendo anche a categorie filosofiche occidentali quali «panteismo» e «panpsichismo».[1] Tuttavia, Abhinavagupta stesso invita a diffidare di semplici classificazioni: la non-dualità tra soggetto e oggetto si fonda su una relazione organica e complessa, che non può mai essere completamente esaurita né da un versante né dall'altro. Ciò che sembra premergli è trovare un modo per affermare la natura continua e

[1] Si vedano ad esempio Biernacki 2023, Kaul 2025, Nemec 2014.

sostanzialmente unitaria di ambedue, coscienza e oggetto, senza però dover negare le specificità di una a scapito dell'altro, o viceversa. Non deve stupire, dunque, che Abhinavagupta difenda l'idea di una coscienza unica e non-duale proprio a partire da ciò che, in apparenza, la nega: la natura «altra», esteriore e molteplice dell'oggetto. L'investigazione della «parte-oggetto» a fronte del problema della coscienza rivela un approccio che è già di per sé notevole, in quanto si discosta dalla tradizionale analisi dei *pramāṇa* (i «mezzi di conoscenza» propri del soggetto) dominante nella letteratura epistemologica indiana classica. Abhinavagupta affronta la questione da un'altra prospettiva, generando vari interrogativi, spesso tralasciati, di particolare interesse filosofico: cosa significa, per il «mero oggetto», essere conosciuto? Cosa comporta, per un oggetto in se stesso unico, il fatto di apparire come «conosciuto» da una molteplicità di soggetti diversi? Quando «quel vaso blu» mi appare come conosciuto anche da altri, si tratta dello stesso «vaso blu» o di un oggetto «nuovo»?

Oltre a una nuova traduzione del passo in questione del TĀ, questo studio propone:

- La traduzione del fondamentale commento (*Viveka*) di Jayaratha (TĀV 10.18-97) del quale ad oggi non esistono traduzioni disponibili;
- La traduzione dei commenti alla strofe 1.5.2 delle *Īśvarapratyabhijñākārikā,* in particolare della *Vivṛti* e della *Vivṛtivimarśinī*, che restano ancora tra le opere più inesplorate dello Śivaismo kaśmīro.

❖ La connessione con la discussione intorno alla strofe 1.5.2. delle *Pratyabhijnākārikā* non è arbitraria. Abhinavagupta stesso, nella *Vimarśinī*, parrebbe mettere i commenti a 1.5.2 in relazione alla

trattazione presente nel TĀ, rinviando espressamente a quest'ultimo per non dover ripetere quanto già affermato.

Va inoltre sottolineato come, grazie alla recente riscoperta della *Vivṛti* di Utpaladeva, sia soltanto ora possibile esplorare le fondamenta della teoria epistemologica Śaiva anche attraverso la ĪPVV di Abhinavagupta: in assenza della *Vivṛti*, la ĪPVV — voluminoso commento alla *Vivṛti* — resterebbe infatti per molti versi oscura. Offrire in traduzione integrale la catena commentariale su 1.5.2 (*Vṛtti, Vivṛti, Vivṛtivimarśinī, Vimarsinī*) consente forse per la prima volta di leggere una strofe di Utpaladeva con il supporto completo della tradizione esegetica della *Pratyabhijñā.*

- Nel TĀV, l'indagine sulla *vedyatā* si articola invece attraverso l'analisi e la confutazione delle teorie «dualiste» del Nyāya e della Mīmāmsā. Parte di questo studio è volta quindi a comprendere e collocare le posizioni diametralmente opposte di queste scuole, offrendo puntuali riferimenti alle fonti originali come lo *Ślokavārttika*, la *Nyāyamañjarī*, la *Śāstradīpikā* e la *Nyāyakaṇḍalī*. Per comprendere appieno il valore delle argomentazioni e le critiche di Abhinavagupta e Jayaratha, è infatti necessario investigare le ragioni cogenti che hanno portato queste diverse scuole di pensiero a elaborare le rispettive teorie riguardo la «conoscibilità dell'oggetto». Che visioni del mondo, credenze o intenzioni si celano dietro tali concezioni? Si cercherà pertanto di mettere in luce come le divergenze di opinione siano strettamente legate ad altri problemi fondamentali, quali la validità e il funzionamento dei mezzi cognitivi e l'autorità dei Veda.

  Si analizzeranno quindi le strategie con cui Abhinavagupta e Jayaratha confutano e «riadattano» le posizioni dualiste proprie di queste scuole,

non attraverso una mera eliminazione delle concezioni considerate inferiori, ma in virtù di una «più ampia visione» in grado di integrare e risolvere la loro apparente incompatibilità. Questo atteggiamento, caratteristico di Abhinavagupta, trova la sua giustificazione nella tesi che «essere percepito da X è parte integrante della cosa». In altre parole, la «realtà esterna» non è unica, ma si manifesta in molteplici aspetti, corrispondenti ai diversi punti di vista dei soggetti conoscitori. Secondo Abhinavagupta, questa molteplicità di «punti di vista» non può che nutrire la nostra comprensione della libertà divina: ricollocate in una prospettiva Śaiva, tutte le differenti interpretazioni non si rivelano che tappe fondamentali del pensiero (*vimarśa*) che alimenta incessantemente la coscienza.

Questa prospettiva avvicina Abhinavagupta alla scuola dei «Grammatici», dai quali Abhinavagupta eredita non solo l'abitudine a considerare le cose da un punto di vista «relativo»/«soggettivo» — più per come vengono dette che per come sono — ma anche i veri e propri strumenti di analisi del linguaggio attraverso i quali analizza, confuta e riformula le posizioni avversarie. La sub-sezione sul significato causativo implicito nell'espressione «luce dell'oggetto» — presa in esame a parte nel terzo capitolo della tesi — è, credo, una degli esempi più notevoli di interazione tra grammatica ed epistemologia.

§ Nota metodologica

La presente ricerca privilegia l'analisi filosofica dei testi di Abhinavagupta rispetto al lavoro filologico sui manoscritti. Ciò non significa, naturalmente, prescindere dal rigore filologico: le traduzioni proposte si fondano su un attento confronto tra le principali edizioni e i commenti tradizionali, e tutte le

interpretazioni sono ancorate al lessico e al contesto esegetico indiano. L'obiettivo, tuttavia, non è quello di stabilire una nuova lezione testuale, bensì di interrogare il testo come opera filosofica, assumendone la coerenza interna e la forza argomentativa.

In questo senso, la ricerca si colloca in continuità con un filone di studi che, negli ultimi decenni, ha iniziato a considerare la filosofia indiana non soltanto come documento storico o religioso, ma come pensiero capace di confrontarsi con le questioni universali della filosofia. Un simile approccio comporta una certa dose di rischio interpretativo, ma consente anche di far emergere aspetti della dottrina che resterebbero altrimenti in ombra.

In particolare, il tema della *vedyatā*, al centro di questa tesi, mostra tutta la sua forza concettuale solo se collocato nel quadro più ampio della riflessione sul soggetto e sull'alterità, sulla natura del linguaggio, sull'esperienza estetica, sulla cosmologia Śaiva e sul dibattito con altre scuole di pensiero. La *vedyatā*, nella trattazione di Abhinavagupta, si configura come luogo d'incontro e di tensione fra discipline diverse, in cui resta ad esempio ancora aperta — e feconda — la domanda se il suo progetto debba intendersi come essenzialmente estetico con fondamenti filosofici, o filosofico con applicazioni estetiche.

Nel commento introduttivo ho quindi cercato di mettere in dialogo, entro questa prospettiva, le diverse declinazioni del pensiero di Abhinavagupta. Va considerato che le connessioni tra i temi affrontati (ad esempio tra la coscienza fonematica e il problema del limite, dell'alterità e dell'esperienza estetica) non sono sequenziali ma coestensivamente operanti: Abhinavagupta pensa simultaneamente i poli che qui vengono distinti per chiarezza espositiva. L'esposizione non rispecchia dunque un ordine argomentativo già presente nei testi, ma tenta di ricostruire — per risonanze e rimandi interni — un possibile ordine del pensiero. In questo tentativo, ho colto l'occasione per offrire — a

partire da osservazioni sparse nei vari testi — una trattazione sistematica e ordinata di vari argomenti poco studiati, quali:

– la cosmologia Śaiva in relazione ai sette tipi di soggetti conoscenti (*pramātṛ*);
– le cosiddette «corazze» (*kañcuka*);
– la «coscienza fonematica» (*varṇasaṃvit*);
–la discussione grammaticale sul valore delle persone (*puruṣa*) e, in particolare, la questione delle forme causative, alla quale è dedicato un ampio excursus nella terza parte del commento introduttivo.

Questa impostazione metodologica si riflette anche nelle scelte di traduzione e commento.
Rendo termini chiave come *vimarśa* con sfumature diverse a seconda del contesto, mantenendo quando necessario il termine originale tra parentesi. In tal modo si salvaguarda sia la continuità terminologica della tradizione sanscrita, sia la varietà semantica che questi termini assumono nei testi di Abhinavagupta. Il commento introduttivo intende quindi chiarire le ragioni contestuali di tali scelte, facendo emergere la rete semantica che lega Abhinavagupta e Jayaratha alle tradizioni filosofiche e grammaticali in cui si inscrivono. Il termine *jñāna* (o, alternativamente, *buddhi*) — per prendere un esempio significativo — non designa in sanscrito univocamente né la «conoscenza» nel senso di «stato di coscienza», né la «cognizione» nel senso di «atto conoscitivo», ma un ambito semantico che li contempla entrambi. Le diverse scuole filosofiche ne privilegiano di volta in volta un aspetto: i Naiyāyika, ad esempio, insistono su *jñāna* inteso come «risultato di un atto» (*pramā*), i Mīmāṃsaka su *jñāna* come vero e proprio «atto» (*pramāṇa*). Il presente studio adotta un uso aperto del termine, lasciando che il contesto specifichi di volta in volta la sfumatura dominante.

Va chiarito inoltre che il tema verbale *prakāś-* conserva nei testi un duplice significato: «essere manifesto» e «illuminarsi/splendere»; nella forma causativa, invece, «illuminare» nel senso di «rendere manifesto» e, quindi, «conoscere». In molti casi, la scelta di una resa univoca rischierebbe di nascondere la polivalenza concettuale e linguistica del testo, a scapito anche della sua chiarezza argomentativa. Nel caso di espressioni come *prakāśa*, quindi, ho talvolta privilegiato il senso figurato, inteso da Abhinavagupta, di «luce», e talvolta quello tecnico-epistemologico di «manifestazione».

A questa metodologia fanno eccezione:

- L'espressione all'astratto del participio presente medio *prakāśamānatā*, ricorrente nella ĪPVv e nella ĪPVV con funzione strettamente tecnica, è resa regolarmente con «essere manifestantesi»;
- il termine chiave *vedyatā* è invece generalmente mantenuto in sanscrito nel commento e reso con «essere oggetto di conoscenza» nella traduzione del TĀV.

Tutte le traduzioni (con il sanscrito sempre in nota) di testi già resi in italiano o in inglese da Raniero Gnoli e Raffaele Torella non se ne discostano se non per tre motivi:

1. diversa interpretazione del testo;

2. maggiore fedeltà al dettato originale;

3. ricerca di una resa più chiara o linguisticamente più moderna.
   Negli altri casi, ho seguito o riportato direttamente le loro traduzioni, indicandolo in nota.

Ringraziamenti

Desidero innanzitutto esprimere la mia più sincera gratitudine a Francesco Sferra, per avermi accompagnato con costante sostegno nel corso di questi anni, guidandomi con rigore e competenza nel lavoro quotidiano. Ma soprattutto lo ringrazio per le discussioni — in aula come nelle nostre pause pranzo — che hanno offerto alla mia ricerca il dialogo vivo di cui aveva bisogno per prendere forma.

Ringrazio Raffaele Torella, che mi ha introdotto, fin dagli studi magistrali, al pensiero indiano e in particolare alla filosofia di Abhinavagupta e Utpaladeva. È stato lui a segnalarmi il passo del *Tantrāloka* su cui questa tesi si fonda, incoraggiandomi a farne il centro del mio lavoro.

Sono profondamente riconoscente a Vincenzo Vergiani, per la generosità con cui ha messo a mia disposizione i suoi materiali di studio sul *Prakīrṇaprakāśa* di Helārāja e per i suoi preziosi consigli: senza il suo supporto non avrei mai potuto affrontare con sicurezza le sottigliezze della tradizione grammaticale sanscrita.

A loro tre va il mio ringraziamento più sentito.

§ Edizioni di riferimento

Per l'edizione del decimo capitolo del *Tantrāloka-Viveka* mi sono basato su quella della *Kashmir Series of Texts and Studies* (KSTS). Le edizioni della KSTS, pur nella loro natura «artigianale», si distinguono per una notevole leggibilità e per una sostanziale correttezza del testo, a fronte tuttavia della mancanza (il più delle volte) di un apparato critico e di indicazioni editoriali trasparenti.

Si tratta di edizioni curate da eruditi *paṇḍit* kashmiri profondamente addentro le sottigliezze dello Śivaismo non-dualistico, ma generalmente estranei alle convenzioni filologiche di matrice occidentale. Figure come Rām Śāstrī e Madhusūdhana Kaul Śāstrī mostrano una diretta familiarità con la tradizione manoscritta *śāradā* della filosofia Śaiva, tramandata per secoli all'interno di ristretti circoli di studiosi e sacerdoti, e rimasta in larga misura uniforme.

Nel caso del decimo capitolo del TĀV ho potuto consultare e confrontare quattro manoscritti,[2] i quali confermano nel complesso la buona qualità del testo pubblicato nella KSTS. L'edizione appare sostanzialmente fedele ai testimoni disponibili e, nelle rare varianti, adotta in genere le lezioni più coerenti col senso. In particolare, ho riscontrato nei mss. e nell'edizione KSTS l'occasionale segnalazione delle stesse righe mancanti e la presenza di sparsi *errores coniuctivi* (in particolare riguardanti l'assenza o la presenza della lettera *a-* in funzione privativa, per esempio °*sambhinna*° in luogo del corretto °*asambhinna*°, o °*prakāśamānāpi* in luogo °*aprakāśamānāpi*). Un altro aspetto interessante dell'edizione KSTS è l'inclusione, nel corpo del testo, di molte note marginali presenti nei manoscritti, nonché di alcune correzioni suggerite dagli stessi copisti.

Dei quattro testimoni consultati, tre (Oriental Research MSS Library, Srinagar, nrr. 1054 III, 1792 e 1352) sono in caratteri *śāradā*, mentre uno — di provenienza non identificata — è in *devanāgarī*. Il manoscritto *devanāgarī* e i due *śāradā* nrr. 1792 e 1352 contengono anche il *Vīveka* di Jayaratha; il terzo manoscritto reca soltanto le strofe di Abhinavagupta. Il ms. *devanāgarī* si distingue per i numerosissimi errori, omissioni, ripetizioni ecc., denotando la scarsa competenza del copista più che suggerire la discendenza da una linea di testimoni alternativa.

[2] Sui mss. del TĀV si veda Kaul 2022.

Nel mio lavoro mi sono limitato a migliorare la leggibilità e la coerenza complessiva del testo, abbandonando presto l'idea di produrre una nuova edizione critica. Come si vedrà nella traduzione e nelle note, ho suddiviso il testo in sezioni tematiche, rivisto la punteggiatura e, ove necessario, emendato il testo sulla base dei manoscritti o del contesto semantico.

Lo stesso criterio è stato applicato all'edizione KSTS della *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, che rimane l'unica di riferimento per la presente ricerca.

Per la *Vivṛti* di Utpaladeva, mi sono valso dell'edizione di Torella 2007d, basata su un unico manoscritto frammentario. Le poche emendazioni e revisioni della punteggiatura qui adottate si fondano esclusivamente sul senso e sul confronto con la ĪPVV di Abhinavagupta. Per ulteriori dettagli su questa edizione, e sui frammenti della *Vivṛti*, rimando agli studi di Torella.[3]

Manoscritti del TĀV consultati

[1] Oriental Research MSS Library, Srinagar, No. 1054-III

[2] Oriental Research MSS Library, Srinagar, No. 1792

[3] Oriental Research MSS Library, Srinagar, No. 1352

Abbreviazioni

A : *Aṣṭādhyāyī*

[3] Torella 2007abcd, 2012b.

ĪPK : *Īśvarapratyabhijñākārikā*

ĪPKv : *Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*

ĪPVv : *Īśvarapratyabhijñāvivṛti*

ĪPVV : *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivirmaśinī*

ĪPV : *Īśvarapratyabhijñāvirmaśinī*

J : Jayaratha

KSTS : Kashmir Series of Texts and Studies

Mbh : *Mahābhāṣya*

MV : *Mālinīvijayatantra*

NM : *Nyāyamañjarī*

PTV : *Parātriṃśikāvivaraṇa*

ŚD : *Śāstradīpikā*

TĀ : *Tantrāloka*

TĀV : *Tantrālokaviveka*

Vārrt : *Vārttika* di Kātyāyana

VP : *Vākyapadīya*

VPP : *Vākyapadīyaprakīrṇaprakāśa*

1. Il contesto Śaiva: La realtà che appare (anche agli altri) secondo Abhinavagupta

❂ 1.1. Cenni generali: l'autonomia del soggetto conoscente, «agente» della manifestazione, e il riconoscimento con Śiva

◇ 1.1.1. Assunto di base: la realtà come «luce e luce riflessa» del soggetto

Assunto fondamentale dello Śivaismo non-dualista del Kaśmīr è che non si dà esistenza di alcunché nell'universo fuori dal campo di attività del percepire,[4] o, per dirla come i maestri kaśmīri, di alcunché che non sia illuminato dalla luce (*prakāśa*) della coscienza. La massima «ciò che non è luce non si illumina» (*nāprakāśaḥ prakāśate*) riassume l'intera prospettiva epistemologica: ciò che non è intrinsecamente coscienza non può essere conosciuto. Più precisamente, Utpaladeva e Abhinavagupta affermano che l'«oggetto di esperienza» (*anubhūyamāna*) ha come unico fondamento e natura propria (*svabhāva*)

[4] Si veda l'esposizione di Kṣemarāja all'inizio della *Śivasūtravimarśinī,* ed. p. 4: *ihācetitasyāprakāśitasya kasyāpi sattvābhāvāc citikriyā sarvasāmānyarūpā iti, cetayate iti cetanaḥ sarvajñānakriyāsvatantras tasya bhāvaś caitanyaṃ sarvajñānakriyāsaṃbandhamayaṃ paripūrṇaṃ svātantryam ucyate.* (L'attività del percepire si estende a tutte le cose, perché a questo mondo non si dà esistenza di alcunché che non sia percepito= illuminato [dalla luce della coscienza]. «Cosciente», derivato da «avere percezione di», significa pertanto «libero soggetto di ogni attività cognitiva». L'astratto di «cosciente», cioè «coscienzialità», significa «relazione con ogni attività cognitiva», ed è lo stesso che libertà assoluta).

l'esperienza stessa (*anubhava*), intesa come «luce riflessa» o «attività cosciente» (*vimarśa*) propria del rispettivo soggetto «esperiente» (*anubhavitṛ*). [5]

◇ 1.1.2. Soggetto individuale e soggetto assoluto

Tale «esperiente» è un soggetto vivente e attivo, che pensa se stesso come «io», e non una coscienza impersonale o astratta. La realtà che appare, osserva Utpaladeva, appare in quanto «presa di consapevolezza» (*vimarśa*) da parte di questo soggetto, e dipende completamente dalle sue specificità, dalla sua predisposizione emotiva, dalle necessità pratiche contingenti o dal suo contesto culturale:

> Ciò che appare in una persona può essere il suo «stare in piedi», se il soggetto cerca soltanto un punto di riferimento nello spazio, un rifugio o dell'ombra. La nozione di «uomo» in quanto tale appare invece a coloro che lo intendono nella sua interezza, interessati alle funzioni che può svolgere. A certi il fumo appare come fumo soltanto, nella sua forma generale, mentre coloro che hanno familiarità con esso colgono i suoi aspetti specifici, per esempio che è fumo di foglie bruciate, allo stesso modo dell'esperto che sa cogliere le particolari caratteristiche delle pietre, dell'argento ecc.[6]

---

[5] ĪPVv *ad* 1.5.2., ed. Torella 2007d, p. 934: *avataraṇikā: prakāśarūpatayā vinārthasyāprakāśamānaprasaṅgād arthāc ca prakāśamānatātmanaḥ prakāśasya svātmano bhedānupapatter anubhavarūpataiva anubhūyamānasyeti [...]*. (Se l'oggetto non avesse come natura la luce, vi sarebbe l'indesiderata conseguenza che non potrebbe affatto diventare luminoso (= manifestantesi), e non è logicamente possibile che la luce sia di per se stessa distinta dall'oggetto, il quale ha l'essere luminoso [=manifestantesi] come sua propria essenza. Pertanto [= per queste due ragioni], ciò che è oggetto di percezione [= ciò che viene illuminato] ha come natura propria la percezione stessa [=la luce]).

[6] ĪPKv, 2.3.4-5: *cihnavyavadhānacchāyāmātrārthitāyāṃ puruṣa eva ūrdhvatāmātraṃ pratibhāti, tatkāryārthitāyāṃ tu nyakṣeṇekṣamāṇasya puruṣaḥ. dhūmamātram eva kasyacid avabhāsate, tadvidas tu tārṇatādi maṇirūpyādiviśeṣa iva.* Mia trad. italiana basata su trad. inglese di Torella 1994(2021), p. 166.

Ogni soggetto prende dunque consapevolezza del «proprio» oggetto, illuminando la «sua» parte della realtà e moltiplicando all'infinito la varietà delle forme conoscibili. Ma la totalità di ciò che va manifestandosi (*prakāśamāna*) trascende il singolo individuo preso separatamente ed è, in senso assoluto, la luce riflessa (*vimarśa*) di un unico soggetto-luce supremo: Śiva, che illumina, abbraccia (*svīkaroti*) e co-ordina (*anusandhatte*) l'intera manifestazione. In altre parole, l'esperienza del soggetto individuale può essere descritta come una «porzione» dell'auto-riflessione infinita di Śiva.

Poiché la Sua attività cognitiva (*vimarśa*) è *illimitata*, e le infinite forme che assume il Suo pensiero non sono altro che Lui mentre presenta Se stesso a Se stesso in completa autonomia,[7] le proprietà che descrivono Śiva sono, in primo luogo la libertà (e onnipotenza) assoluta (*svātantrya*), e quindi l'eternità, l'ubiquità e l'onniformità.[8]

◇ 1.1.3. Necessità logico-epistemologica

L'idea che a fondamento ontologico della realtà vi sia un principio cosciente unitario e auto-consapevole è formulata in termini di vera e propria necessità logico-epistemologica da Utpaladeva nelle sue *Stanze del Riconoscimento del Signore*.[9] Contro le tesi dei buddhisti *pramāṇavādin*, che sostengono

---

[7] TĀ 1.125b-126a: °*avicchinnatāmarśarūpāhantāprathātmanaḥ svayaṃprathasya* [...] ([...] Ha come essenza la rivelazione del [suo] essere «io» nella forma di un pensare senza interruzioni, ed è [quindi continuamente] auto-rivelantesi).

[8] Si veda per esempio TĀ 1. 58b-59a (strofe citata da una sezione perduta del *Kāmikāgama,* trad. Gnoli 2017, p.11: *tasya devātidevasya parāpekṣā na vidyate | parasya tadapekṣatvāt svatantro 'yamataḥ sthitaḥ | anapekṣasya vaśino deśakālākṛtikramāḥ | niyatā neti sa vibhur nityo viśvākṛtiḥ śivo vibhutvāt sarvago nityabhāvād ādyantavarjito viśvākṛtittvāc cidacittadvaicitryāvabhāsakaḥ* (Questo supremo Dio tra dèi non dipende da nessun'altra cosa. Poiché sono le altre cose che dipendono da Lui, Egli è affatto libero. Śiva, indipendente e signore di tutto, trascende ogni necessità di spazio, di tempo e di forma e, in quanto tale, è ubiquo, eterno e onniforme. Per la sua ubiquità, egli è onnipervadente, per l'eternità, privo di principio e di fine, per l'onniformità, manifestatore d'ogni varia cosa, animata o inanimata).

[9] Si vedano in particolare gli studi e traduzioni di Torella citati in bibliografia.

generalmente l'inesistenza del Sé e di una natura propria (*svabhāva*), e l'istantaneità dei fenomeni, Utpaladeva afferma che in assenza della consapevolezza «io» propria di un soggetto unitario, che sia in grado di illuminare, unificare e coordinare la realtà

- non vi sarebbe possibilità logica di un «questo» in relazione a «me» (cioè, nessuna manifestazione dell'oggetto);
- non si spiegherebbero le relazioni tra contenuti mentali (come causa-effetto, memoria, esclusione, ecc.).

Scopo centrale dell'opera di Utpaladeva è mostrare, con argomenti strettamente razionali, la possibilità per ogni soggetto individuale di riconoscersi come identico all'unico soggetto supremo, Śiva, che illumina e prende consapevolezza dell'intera manifestazione.

◇ 1.1.4. Definizione originale di coscienza

Il punto di partenza è la definizione stessa di ciò che significa essere *soggetto*. Essere soggetto non significa soltanto «essere cosciente» nel senso passivo di ricevere impressioni, ma possedere agentività (*kartṛtva*), cioè la capacità intrinseca di iniziativa, di mettere in atto conoscenza e azione.

L'idea di «coscienza» come elemento «dotato di potenza», ossia come soggetto *agente* (*kartṛ*) è forse il punto più originale del non-dualismo Śaiva.

Il problema della natura della «coscienzialità» (*caitanya*) è stato affrontato in tutta la filosofia indiana antecedente e coeva, partendo generalmente dalla sua definizione in termini di mera capacità, passiva, di sperimentare sensazioni. La dottrina del Sāṅkhya, in particolare, ha individuato nel principio cosciente, rappresentato dal *puruṣa* (l'«anima» o «individuo cosciente»), il «mero

spettatore» della natura, inerte. Le scuole del Nyāya e del Vaiśeṣika intendono il Sé (*ātman*) come sostrato passivo della conoscenza, la quale è provocata dal contatto con l'oggetto esterno. Secondo gli Advaitin, d'altra parte, il tutto si risolve in unità assoluta, statica e indifferenziata: il mondo è solo un'illusione che balena sulla superficie immacolata della coscienza. Secondo la teoria buddhista dell'istantaneità (*kṣaṇikavāda*), invece, chiamiamo arbitrariamente coscienza un flusso di istanti accidentali, essenzialmente scollegati tra loro.

Assimilate le teorie buddhiste e la filosofia del linguaggio di Bhartṛhari circa la dipendenza della realtà dalle strutture mentali del soggetto, i maestri Śaiva procedono dunque al loro tentativo di spiegare il funzionamento del mondo attraverso una nuova definizione di «coscienzialità». Stavolta, l'enfasi è posta in senso primo sulla «soggettività» (*pramātṛtva*) intesa come capacità reale, potere (*śakti*), di identificarsi con l'«io» (*aham*) in quanto opposto al «questo» (*tat*). In assenza di questo potere — o agentività/facoltà d'azione (*kartṛtva*) — non sarebbe possibile alcun'altra attività pratica (*vyavahāra*) — cognitiva, linguistica e materiale — ed è pertanto il fondamento stesso di ogni esperienza. Ciò che definisce la «coscienzialità» va dunque individuato nell'*attività* cosciente di un soggetto «agente» (*kartṛ*), che «prende» intenzionalmente consapevolezza della realtà e di se stesso: in altri termini, con la cosiddetta «luce riflessa» (*vimarśa*), piuttosto che con la sola parte «luce» (*prakāśa*):

> La natura propria della luce, ossia del soggetto, è la sua luce riflessa [= consapevolezza] (*vimarśa*), altrimenti [tale] luce, pur «colorata» dagli oggetti [che si riflettono in essa], resterebbe simile a uno specchio ecc., il quale è incosciente.[10]

[10] ĪPK 1.5.10-11: *svabhāvam avabhāsasya vimarśaṃ vidur anyathā | prakāśo 'rthoparakto 'pi sphaṭikādijaḍopamaḥ* || ĪPKv: *prakāśasya mukhya ātmā pratyavamarśaḥ, taṃ vinā arthabheditākārasyāpy asya svacchatāmātraṃ na tv ajāḍyaṃ camatkṛter abhāvāt* (L'essenza fondamentale della luce è la consapevolezza riflessa. Senza di essa, la luce, pur assumendo le diverse forme degli oggetti, sarebbe semplicemente «specchiante», ma non «cosciente», poiché non potrebbe «gustarle»). Sul concetto di *camatkāra*, «gustazione», si veda più avanti, sezione 1.4.4.

Non si può insomma prendere come modello per una definizione di «coscienza» una proprietà comune anche a realtà «insenzienti», come lo specchio. La coscienza immaginata dai maestri Śaiva è un'entità viva, oserei dire estrosa, creativa, che può essere pensata come una fabbrica sempre in moto della realtà.

◇ 1.1.5. Agentività, libertà e unità del soggetto

Ora, secondo il principio già formulato da Pāṇini (*svatantraḥ kartā*), solo chi è fondamentalmente libero — non condizionato da fattori esterni e non dipendente da altro — può essere realmente un agente. Dalla prospettiva di Utpaladeva e Abhinavagupta, ne deriva che, se un soggetto è cosciente, lo è in quanto agente; e se è agente, lo è in quanto libero. Ma la libertà, in senso pieno, non appartiene al soggetto empirico considerato nei suoi limiti contingenti, bensì solo al soggetto assoluto, che non è vincolato da nulla. La libertà dell'agente è precisamente ciò che distingue ciò che è cosciente dal mero oggetto, inerte e impotente. Un oggetto è manifestato, ma non manifesta; è conosciuto, ma non conosce. D'altra parte Śiva, in quanto agente «illuminatore del tutto», non può, per definizione, essere oggetto di un'illuminazione ulteriore. È l'unica realtà che non può mai essere oggettivata:[11] non può diventare un «questo» contrapposto a un «io», perché è ciò grazie a cui qualunque «questo» può apparire e senza il quale «l'universo resterebbe nelle tenebre assolute». Distinguerlo da «altro», dunque, significherebbe ridurlo a

[11] TĀ 10.113b-115: *śivaḥ pramātā no meyo hy anyādhīnaprakāśatā || meyatā sā na tatrāsti svaprakāśo hy asau prabhuḥ | svaprakāśe 'tra kasmiṃś cid anabhyupagate sati || aprakāśāt prakāśatve hy anavasthā duruttarā | tataś ca suptaṃ viśvaṃ syān na caivaṃ bhāsate hi tat* || (trad. Gnoli, p. 251: tale soggetto, Śiva, non può diventare conoscibile. La conoscibilità consiste infatti in una luce che dipende da altro, la quale condizione non è in Śiva, ché il Signore è auto-luminoso. Qualora [infatti] non si ammetta l'esistenza di un principio auto-luminoso, si va incontro a questa conseguenza, che le varie cose che appaiono deriveranno via via da altre cose che non sono in se stesso luce, sicché si cadrebbe inevitabilmente in un regresso all'infinito, a causa del quale il tutto risulterebbe [cieco e] addormentato. Ora, esso non si manifesta così!).

«qualcosa» all'interno della manifestazione, cioè a un elemento finito, dipendente, inerte — privo di quell'agentività che lo definisce. In base a questo ragionamento, bisogna quindi riconoscere che se la «soggettività» (*pramātṛtva*) non ammette alterità o limitazione per sua stessa definizione, allora il soggetto non può che essere uno soltanto, assoluto e perfettamente libero: Śiva.

Segue quindi, per semplice coerenza logica, che chiunque, riflettendo su di sé, riconosca di essere *soggetto* e non mero oggetto tra oggetti, riconosce implicitamente di partecipare di quella stessa libertà e agentività che possono appartenere soltanto a Śiva, e che l'«io» individuale e il soggetto assoluto sono, in ultima analisi, il medesimo. Ogni volta che diciamo «io» riferendoci a noi stessi come coscienti, stiamo di fatto già collocandoci dal lato di ciò che agisce e non di ciò che è agito, appellandoci alla libertà innata che è in noi. È su questo fondamento — l'idea che la coscienza sia in primo luogo potere di manifestare e non mera passività — che Abhinavagupta potrà affrontare, nei testi che seguiranno, la questione cruciale di che cosa significhi, per un oggetto, «essere conosciuto».

◇ 1.1.6. Il Riconoscimento (*pratyabhijñā*)

Il termine «riconoscimento» è specialmente significativo: essendo il fondamento stesso della conoscenza, il soggetto è sempre e continuamente già «stabilito a priori» (*ādisiddha*) rispetto a ogni possibile esperienza. Secondo Utpaladeva, la natura dell'«io» è infatti sì direttamente percepita (*dṛṣṭe 'pi*), ma sfugge per definizione ai nostri processi mentali determinativi «oggettivanti», e non è pertanto ordinariamente colta per ciò che è realmente, ossia per la sua libertà e «Signoria» (*aiśvarya*) sopra tutte le cose. Per questo, il riconoscimento dell'«io» con Śiva non si configura come una dimostrazione epistemologica —

non essendovi nulla di nuovo da provare —, ma come la rimozione della falsa credenza che la nostra coscienza sia limitata, passiva o separata dal resto.

In tale prospettiva, il percorso di «riconoscimento» non consiste nell'acquisire qualcosa di esterno, ma nel riappropriarsi della suprema agentività che già costituisce la propria essenza divina: il potere originario di «rendere manifesta» la realtà. Questo potere non è un semplice mezzo salvifico, bensì il principio stesso da cui dipende ogni forma di efficacia, dalle più circoscritte competenze (*siddhi*) fino alla piena onnipotenza cosmica. In chiave teologica, esso coincide con la libertà (*svātantrya*) di Śiva e si identifica con Śakti, la sua energia consustanziale, raffigurata nelle tre potenze di Volontà, Conoscenza e Azione. L'agire di ciascun soggetto individuale è soltanto un riflesso parziale di questa agentività assoluta, che in ultima analisi appartiene solo a Śiva in quanto *śaktimān*, il possessore di Śakti. Non a caso, il *Tantrāloka* si presenta non tanto come un trattato filosofico quanto come un vasto manuale rituale, che raccoglie pratiche e speculazioni — dai riti sessuali alle contemplazioni su *mantra* e *maṇḍala*, fino alle elaborazioni dottrinali — ordinate tutte a un unico scopo: condurre l'adepto al riconoscimento della propria identità con quella sorgente di ogni potere che è Śiva stesso.

➔ In sintesi

1.1.1. Assunto di base

➢ Nulla esiste fuori dalla coscienza-luce (*prakāśa*).
➢ L'oggetto come riflesso luminoso della coscienza (*vimarśa*).

1.1.2. Soggetto individuale e soggetto assoluto

- ➢ Non coscienza impersonale → «io» vivente, condizionato dal contesto → molteplicità di prospettive individuali.
- ➢ Totalità del manifestato → luce riflessa di un unico soggetto supremo: Śiva.
- ➢ L'esperienza del soggetto individuale come «porzione» dell'auto-riflessione infinita di Śiva.

1.1.3. Necessità logico-epistemologica

- ➢ Contro i buddhisti *pramāṇavādin*: senza un principio cosciente unitario e auto-consapevole non si spiega la relazione.

1.1.4. Definizione originale di coscienza

- ➢ L'essere cosciente è un agente dell'azione, non un mero spettatore
- ➢ Coscienza = fabbrica creativa della realtà, non specchio.

1.1.5. Agentività, libertà e unità soggetto assoluto

- ➢ Solo chi è libero può essere agente (Pāṇini: *svatantraḥ kartā*).
- ➢ Il soggetto empirico non è libero, ma lo è Śiva, la luce che non può essere oggettivata.
- ➢ Conclusione: il soggetto autentico è uno solo, Śiva stesso.

1.1.6. Il Riconoscimento (*pratyabhijñā*)

- ➢ Il libero soggetto è stabilito a priori (*ādisiddha*).
- ➢ Percorso spirituale = rimozione dell'illusione di limitazione/passività.
- ➢ Dire «io» significa già riferirsi a Śiva come potenza agente.

❂ 1.2. L'«io», l'«altro» e l'unità della coscienza: la realtà condivisa

◇ 1.2.1. Il problema dell'alterità

La possibilità del «riconoscimento» di se stessi, individui limitati, con l'«io trans-individuale» di Śiva richiede la conciliazione di due poli apparentemente opposti: l'«io» e l'«altro». Se «io» sono Śiva, e Śiva è uno per definizione, chi sono infatti gli altri?

A differenza di altre tradizioni «idealistiche», che riducono l'oggetto a un contenuto puramente mentale e dissolvono l'alterità negandola del tutto, Abhinavagupta dedica un'attenzione specifica al problema degli «altri soggetti» e della «realtà condivisa». Seppure affermi l'unità assoluta della coscienza, non si accontenta di risolvere il problema dell'alterità negandola *in toto*. Al contrario, enfatizza a più riprese la necessità di coltivare un atteggiamento che potremmo chiamare «inclusivo» nei confronti di tutto ciò che ricade nella sfera dell'«altro», del diverso.

Come accennato nella Premessa iniziale, è interessante osservare come Abhinavagupta, nei testi che ho scelto di prendere in esame, tracci la soluzione dell'apparente contraddizione «uno-molti» attraverso un percorso logico-epistemologico che parte — più che dai soggetti stessi — dalla trattazione della natura dell'*oggetto* di conoscenza: dalla varietà delle cose, che sola dà senso all'esperienza multiforme e interrelata dei diversi «esperienti».

1.2.1.1. Ruolo dell'oggetto

L'indagine della coscienza, nella filosofia di Abhinavagupta, non si svolge generalmente attraverso l'esclusione di ciò che coscienza non è — culminante nell'idea di una coscienza astratta e totalmente trascendente — bensì attraverso l'enfasi su tutte le *«cose»* che sa conoscere e fare. È davanti all'oggetto che il soggetto prende consapevolezza di sé come conoscitore; ed è perché gli oggetti si manifestano in modi differenti che esistono diversi soggetti. In questa prospettiva, l'oggetto non è un semplice dato passivo, ma ciò che rende la coscienza un vero soggetto vivente — il suo «combustibile» — [12] e non la luce immobile e priva di relazioni immaginata dagli Advaitin.

È allora lecito affermare che le «cose» non siano «semplicemente cose»: esse rappresentano la dimensione «illuminabile» della coscienza auto-luminosa e auto-consapevole, ma restano pur sempre parte della sua stessa luce. Abhinavagupta lo esprime poeticamente — nell'elegante metro *śārdūlavikrīḍita* («il gioco della tigre») — nel suo commento al *Dhvanyāloka* di Ānandavardhana: le cose sono la parte «più modesta» (*suṣṭugarvahīna*) della luce, quella che non afferma se stessa con «io» o «mio», ma che nondimeno «fa danzare» la coscienza altrimenti immobile. Ben più insensibili delle «cose» si rivelano, semmai, coloro che le giudicano tali, negando la loro intima coscienzialità:

---

[12] Si veda ad esempio TĀ 3.262: *nijabodhajaṭharahutabhuji bhāvāḥ sarve samarpitā haṭhataḥ | vijahati bhedavibhāgaṃ nijaśaktyā taṃ samindhānāḥ ||* (Tutte le cose sono offerte con veemenza nel fuoco di quello stomaco che è la nostra propria coscienza. Alimentandolo con la propria potenza, abbandonano ogni differenziazione [= viene in esso bruciata la loro diversità]); 3.285-286: *sadoditamahābodhajvālājaṭilatātmani | viśvaṃ dravati mayy etad iti paśyan praśāmyati || anantacitrasadgarbhasaṃsārasvapnasadmanaḥ | ploṣakaḥ śiva evāham ity ullāsī hutāśanaḥ ||* («Il tutto si scioglie in me, che sono caos di fiamme della grande, sempre attiva, coscienza»: così pensando [il soggetto] trova soddisfacimento. Il fuoco divampante è [il pensiero] «io sono Śiva», colui che brucia quella dimora di sogno che è la trasmigrazione, insieme ai suoi mondi infiniti e meravigliosi).

O schiera delle cose! Tu invadi i cuori degli uomini e ti diverti a farli danzare con mille variazioni di spettacolo, celando con esse quel cuore che è la tua vera essenza.

Chi allora ti accusa di essere «incosciente» e, per questo, si crede il solo ad avere sensibilità, io penso che per lui «incosciente» sia addirittura un complimento: perché così, almeno, ammette una certa somiglianza con te.[13]

1.2.1.2. Fondamento in Utpaladeva (ĪPK 1.5.2) e definizione di *vedyatā* (*Tantrāloka* X)

La tesi di partenza è formulata da Utpaladeva nella strofe 1.5.2 delle *Īśvarapratyabhijñākārikā*: «se l'oggetto non avesse come natura la luce» —

---

[13] Ringrazio il prof. Torella per avermi segnalato questo interessante passaggio. *Dhvanyālokalocana*, ed. p. 127: *bhāvavrāta haṭāj janasya hṛdayāṇy ākramya yan nartayan bhaṅgībhir vividhābhir ātmahṛdayaṃ pracchādya saṃkrīḍase | sa tvām āha jaḍaṃ tataḥ sahṛdayaṃmanyatvaduḥśikṣito manye 'muṣya jaḍātmatā stutipadaṃ tvatsāmyasambhāvanāt* ||. Si veda anche l'auto-commento di Abhinavagupta: *jaḍo 'yam iti hy udyānendūdayādir bhāvo lokenāvajñāyate, sa ca pratyuta kasyacid virahiṇa autsukyacintādūyamānamānasatām anyasya praharṣaparavaśatāṃ karotīti haṭhād eva lokaṃ yathecchaṃ vikārakāraṇābhir nartayati. na ca tasya hṛdayaṅ kenāpi jñāyate kīdṛg ayam iti, pratyuta mahāgambhīro 'tividagdhaḥ suṣṭugarvahīno 'tiśayena krīḍācaturaḥ sa yadi lokena jaḍa iti tata eva kāraṇāt pratyuta vaidagdhyasambhāvananimittāt sambhāvitaḥ, ātmā ca yata eva kāraṇāt pratyuta jāḍyena sambhāvyas tata eva sahṛdayaḥ sambhāvitaḥ, tad asya lokasya jaḍo 'sīti yady ucyate, tadā jaḍyam evaṃvidhasya bhāvavrātasyāvidagdhasya prasiddham iti sā pratyuta stutir iti. jaḍād api pāpīyānayaṃ loka iti dhvanyate.* (Le cose — quali un giardino, il chiaro di luna ecc. [= i *vibhāva*, ciò che è capace di determinare l'esperienza estetica = i vari *rasa*] — sono conosciute dalla gente comune con il pensiero: «esse sono [certamente] incoscienti!». Ma al contrario [di quanto si crede], sono proprio le cose, a loro piacimento, di prepotenza, a farci danzare [= animarci] in quanto cause di trasformazione degli stati d'animo (*vikāra*): in un'amante separato [dalla sua amata, un giardino o il chiaro di luna] producono [ad esempio] uno stato mentale di angoscia, preoccupazione e sofferenza, ma in un altro [= che è unito alla sua amata, producono invece] una condizione di eccitamento. Non c'è nessuno che [davvero] conosca la loro natura [= delle cose], ma essa è tutt'altro che [incosciente], bensì profondissima [= difficile da vedere], ingegnosissima [= difficile da comprendere], priva di orgoglio [= passa inosservata] e abilissima a giocare [= confonde le persone]: se, per queste ragioni [cfr. *Bālapriyā*: *tata eva kāraṇād ity uktaprakārakasaṃkrīḍanarūpād ity arthaḥ*], la gente comune chiama «incoscienti» le cose — piuttosto che leggere [tali ragioni] come segno della loro intelligenza — e questa gente considera perciò se stessa «sensibile» quando invece, per questo stesso motivo, meriterebbe di essere considerata «incosciente», di conseguenza, dicendo a questa questa gente: «siete voi a essere incoscienti», l'incoscienza generalmente attribuita all'insieme privo di intelligenza delle cose, è, [in riferimento a questa gente,] più una lode [che un insulto]! Quel che è implicato è che [tale] gente comune è ben peggio che incosciente).

cioè il soggetto — «resterebbe, come prima di essere percepito, non luminoso, non manifesto [ad alcuno]». Ma questa luce non è un principio indeterminato: è uno specifico soggetto vivente, e lui soltanto in relazione al proprio oggetto.

Su questa base, Abhinavagupta, nel decimo capitolo del *Tantrāloka*, definisce la *vedyatā*, l'«essere oggetto di conoscenza», come proprietà (*dharma*), e vero e proprio «corpo» (*nijavapuḥ*) o natura propria (*svabhāva*) dell'oggetto, e al tempo stesso in termini di «identità esclusiva» con un soggetto determinato: un oggetto, insomma, è tale solo in quanto ha come suo proprio «corpo» l'«essere conosciuto» dal «suo» soggetto — mai da «altri» — e solo in questa relazione si danno tutte le sue qualificazioni — «blu», «vaso», «esistente», «non esistente», «causa», e così via.

1.2.1.3. Oggetto come esternalizzazione del soggetto: relatività radicale dell'oggetto

L'oggetto, preso «in sé», non possiede dunque alcuna consistenza indipendente. Bisogna perciò che sia la luce del soggetto, splendente di per se stessa, a «renderlo luminoso = manifesto». Tuttavia,

- Non si dà un oggetto «esterno» che possa ricevere «luce» (*prakāśa*) «fuori di sé», dato che la coscienza non è qualcosa che «emani» fisicamente luce, come una lampada;
- né è logicamente ammissibile che l'oggetto abbia potere autonomo di illuminarsi = manifestarsi nella coscienza:

Questo è dunque il senso del valore causativo del verbo *prakāśayati*, «illuminare» = «rendere luminoso» (ma questo concetto, e l'articolata speculazione di Abhinavagupta sui verbi causativi, sarà approfondito più avanti nella tesi): ogni oggetto ha come sua vera e propria sostanza la «luce» del singolo soggetto-agente che lo «rende luminoso = manifesto», ed è quindi la

luce stessa a «esternalizzarsi» in forma di oggetto «illuminabile», cioè come «oggetto di conoscenza». Pertanto l'oggetto non può mai appartenere contemporaneamente a più soggetti.

Questo ragionamento vale per ogni realtà immaginabile. Che un fenomeno sia manifesto «per me», «per te», o per chiunque altro (reale o immaginario), esso è sempre legato al proprio soggetto vivente, dotato di un corpo adatto a interagire con esso. Anche ciò che è oggetto del pensiero «non esiste» deve manifestarsi come unito a un corpo cosciente, per esempio a un Caitra («Tizio») che lo concepisce rispetto al proprio spazio e tempo.[14]

Il reale, tuttavia, non si esaurisce nel mondo «mio» o di Caitra. Anche ciò che conosciamo esclusivamente tramite l'immaginazione scritturale dei Tantra, o della mitologia — ad esempio l'esistenza di altri mondi — deve esistere «per qualcuno», ma non è nemmeno ammissibile che sia identico a ciò che si manifesta unitamente a «me», o a Caitra. Se lo fosse, infatti, non sarebbe più oggetto d'immaginazione scritturale, ma oggetto reale dello stesso tipo di quello percepito davanti a noi, come un vaso. Al tempo stesso, non si può nemmeno dire che tale realtà non sia oggetto di conoscenza per nessuno: anch'essa, per potersi manifestare, dev'essere unita a un soggetto conoscente, provvisto di un corpo esteriore adeguato, così come il vaso per me o per Caitra. È per questo che, conclude Abhinavagupta, «il genere di mondo che ognuno ha nella realtà esteriore corrisponde a quello del suo corpo: ecco così logicamente provata la serie dei mondi».[15]

---

[14] TĀ 9.160: *khapuṣpaṃ kāladiṅmātṛsāpekṣaṃ nāstiśabdataḥ* || *dharādivat*...| (Un fiore nel cielo [= realtà inesistente] [è negato] in relazione a soggetti che appartengono a [un determinato] spazio e tempo, esattamente come [altre realtà oggettive legate a spazio e tempo, quali] la terra ecc.).

[15] TĀ 9.161b-162: *yat saṅkalpyaṃ tathā tasya bahir deho 'sti cetanaḥ* || *caitravat sauśivāntaṃ tat sarvaṃ tādṛśadehavat* | *yasya deho yathā tasya tajjātīyaṃ puraṃ bahiḥ* ||
([Anche] ciò che è immaginato deve avere un corpo [anche] nella realtà esteriore, così come Caitra [rispetto al «suo» vaso]. Tutti i principi fino a Sadāśiva, dunque, sono dotati di simili corpi «esteriori», e il determinato mondo che uno ha all'esterno è sempre relativo al [suo] corpo]). Si veda la spiegazione di Jayaratha: *sauśivāntaṃ tattvajātaṃ cetanādhiṣṭhitabāhyadehayuktaṃ tathā caitrādi, yan na cetanādhiṣṭhitabāhyadehayuktaṃ tan na pramāṇamūlatayā saṅkalpaviṣayaḥ, yathā ghaṭādi. pramāṇamūlatayā saṅkalpaviṣayaś ca sauśivāntaṃ tattvajātam, tasmāc*

In altre parole, non si può dire che l'oggetto conosciuto da X sia «lo stesso» conosciuto da Y, ma nemmeno che ciò che non appare a X non esista affatto. Abhinavagupta e Jayaratha chiariscono con l'esempio del colore blu del corpo della divinità Kālāgnirudra:

- non è lo stesso blu che appare a me, perché non è percepibile da me;
- non è neppure qualcosa di totalmente diverso, come il giallo;
- non è infine un blu «senza soggetto».[16]

È, piuttosto, il blu di chi lo ha di fronte (Kālāgnirudra stesso) o di chi lo immagina in quel momento. Scrive Abhinavagupta:

> Ma quel che non diventa conosciuto in alcun modo, nemmeno nella fantasia, esso non sarà mai blu nei confronti di alcuno specifico soggetto conoscente, perché non c'è alcun blu al di là di una conoscenza in termini di «bluità»: l'esistenza consiste appunto nel divenir manifesto, nell'apparire a un determinato soggetto.[17]

---

cetanādhiṣṭhitabāhyadehayuktam iti. (Tutti i princìpi fino a Sadāśiva [devono] essere uniti a corpi esterni presieduti dalla coscienza, esattamente come Caitra [rispetto al «suo» vaso]. Ciò che non è unito a un corpo presieduto dalla coscienza non diventa, infatti, oggetto di un'immaginazione che si basa su un mezzo di conoscenza [= le scritture], esattamente come accade a un vaso [che non sia unito a un corpo: non diventa oggetto del rispettivo mezzo di conoscenza]. Tutti i vari princìpi sono dunque oggetto di un'immaginazione che si basa su un mezzo di conoscenza [= le scritture], e sono pertanto uniti a un corpo presieduto dalla coscienza).

[16] TĀ 10.64b-65a: *na hi kālāgnirudrīyakāyāvagatanīlimā || tava nīlaḥ kiṃ nu pīto maivaṃ bhūn na tu nīlakaḥ | na kañcit prati nīlo 'sau nīlo vā yaṃ prati sthitaḥ || taṃ praty eva sa vedyaḥ syāt saṅkalpadvārako 'ntataḥ |* (Il blu conosciuto come appartenente al corpo della [divinità] Kālāgnirudra, infatti, non è blu per te. Sarà forse giallo? Impossibile, e però non è quel blu. Dunque, non sarà blu nei riguardi di alcuno, oppure è unicamente quel blu che è oggetto di conoscenza per colui che gli sta davanti, oppure, infine, per colui che lo sta immaginando).

[17] TĀV ad 10.65: *yas tu saṅkalpādinā vedyo na bhavati nāsau taṃ prati nīlo 'pi syāt, na hi nīlatayā vedanaṃ muktvā nīlo nāma kaścit, prakāśamānataiva sattety uktatvāt.*

➔ In sintesi:

1.2.1. Il problema dell'alterità

- ➢ A differenza di certi idealismi, Abhinavagupta non dissolve l'alterità.
- ➢ Atteggiamento «inclusivo» verso l'«altro» e il diverso.

1.2.2. Ruolo dell'oggetto

- ➢ Indagine della coscienza per via positiva.
- ➢ L'oggetto come modalità della «luce-coscienza»: non mera realtà incosciente → ciò che «attiva» («fa danzare») il soggetto.
- ➢ Differenti modi in cui gli oggetti appaiono → differenti soggetti.

1.2.3. Fondamento in Utpaladeva (ĪPK 1.5.2) e definizione di *vedyatā* (TĀ X)

- ➢ Se l'oggetto non fosse luce (= coscienza/soggetto), resterebbe non-manifesto, e privo di tutte le sue altre proprietà.
- ➢ *vedyatā* («essere oggetto di conoscenza») come *svabhāva* («natura propria») dell'oggetto.

1.2.4. Oggetto come esternalizzazione del soggetto: relatività radicale dell'oggetto

- ➢ Non si dà un oggetto che riceve luce dall'esterno: è la coscienza stessa che si «esternalizza».
- ➢ Molteplicità di soggetti, ciascuno con il proprio orizzonte conoscibile.

➢ L'oggetto conosciuto da X non è lo stesso conosciuto da Y, ma non è nemmeno «non-conosciuto».

◇ 1.2.2. Il problema della realtà condivisa

1.2.2.1. Problema di fondo e tesi di Abhinavagupta

Resta però il problema: come conciliare questa molteplicità di esperienze «private» con l'unità della manifestazione, onde evitare la conseguenza teorica di una realtà «frammentata», fatta di esperienze totalmente scollegate tra loro? Infatti, anche la realtà che si manifesta come «unita» al corpo di Caitra, o di Kalāgnirudra — diverso da ciò che si manifesta come «unito a me» — è pur sempre «luminoso» nella coscienza, apparente nella «mia» immaginazione. L'idea di Abhinavagupta è che l'insieme delle esperienze riferisce in realtà a un «super-io» unico e «multiforme», Śiva, e non a una serie di «io» — o *continua mentali* — distinti l'uno dall'altro. Anche ciò che appare «agli altri» si manifesta, in ultima analisi, solo a «me».

La difficoltà nasce dal fatto che «io», abituato a identificarmi con una prospettiva locale e ristretta, non mi riconosco con la parte di coscienza propria del soggetto che in quel momento si presenta a me come «altro». Per esempio, non mi identifico (normalmente) con le forme di soggettività «divine» che «presiedono» ciò che sta nei mondi del principio Acqua ecc. Tuttavia, secondo Abhinavagupta, di un soggetto davvero «altro» non si dà affatto esperienza, se non in senso meramente figurato.

1.2.2.2. Persona grammaticale e statuto dell'«altro»

Riprendendo la teoria di Bhartṛhari, Abhinavagupta identifica tutto ciò che è escluso dalla «coscienzialità» con l'«altro» espresso dai suffissi di terza persona (la «non-persona» di Benveniste, esclusa dallo *status* di «agente del discorso»). Secondo il *Puruṣasamuddeśa*, infatti:[18]

---

[18] Si veda VP 3.10, 1-2 (p. 91-92), le prime due strofe del *Puruṣasamuddeśa*, sezione dedicata all'uso delle «persone grammaticali» (*puruṣa)*: *pratyaktā parabhāvaś cāpy upadhī kartṛkarmaṇoḥ | tayoḥ śrutiviśeṣeṇa vācakau madhyamottamau || sadad vāpi caitanyam etābhyām eva gamyate | caitanyabhāge prathamaḥ puruṣo na tu vartate ||* (L'identità [con l' «io» del parlante], e l'«essere un altro [soggetto rispetto alla propria coscienza]», [tali due condizioni] sono [rispettivamente] espresse nelle forme linguistiche di prima e seconda persona, come qualificazioni dell'agente o dell'oggetto [d'azione] mediante suffissi specifici [= attivo e medio]. Sia che l'«essere coscienti» venga considerato un fatto reale, sia che venga inteso in senso figurato, esso è compreso attraverso queste due [persone grammaticali]. La terza persona, invece, non si applica in alcun caso a ciò che è cosciente). Si legga in particolare il commento Helārāja: *pratipuruṣam pratiniyataṃ vāñcati ceṣṭata iti pratyaṅ, antaryāmī jīvātmā. sa hi pratidehaṃ niyato vartate. tadbhāva [=pratyaktā] uttamapuruṣavācyo 'rthaḥ. ahaṅkārasamānāśrayatvaṃ yad ākhyātāt pratīyate kriyāyāḥ sa uttamapuruṣaviṣaya ity arthaḥ. tathā cāhaṅkārāśrayasya kartus tiṅantavācyasya karmaṇaś ca upadhībhūtaḥ prajñāyate svavācakād ātmanepadaparasmaipadarūpeṇa bhinnāt. tad yathā pace pacāmīti kartrupādhir uttamaviṣaya puruṣaḥ. karmopādhis tv ātmanepadād eva pratīyate karmaṇy ātmanepadasya bhāvāt pacya iti. tad ayaṃ kartrādisādhanaviśeṣaṇaṃ puruṣa ity ucyate. madhyamas tu puruṣa paratvam. madhyamavācyaḥ sa hi kartṛkarmaviśeṣaṇabhūtaḥ praśnādiviṣayabhāvopagamanayogyaḥ svātmaṇaḥ paraḥ svavācakāt pūrvavad bhinnāt pratīyate. tad yathā pacasi pacase iti kartrupādhiḥ, karmopādhis tv ātmanepadād eva pacyasa iti. tad evaṃ śrutiviśeṣeṇa śabdaviśeṣeṇopalakṣitau madhyamottamau yathāyogaṃ svārtham ācakṣāte. yaḥ kartṛkarmaviśeṣaṇabhūtaḥ sa puruṣa iti pūrvācāryāḥ prāhuḥ, ata eva kartṛkarmaviśeṣaṇatvāt puruṣasya bhāvaviṣayatā nāstīti tatra lakāre madhyamottamayor aprayogaḥ. prathama eva śeṣatvāt tatra prayujyate. pratyaktāparabhāvau tu śabdāntaraprayogāvaseyau āsyate mayā, śayyate tvayā iti. yadi pratyaktā samānādhikaraṇatā tato 'nyā parabhāvena samādhikaraṇatā cānayoḥ puruṣayor yathāyogaṃ vācyā tadā cetaneṣv evāhaṅkāraparabhāvayor upapatter acetanaviṣaye śṛṇota grāvāṇa ity ādāv anayoḥ prayogo na prāpnotīty āśaṅkyāha — sadasad* [...]. *svaparādhiṣṭhānaṃ caitanyaṃ bhāvikam adhyaropitaṃ vā ābhyām abhidhīyate kartṛkarmopadhibhūtam. śabdād ava[ga]myamānasyehārthasyānvākhyananimittatvāc chābdaṃ caitanyaṃ sarvatrāsti. padāntarasambandhād anavadhṛtacaitanyasya tu samāropakalpanā. yadi samāropitacaitanyo 'py anayor viṣayas tadā prathamapuruṣasya ko 'pi prathamapuruṣasya na viṣayaḥ. tasya śeṣe vidhānāt* (A 1.4.108). *tataś cānadhyāropitacaitanyo 'cetano 'sya viṣayaḥ patati kūlaṃ, śuṣyanti vrīhaya ityādi.* (*pratyañc* deriva da *añcati*, cioè *ceṣṭate* = muoversi/agire, [e da *prati*, cioè] in un determinato individuo o entro specifici confini, e denota il «controllore interno», ossia il «vivente». L'astratto di ciò [= di *pratyañc = pratyaktā*] è il significato della prima persona [= identità con la coscienza del parlante]. Il senso è che quando da un'espressione verbale viene compresa l'identità di sostrato tra il senso dell'«io [del soggetto] e l'azione, tale è il dominio della prima persona. Così, la prima persona è compresa come qualificazione sia dell'agente, fondato sull'*ahaṃkāra*, sia dell'oggetto denotato dalle forme verbali finite (*tiṅanta*). La prima persona viene espressa nei suoi rispettivi valori grazie alla distinzione tra voce attiva (*parasmaipada*) e voce media (*ātmanepada*). Perciò, in espressioni come *pace, pacāmi* («io cucino / io cuocio [qualcosa]»), la prima persona designa la qualificazione dell'agente. La qualificazione dell'oggetto, invece, è compresa soltanto attraverso la forma media, poiché è solo quest'ultima che può denotare l'oggetto [d'azione], come per esempio in *pacye* («io sono cotto»). È dunque detta «persona» una qualificazione dei «fattori d'azione» (*sādhana*), ossia dell'agente ecc. La seconda persona, d'altra parte, esprime «l'essere un altro [soggetto rispetto alla

- la prima persona denota — come qualificazione dell'agente (*kartṛ*) o dell'oggetto (*karma*) d'azione — l'«identità» (*pratyaktā*) con la propria coscienza di parlante — ossia, spiega Helārāja, l'«inerenza» dell'azione al senso dell'«io (*ahaṃkāra*)». In altre parole, indica l'agente o l'oggetto dell'azione come «se stessi», e quindi come entità «coscienti»;
- la seconda persona esprime l'estensione di tale «inerenza» alla coscienza, nell'agente o nell'oggetto d'azione che è «altro» da sé;

---

propria coscienza]». Il significato della seconda persona, infatti, è quello di denotare una qualificazione dell'agente o dell'oggetto come ciò che è «target» di una domanda ecc. [= l'interlocutore], ossia a ciò che è un «altro [soggetto]» da se stessi. [Come prima, una qualificazione dell'agente ovvero dell'oggetto d'azione è espressa] attraverso il rispettivo significante, in virtù della distinzione come quella summenzionata [= tra suffisso di seconda persona attivo e medio]. Pertanto, nelle espressioni «tu cucini, tu cuoci [qualcosa]», viene espressa una qualificazione dell'agente, mentre una qualificazione dell'oggetto è espressa esclusivamente attraverso la forma media, come ad esempio nell'espressione «tu sei cotto». La prima e la seconda persona, in tal modo denotati attraverso una modificazione della parola (*śabda*), ossia mediante lo specifico suffisso, esprimono il proprio rispettivo significato. I maestri del passato hanno detto che [queste due] persone, nella misura in cui esprimono una qualificazione dell'agente o dell'oggetto, non possono designare l'azione stessa. Per designare l'azione (*tatra*), [infatti], i suffissi *laḥ* di prima e di seconda persona sono inutili. A questo scopo è impiegata solo la terza persona, che esprime il «resto». [In tal caso] l'«identità [con la coscienza del parlante]» o l'«essere altro [rispetto alla propria coscienza]» sono determinati per mezzo di ulteriori parole [= i pronomi personali], come per esempio nelle espressioni: «ci si siede da parte mia (*mayā*), ci si siede da parte tua (*tvayā*)». Se [è dunque ammesso] che, da una parte, si dà la comunità di sostrato [con la coscienza] come identità con l'«io» [del parlante], e, d'altra parte, si dà la comunità di sostrato [con la coscienza] nel senso di «essere un altro [dalla propria coscienza]», nondimeno [tale comunità di sostrato con la coscienza] è espressa da entrambe [prima e seconda persona] alla sua maniera (*yathāyogam*), poiché l'«identità [con la coscienza del parlante]» e l'«essere un altro [soggetto dalla propria coscienza]» si applicano [comunque] a entità coscienti. Per giustificare l'uso [della prima e della seconda persona] rispetto a realtà incoscienti — in espressioni [poetiche] come «ascoltate, pietre!» — [Bhartṛhari ha dunque detto: «Sia che l'essere coscienti venga considerato un fatto reale, sia che venga inteso in senso figurato, ciò è compreso attraverso queste due [persone]». La terza persona, invece, non si applica in alcun caso a ciò che è cosciente». [Infatti], l'«essere cosciente» relativamente a se stessi o a un altro [soggetto], è [una proprietà] espressa in quanto qualificazione dell'agente o dell'oggetto da queste due [soltanto, prima e seconda persona], come fatto reale o immaginario. «Essere coscienti» [tuttavia] è in ogni caso solo una questione di parole, perché il senso che viene qui compreso attraverso le parole ha come [unica] causa la nominazione. Qualora l'«essere coscienti» non sia direttamente inteso, a causa della relazione con altre parole [che indicano realtà inanimate], [può essere] tuttavia immaginato mediante «super-imposizione» (*samāropakalpanā*). Se prima e seconda persona possono esprimere anche l'«essere coscienti» come fatto immaginario [= super-imposto], qual è allora il significato della terza persona? [...] Il referente della terza persona non può essere nemmeno ciò cui l'«essere coscienti» sia super-imposto. [La terza persona] serve [precisamente] a esprimere [tutto] il «resto» [A. 1.4.108]. Pertanto, il referente della terza persona è un'entità incosciente cui l'«essere coscienti» non è super-imposto, come ad esempio nelle espressioni «il versante [del monte] crolla», «i grani di riso seccano» ecc.).

- la terza persona esprime invece il «resto», ossia l'agente o l'oggetto d'azione che non è né se stessi né un altro soggetto: tutto ciò che *non* esprime l'«essere coscienti» (*caitanya*), e non può, in quanto tale, esprimerlo nemmeno in senso figurato.

1.2.2.3. Terza persona come radicale alterità

Nel PTV,[19] Abhinavagupta spiega l'«altro» designato dalla terza persona come ciò che è radicalmente distinto, «tagliato fuori» (*vicchinna*) dalla coscienza, «concluso entro se stesso» (*svātmaniṣṭha*), e, appunto, incosciente. Ne deriva che la terza persona non ha mai, in senso proprio, lo statuto di soggetto. Di conseguenza, osserva nel TĀ, non sarà logicamente sostenibile che l'oggetto vada manifestandosi «anche nei suoi confronti». Si legga a tal proposito la lucida spiegazione di Jayaratha:

> Al modo in cui, diversamente da quanto voi [Naiyāyika] sostenete, non c'è secondo noi alcun oggetto separato dalla conoscenza = indipendente, allo stesso modo non [concepiamo] alcun determinato soggetto conoscente separato dalla manifestazione dell'oggetto conosciuto, tale per cui si potrebbe obiettare che l'oggetto che si sta manifestando nei confronti di uno specifico soggetto conoscente apparirebbe anche a un altro. Stando al nostro punto di vista, infatti, in base alla specifica modalità di creazione della coppia soggetto-oggetto come adattati l'uno all'altro, sarà definito conoscente dell'oggetto [solo] colui che consiste in una coscienza screziata dalla manifestazione di quell'oggetto. Ma colui che non è tale non può essere considerato il soggetto conoscente di quell'oggetto, e come potrebbe mai [l'oggetto] illuminarsi nei confronti di questo soggetto [altro]? È perciò stabilito che il fatto di «essere un

[19] PTV 74: *tatra yat kevalaṃ svātmany avasthitaṃ tat kevalaṃ jaḍarūpayogi mukhyatayā narātmakaṃ ghaṭaḥ tiṣṭhatītivat [...].*

oggetto di conoscenza» è [sempre] ristretto a uno specifico soggetto conoscente.[20]

1.2.2.4. Nocciolo dell'argomento (*Vimarśinī* e ĪPVV *ad* 1.5.5)

Nella *Vimarśinī* e ĪPVV *ad* 1.5.5, Abhinavagupta elabora lo stesso ragionamento in termini ancora più rigorosi. Tale la *ratio*: ammessa l'esistenza di ciò che è «oggetto di conoscenza» per un ipotetico «altro soggetto», tale oggetto sarà completamente indipendente dalla «mia coscienza». Di conseguenza, si dovrà ammettere una trasgressione dal principio di «invariabile concomitanza» di cognizione e oggetto, passando così al partito «esternalista» (*bāhyarthavādin*). A meno che non si accetti di trasgredire al detto principio, infatti, l'«altro» non potrebbe logicamente essere determinato come «conoscitore dell'oggetto». Nelle parole di Abhinavagupta:

> Se si dessero soggetti conoscenti distinti [tra loro], di conseguenza, in base al principio secondo cui [l'oggetto] è non-distinto dalla cognizione, le manifestazioni che pertengono ai rispettivi [soggetti conoscenti] sarebbero irrimediabilmente (*eva*) distinte [= scollegate l'una dall'altra]. E poiché non si dà il caso che una singola manifestazione appartenga [a più soggetti], non sarà pertanto possibile l'attività coordinata di [più] soggetti insieme, la quale [appunto] si basa su un'unica manifestazione [uguale per tutti]. Pertanto, le persone si ritroverebbero ad essere come coloro che sono invasati dagli spiriti, completamente indifferenti gli uni agli altri.

---

[20] TĀV ad 10.67cd-68ab: *na hi yathā bhavato jñānād vyatiriktaḥ svatantra evārthaḥ saṃbhavati, tathehārthaprakāśavyatirikto jñātā nāma yenaikasya pramātuḥ prakāśamāno 'rthaḥ pramātrantarasyāpi tathā kiṃ na syād iti codyeta, asmaddarśane hi parasparānurūpagrāhyagrāhakayugalanirmāṇabhaṅgyā yo yadarthāvabhāsasaṃbhinnasaṃvidātmakaḥ sa tasya pramātā, yas tu na tathā sa na tasya pramātaiva bhaved iti, taṃ prati kathaṅkāraṃ prakāśatām iti siddhaṃ niyatapramāṭṛvedyatvam.*

> Inoltre, se la coscienza dell'altro, che si vuole provare inferenzialmente, fosse distinta da colui che si ritiene agente dell'inferenza, si darebbe sì la possibilità di un oggetto di conoscenza distinto dalla coscienza. E ammessa [in tal modo] l'inconsistenza (*anaikāntikatvāt*) del principio di invariabile concomitanza di cognizione e oggetto, bisognerà rassegnarsi all'idea che ciò che concerne il conoscibile, come l'oggetto blu ecc., è contento nella propria natura [separata dalla coscienza].[21] Pertanto, [se si sostiene che l'oggetto è non-distinto dalla coscienza] non è possibile provare [l'esistenza] di soggetti «altri».[22]

1.2.2.5. Conseguenza del ragionamento precedente: il soggetto è uno soltanto.

In base a questo ragionamento, se si considera che tutto ciò che appare — compreso ciò che appare «come apparente ad altri» — non appare a «nessun altro», l'unico «io» dev'essere Śiva, che «illumina» il tutto:

> Secondo la nostra dottrina, d'altra parte, esiste solo Siva, autonomo, essenziato di suprema luce, e non si dà pertanto alcun [soggetto] «altro» in relazione a Lui (*tadapekṣayā*). E dato che non [si dà in generale una conoscibilità di] *tutti* gli oggetti, [bensì solo di ciò che è oggetto nei confronti dello specifico soggetto], a chi [altri] dovrebbe manifestarsi [la realtà conoscibile]?

---

[21] Si veda la *Bhāskarī*, che spiega: *prameyībhūtabodhavannīlādirūpasya prameyasyāpi pramātur bhinnatvam āyāti.*

[22] ĪPV *ad* 1.5.5 (vol. 1, pp. 219-220): *pramātrantarāṇi ca yadi bhinnāni tadā tanniṣṭhānām avabhāsānāṃ bheda eva jñānād avyatiriktaṃ ceti nyāyāt. tataś ca ekābhāsaniṣṭhatvābhāvād ekābhāsaviśrāntaḥ saṃbhūya pramātṝṇāṃ vyavahāro na syād ity anyonyānuparaktaṃ bhūtagrastaprakṛtiprāyaṃ jagad āpadyate. anumīyamānam api ca bodhāntaram anumātṛsaṃmatād bodhād yadi bhinnam, tad asti tāvat saṃbhavo yat prameyaṃ bodhād bhinnaṃ bhavatīti. sahopalambhaniyamāder anaikāntikatvād nīlapītādināpi prameyarāśinā kim apakṛtam, yenāsya svarūpaviśrāntir na sahyate, tasmāt pramātrantarāṇām apy asiddhir eva.*

Anche nel piano della differenziazione, cioè di Māyā, determinati oggetti appaiano comunque sempre e solo a «me», e mai a un «altro»:

> Inoltre, sebbene nel piano di Māyā sia data una varietà di soggetti conoscenti differenziati, tuttavia un determinato/specifico oggetto, in quanto pertiene a un singolo soggetto, è necessariamente legato al singolo soggetto come accade per il piacere ecc. [cioè, allo stesso modo di tutte le esperienze considerate «private»].

Nella *Vimarśinī* e nella ĪPVV ad 1.5.5, Abhinavagupta affronta con grande scrupolo la questione dell'«inferenza di un altro soggetto», dimostrandone l'intrinseca fallacia.

➔ In sintesi:

1.2.2.1. Problema di fondo e tesi di Abhinavagupta

➔ Ogni oggetto è confinato al suo soggetto → come evitare una realtà frammentata e incoerente?

➔ Risposta: il soggetto è uno solo.

1.2.2.2. Legame con la grammatica

➢ Bhartṛhari sulle persone grammaticali per chiarire lo statuto dell'«altro»:

➢ La terza persona è «il resto», «tagliato fuori» dalla coscienza del parlante: il non-cosciente.

1.2.2.3. Terza persona come radicale alterità

- ➢ L'oggetto non può manifestarsi per la terza persona → impossibile che lo stesso oggetto sia condiviso in senso forte da due soggetti.

1.2.2.4. Nocciolo dell'argomento (*Vimarsinī ad* 1.5.5): un soggetto «altro» non è logicamente possibile

- ➢ Principio di base: oggetto e cognizione sono invariabilmente concomitanti.
- ➢ Ipotesi: esistono soggetti conoscitori distinti (X, Y, …).
- ➢ Esito pratico: diventa impossibile qualsiasi attività coordinata su una *medesima* manifestazione comune;
- ➢ Via di fuga (inaccettabile): per salvare la coordinazione, si dovrebbe ammettere un oggetto esterno e indipendente (*bāhyārthavāda*) comune a tutti → ma questo viola il principio 1.

1.2.2.5. Conseguenza del ragionamento precedente: il soggetto è uno soltanto

- ➢ Anche ciò che sembra «apparire ad altri», non appare mai a un vero «altro».
- ➢ L'unico «io» che illumina tutto è Śiva.
- ➢ Molteplicità di soggetti differenziati (=Māyā) → ogni oggetto resta comunque legato al suo soggetto.

◇ 1.2.3 Contro l'inferenza di altri *santāna*

1.2.3.1. Schema rapido del dibattito

La critica si muove all'interno di un dibattito tra due posizioni:

- da un lato, il *bāhyārthavādin* («esternalista»), secondo cui è possibile inferire l'esistenza di realtà esterne alla coscienza;
- dall'altro, il *vijñānavādin*, il quale, come lo stesso Abhinavagupta, nega ogni realtà esterna distinta dalla coscienza.

Il *vijñānavādin* sostiene che:

- ciò che appare esiste solo entro i *continua* mentali o flussi di coscienza (*santāna*);
- e che coscienza e oggetto sono identici, quindi non si dà mai vera esperienza dell'alterità (*paratva*).

Eppure, per spiegare manifestazioni la cui originazione sembra trascendere la propria coscienza — ad esempio la manifestazione di azioni alla terza persona, come «Maitra parla» o «Maitra danza» — il *vijñānavādin* ammette l'esistenza di altri *continua* mentali. L'idea è che tali manifestazioni facciano appunto inferire l'esistenza di «altri» soggetti coscienti.

Nell'esempio classico, Caitra percepisce la nozione «Maitra parla». Da ciò egli inferisce che dietro quella manifestazione debba esistere un altro flusso di coscienza, distinto dal proprio, cui pertiene l'intenzione (*samīhā*) di parlare.

1.2.3.2. Due diverse condizioni per l'inferenza dell'«intenzionalità»

Secondo la spiegazione di Abhinavagupta l'inferenza dell'«intenzionalità» (*samīhā*) si configura in due diverse modalità rispettivamente per il *bāhyārthavādin* e il *vijñānavādin:*

1. Per il *bāhyārthavādin* (esternalista):
    - L'«altro» è dato come realtà esterna distinta dalla coscienza.
    - A partire dal fatto che «parla», è possibile produrre l'inferenza diretta: a parlare dev'essere infatti un soggetto dotato di intenzionalità. Se tale «parlare» viene dall' «altro», è pertanto logico inferire che l'«altro» abbia l'intenzione di parlare → che un soggetto «altro» — dotato di intenzione — esiste.
2. Per il *vijñānavādin***:**
    - L'alterità rispetto alla propria coscienza non è data, ma è esattamente ciò che si vorrebbe provare.
    - Egli conosce soltanto il proprio *continuum* mentale, o più precisamente la «manifestazione» (*ābhāsa*) — intesa qui come trasformazione della propria coscienza — che ha per esempio la seguente forma: «Maitra parla».
    - Dato che il *vijñānavādin* non ammette alcuna esperienza dell'«alterità», su quale base vorrebbe connettere questa manifestazione della sua propria coscienza all'intenzione di un altro soggetto?

➔ In sintesi:

1.2.3.1. Schema rapido del dibattito

- ➢ *Bāhyārthavādin:* si possono conoscere realtà esterne alla coscienza.
- ➢ *Vijñānavādin*: niente «esterni»; tutto è coscienza.
- ➢ Ammissione dell'esistenza di altri *continua mentali* (*santāna* = altri soggetti) per prova inferenziale.

1.2.3.2. Due diverse condizioni per l'inferenza dell'«intenzionalità»

- ➢ *Bāhyārthavādin*: postula un «altro» reale esterno → inferenza diretta: dall'atto linguistico «altro» (= «Maitra parla») al soggetto-intenzionale «altro» (= l'intenzione di Maitra).
- ➢ *Vijñānavādin:* l'alterità non è data → l'«altro» (= «Maitra parla») è pur sempre una manifestazione (*ābhāsa*) della «mia» propria coscienza: su quale base è possibile inferire un «soggetto altro» come causa di tale manifestazione?

1.2.3.3. Teoria del *vijñānavādin e* obiezione del *bāhyārthavādin:* ricostruzione logica

Il *vijñānavādin* perciò risponde: nella propria esperienza si conosce la «pervasione» (*vyāpti*) tra l'«intenzione di parlare» e il «parlare»: ogni mio atto di parlare è sempre effetto della mia intenzione. Allo stesso modo, quando si manifesta «Maitra parla», anche lì deve esserci — inferenzialmente — un'intenzione di parlare, ma questa volta appartenente a un soggetto «altro».

Qui interviene l'obiezione del *bāhyārthavādin*: la «pervasione» tra «intenzione di parlare» e «parlare» è certamente data nell'esperienza di prima persona: io stesso so che ogni mio atto di parola nasce dalla mia intenzione di parlare. Ma questa connessione non può essere trasferita automaticamente alla terza

persona. Il *vijñānavādin* non ha alcun mezzo per accertare la relazione causale tra:

- il piano soggettivo: «io, Maitra, voglio parlare» – che si manifesta in Maitra, oggetto dell'inferenza, in «non-separazione» dal soggetto (prima persona),
- e il piano oggettivo: «Maitra parla» – che si manifesta in Caitra, l'agente dell'inferenza, in «separazione» dal soggetto (terza persona).

Così Abhinavagupta spiega nella ĪPVV:

> La manifestazione del «parlare ecc.» che sorge dall'intenzione di parlare propria di colui che viene reso oggetto di inferenza, per esempio Maitra [cioè, la manifestazione «io parlo» propria di Maitra], insita nella consapevolezza di se stesso come percettore, non [è insita] nell'autocoscienza del soggetto agente dell'inferenza, [per esempio] in Caitra. Pertanto, ciò che non è generato come effetto dell'intenzione di Maitra, ossia la manifestazione «egli parla», che è insita nella consapevolezza di Caitra, non permette l'inferenza dell'intenzione di Maitra, che non ne è la causa.
>
> [Obiezione:] Ma — dirà qualcuno — è soltanto allorché vi sia da parte di Maitra il desiderio di parlare che [sorge] la manifestazione «Maitra parla» nella consapevolezza di Caitra. Come può [questa idea che appare nella mente di Caitra] non essere l'effetto [di questo desiderio di parlare di Maitra]? [...]
>
> [Risposta:] Si potrebbe congetturare che [l'intenzione di parlare di Maitra] sia causa della manifestazione insita nella consapevolezza di Caitra se [Caitra pensasse] «io [Maitra] parlo», seguendo il desiderio di

> Maitra [= identificandosi con lui]. Solo questa [manifestazione: «io Maitra parlo»] è ammessa [infatti] come produzione (*iṣṭaḥ karaṇāya*) [dell'intenzione di parlare di Maitra], ma non si dà il caso che l'intenzione di Maitra produca l'azione [«parlare»] nella manifestazione «Maitra parla», la quale è insita nella consapevolezza di Caitra. [...][23]

1.2.3.4. Difetto logico dell'inferenza secondo il *bāhyārthavādin*

La manifestazione dell'azione alla terza persona «Maitra parla», che appare nella mia coscienza, non mi fornisce insomma alcuna prova dell'intenzione di Maitra. La causa di tale manifestazione resta sempre sconosciuta. Non essendo accertata alcuna relazione causale, osserva Abhinavagupta, non è pertanto possibile produrre alcuna inferenza.[24] Allo stesso modo, l'esistenza del fuoco in

---

[23] ĪPVV ad 1.5.5 (vol.2, p. 9): *yo 'sāv anumeyo maitraḥ, tadīyayā samīhayā svagrāhakasaṃvinniṣṭha eva vyāhārādyābhāso janitaḥ, na tv anumātṛsaṃmatacaitrasaṃvedananiṣṭha iti maitrasamīhayā yo na kāryaś caitrasaṃvedananiṣṭha eṣa vyāharatīty ābhāsaḥ, sa kathaṃ maitrīyām akāraṇabhūtāṃ samīhām anumāpayet. nanu satyāṃ maitrasamīhāyāṃ caitrasaṃvedane maitro bhāsata ity ābhāsaḥ. sa kathaṃ tasyā kāryo na syāt. āha pramātur asya hīti. maitrasyecchānusāreṇāhaṃ vāgmī bhāṣa iti svasaṃvedananiṣṭhito ya ābhāso tasya kāraṇaṃ saṃbhāvyate. sa eva hīṣṭaḥ karaṇāya, na tu caitrasaṃvedanagatasya maitro bhāṣate.*

[24] Si veda anche la spiegazione della ĪPV *ad* 1.5.5 (vol. 1, p. 217): *atrocyate — iha anumātur vyāhārābhāso dvidhā bhavati. vyāptigrahaṇakāle 'vicchedaprāṇo 'haṃ vyāharāmīty evaṃrūpaḥ, anumānāvasare ca vyāharaty ayam iti vicchedajīvita ity anyasya vyāptir gṛhītā anyaś cābhāsaḥ, katham idānīṃ hetuḥ syāt? vyāharatīty ābhāsasya hetur avidita eveti kathaṃ tato hetoḥ samīhānumīyeta? kiṃ ca vyāharaty ayam iti yaḥ pramātrantare 'numātṛsaṃmate vicchinnatayāvabhāsaḥ so 'numeyasaṃmatāyāḥ parasamīhāyāḥ kathaṃ kāryaḥ syāt? tasyā hi vyāharāmīty ābhāsaḥ kāryo yo 'sāv avicchedajīvitaḥ. na ca avicchedamayasya vicchedamayaḥ kāryam iti yuktaṃ tathābhūtakāryakāraṇabhāvagrahaṇopāyābhāvāt.* (A tal proposito si risponde: dal punto di vista di un *vijñānavādin* (*iha*) l'agente dell'inferenza ha due [diverse] manifestazioni dell'agire: quando coglie la pervasione [con l'intenzione di agire] ha la manifestazione naturata di «non-separazione» [dal soggetto = prima persona] nella forma «io agisco», ma al momento dell'inferenza [dell'intenzione altrui] ha [la manifestazione] nella forma «egli agisce» [alla terza persona]. Pertanto, la pervasione [con l'intenzione di agire] è colta in relazione a una [manifestazione «io agisco», unita al soggetto], ma questa [«egli agisce»] è un'altra manifestazione [«separata» cioè dal soggetto]: e come può essere, al momento [dell'inferenza], la ragione inferenziale [dell'intenzione di agire]? La causa (*hetu*) della manifestazione «egli agisce» resta infatti sconosciuta, e non è perciò possibile inferire l'intenzione [di agire] da tale ragione inferenziale (*hetu)*. Inoltre, come [si può determinare che] che la manifestazione «egli agisce», [che appare] «in separazione» [dal soggetto] in un certo soggetto, che si ritiene agente dell'inferenza, sia l'effetto dell'intenzione dell'«altro», ritenuta oggetto dell'inferenza? Di questa, l'effetto è semmai la manifestazione «io agisco», naturata di «non-separazione» dal soggetto. Ma non è logico ammettere che ciò che è «separato» [dal soggetto]

generale come causa del fumo deve essere già stata esperita affinché sia possibile accertare che là dove si vede del fumo, c'è appunto il fuoco. In assenza di qualsiasi fondamento esperienziale, l'esistenza dell'«altro soggetto» — ossia di un altro *continuum* mentale — va dunque congetturata *a priori* dall'agente dell'inferenza.

ll *vijñānavādin* è così intrappolato in un ragionamento circolare (*itaretara*):

- ➔ non può stabilire l'esistenza dell'«altro» senza prima provarne l'intenzionalità;
- ➔ ma non può determinare l'invariabile concomitanza, o relazione causale, tra l'«altro» e la sua «intenzionalità» se non ha ancora provato l'esistenza dell'«altro».[25]

➔ In sintesi:

1.2.3.3. Teoria del *vijñānavādin e* obiezione del *bāhyārthavādin:* ricostruzione logica

➢ Replica del *vijñānavādin***:** l'analogia →

- «io parlo» = effetto della mia intenzione di farlo.

sia l'effetto di ciò che è «non-separato» [dal soggetto], poiché non si dà alcun mezzo per cogliere una simile relazione di causa-effetto).

[25] ĪPV ad 1.5.5. (vol. 1, p. 218): *na hi svātmani yo' yam avicchinnābhāsaḥ sa paratra vicchinnaṃ vyāharatīty evaṃrūpam ābhāsaṃ janayatīti kenacit pramāṇena siddham, parasiddhipūrvakatvād asyārthasya, parapramātṛsiddhaś ca evaṃbhūtārthādhīnatvenetaretarāśrayāt.* (Non si dà infatti il caso che ciò che si manifesta in se stessi, come «non-separato» [dal soggetto] produca in un altro la manifestazione «separata» [dal soggetto] nella forma «egli agisce». [Tale relazione] non è accertata da alcun valido mezzo di conoscenza, poiché — dato che per dimostrarla andrebbe prima accertata [l'esistenza stessa] dell'«altro», e poiché la dimostrazione di un «soggetto altro» è dipendente dalla [previa dimostrazione] di siffatta relazione [lett. «di questo fatto»] — si dà un ragionamento circolare).

- Manifestazione «Maitra parla» → corrispondente intenzione di parlare di un soggetto «altro» (Maitra).

➢ Obiezione del *bāhyārthavādin*: la relazione con l'intenzione del soggetto è valida solo in prima persona.

1.2.3.4. Difetto logico dell'inferenza secondo il *bāhyārthavādin*

➢ La causa della manifestazione «Maitra parla» resta ignota.

→ Circolo vizioso:

➢ Esistenza di un altro soggetto → impossibile senza prima provarne l'intenzionalità;
➢ ma → non si può provare la connessione dell'intenzionalità con l' «altro» senza aver già ammesso l'esistenza dell'«altro».

1.2.3.5. Risposta del *vijñānavādin:* la natura dell'intenzione

Abhinavagupta dà quindi voce all'obiezione secondo cui il «desiderio di parlare» nasce invariabilmente in quanto mirato a un obiettivo, a una «controparte oggettiva» consistente nel fatto che, nel produrre tale desiderio, uno è sempre consapevole che ciò sarà in varia misura «oggetto di conoscenza» per gli *altri*.[26] Come potrebbe infatti nascere l'intenzione di parlare, di danzare, di esibirsi, che ha come natura il desiderio di *essere notati*, se tale intenzione

[26] Si veda Ratié 2007 pp. 329-330.

non può produrre il minimo effetto nell'altro?[27] In altre parole, l'«altro» non è solo un costrutto inferenziale, ma una condizione costitutiva dell'intenzionalità.

Caitra (= l'agente dell'inferenza) ripensa a se stesso quando, qualche sera prima, danzava per Śiva di nascosto dagli altri, e poi a quando, più tardi alla festa, tra una bevuta e l'altra, si è messo a danzare per il suo amico Maitra e per la sua amata, pensando: «possano vedermi danzare!». Caitra nasconde o rivela intenzionalmente le sue attività, perché sa che ogni sua azione può diventare oggetto di conoscenza anche per gli altri. Il fatto stesso di «non nascondersi» è quindi invariabilmente «pervaso» dall'intenzione (*abhisandhāna*) di essere notati dagli altri.

Ora che Maitra (= l'oggetto inferenziale) gli sta parlando, rivolto proprio a lui, Caitra può insomma capire il suo desiderio di essere «ascoltato»:

> [Obiezione:] Qualcuno dirà che Caitra [= l'agente dell'inferenza], quando rende omaggio al Signore e danza per propiziarlo attraverso il controllo del respiro e gesti coreografici, [lo fa] di nascosto e in un luogo privo di gente. Quando invece si diverte bevendo con gli amici e danza in compagnia della sua amata e di Maitra, li fa restare [a guardarlo danzare], con l'intenzione: «Che anche la mia amata mi veda, e che anche Maitra mi veda!». Pertanto, egli [= Caitra = agente dell'inferenza] coglie in se stesso la «pervasione» tra il movimento che è preceduto dal «non-nascondimento» e l'intenzione di far diventare tale [movimento] oggetto di conoscenza per gli altri.[28]

---

[27] ĪPVV *ad* 1.5.5. (vol. 2, p. 123): *yady api maitrasya tathā samīhā caitre 'pi maitro nṛtyati ṣṭhīvatīty ābhāsa utpadyatām iti tathāpi caitraḥ kathaṃ jānīyāt. anapavārya yad idaṃ nṛttaṃ, tat parasamīhākāryaṃ bhavatīti. na hy anena parasamīhāyā adyāpi nāma jñātam. anenaiva nyāyena caitram param ajānato maitrasyāpi kathaṃ tathā samīhā bhaved iti cintyam.*

[28] Brano citato in nota anche da Ratié 2015: *nanu sa caitro 'pi yadā bhagavantam abhipūjya recakāṅgahāraiḥ paritoṣayituṃ nṛtyati, tadā saṃvṛte 'vakāśe nirjane ca. yadā tu sapītigoṣṭhīpramuditaḥ priyatamayā ca maitreṇa saha nṛtyati, na tu tau tato nirgamayya. tadā priyāpi paśyatu, maitro 'pi paśyatv iti bhavaty asyābhisandhānam. tat svātmani vyāptir anena gṛhītānapavāraṇapūrvakatadācaraṇasya paraviṣayatāvagamanābhisandhānasya ca.*

1.2.3.6. Confutazione di 1.2.3.5.

È tuttavia evidente che Maitra potrebbe tranquillamente vedere Caitra danzare pure se Caitra non ha l'intenzione di farsi vedere da lui, e nondimeno pensare «Caitra danza». Allo stesso modo, Caitra potrebbe desiderare di essere visto da Maitra, e Maitra potrebbe non vederlo, né pensare «Caitra danza».[29] Un soggetto non può dimostrare a se stesso, con nessuna certezza, la relazione causale tra il proprio desiderio di farsi notare e la manifestazione che si verifica nell'«altro» soggetto nella forma «lui/lei danza, parla, sputa ecc.». Anche in questo caso, l'«esistenza dell'altro» va «congetturata» *a priori* da colui che produce il desiderio di «essere sentito, visto ecc.», senza cioè sapere se tale relazione causale esiste:[30]

> [L'intenzione] cui [voi *vijñānavādin*] fate riferimento, nella forma «che anche Maitra mi veda!», sarebbe logicamente sostenibile, se solo [Caitra

[29] Si veda ĪPV *ad* 1.5.5 (vol. 1, p. 173): *tatsadbhā̄ve'py anutpattes tadabhāve cotpatteḥ.* (Poiché [l'ascolto] potrebbe non sorgere [nell'«altro»] anche se [l'intenzione di farsi udire] è presente, e potrebbe sorgere anche se [l'intenzione di farsi udire] non è presente).

[30] Nella ĪPVV *ad* 1.5.5 (vol. 2, pp. 110-111): Rispondendo alla possibile obiezione che il risultato (= "egli parla") potrebbe prodursi anche se "non voluto", Abhinavagupta osserva che ammettendo comunque l'«altro» come causa, in «me», della manifestazione «lui/lei parla», si minerebbe alla stabilità della definizione stessa di «coscienzialità»: una causa, spiega, è definita «cosciente» nella misura cui il suo effetto è *intenzionale*. Se anche la manifestazione «Maitra parla», pur non essendo invariabilmente connessa all'intenzione di Maitra, fosse considerata nondimeno il suo effetto, allora — risponde succintamente il *bāhyārthavādin* — «si darebbe di conseguenza un'eccessiva estensione [della definizione di coscienzialità]», nel senso che anche un effetto *non* intenzionale avrebbe una «causa cosciente» = Maitra: *sa hi caitrasaṃvidgato neṣyate kartuṃ caitrasamīhayā. nanu kim eṣaṇena prayojanam. bījena kim aṅkura iṣyate. atha ca sa tasya kāryaḥ. āha na hy anabhīṣṭaṃ ca icchākāryaṃ ceti. jaḍavailakṣaṇyam etad eva kāraṇasya yad abhisandhāya karaṇam iti yāvat. ko 'tra hetur iti ced vipakṣe anabhisandhāyakaraṇe 'tiprasaṅgo nāma. tam āha viśvasyeti. tataś ca sukṛtaduṣkṛtasaṃkarādir bahuśākho vyupaplavaḥ. na ca kevalam iyat, yāvat prakṛtam api vighaṭeteti darśayaty evaṃ ceti. sakalalokaviruddham aprasiddhaṃ cedam iti kalpyamānapadam.* (Ma — dirà qualcuno — ammesso che il prodursi della manifestazione insita nella consapevolezza di Caitra non è l'espressione dell'intenzione di Maitra, che scopo ha dunque la sua intenzione [di essere sentito]? [Risposta:] il bocciolo è forse desiderato dal seme? Eppure è il suo effetto [...]. [Infatti] ciò che distingue [una causa cosciente] da una causa incosciente è il solo fatto che [nel primo caso] la produzione [dell'effetto] è intenzionale. La ragione di ciò è che, secondo la tesi contraria [= se anche l'effetto che non è voluto avesse una causa cosciente = Maitra] si darebbe di conseguenza un'eccessiva estensione [della definizione di coscienzialità] [...]. Questa possibilità è in contraddizione con [le convenzioni di] tutti mondi possibili e completamente priva di fondamento).

già] sapesse che nella manifestazione del corpo di Maitra, dotato di intenzionalità, è presente la natura di «soggetto conoscente». Tuttavia, anche nel momento in cui c'è [in Caitra] il desiderio di cogliere la relazione di causa ed effetto in se stesso [= tra la propria intenzione di essere visto e il proprio danzare], in che modo potrebbe conoscere l'esistenza del *continuum* mentale altrui?[31]

➔ In sintesi:

1.2.3.5. Risposta del *vijñānavādin:* la natura dell'intenzione

➢ L'intenzione di parlare ecc. nasce per produrre un effetto nell'altro.

➢ → L'«altro» non è un puro costrutto inferenziale, ma una condizione costitutiva dell'intenzionalità.

1.2.3.6. Confutazione di 1.2.3.5.

➢ Il ragionamento è, ancora una volta, circolare.

[31] ĪPVV *ad* 1.5.5 (vol. 2, p. 124): *maitro 'pi paśyatv iti yad uktam tad evam upapadyeta yadi maitraśarīrābhāse samīhārūpe draṣṭṛtāsvabhāvaṃ jānīyāt, svātmavartikāryakāraṇabhāvajighṛkṣāsamaye 'pi tu kathaṃ parasantānajñānam.* Si veda anche la continuazione del passo, dove si esplicita con esempi la circolarità del ragionamento: *dṛśyatāṃ hi yadā pāmarakadāserakāv anyonyaṃ ṣṭhīvato vādināv udgrāhayato yuvānau nṛtyataḥ, tadā ayaṃ para etaj jānātv iti yad abhisandhānam, tat parapramātṛjñānapūrvakam. parajñānaṃ ca tathābhisandhijanitanṛttābhāsajñānapūrvakam ity anyonyāśrayam* (Quando due uomini volgari e ignoranti si sputano addosso, quando due filosofi discutono o due giovani danzano [insieme], la connessione intenzionale (*abhisandhāna*) che allora si invera nella forma: «Che l'altro possa essere a conoscenza di ciò!», è [necessariamente] preceduta dalla conoscenza di un altro soggetto. Ma la conoscenza dell'«altro» è a sua volta preceduta dalla conoscenza della manifestazione del «danzare» [ecc.], il quale dovrebbe a sua volta nascere da tale connessione intenzionale [= dal desiderio di produrre un effetto nell'«altro»]. Pertanto, si dà un circolo vizioso del ragionamento).

1.2.3.7. Il senso del trattato *Santānantarasiddhi* di Dharmakīrti secondo Abhinavagupta

Secondo Abhinavagupta nella ĪPVV, il senso del trattato (*grantha*) di Dharmakīrti intitolato *Santānantarasiddhi* «Prova di altri *continua* mentali» è dunque che l'inferenza è spiegata «per non contraddire il maestro Dignāga»,[32] ma vale solo ed esclusivamente se si adotta una prospettiva *bāhyārthavāda*, che non è appunto riconosciuta da Abhinavagupta come il punto di vista dello stimato maestro buddhista. Così tira le somme di questo ragionamento nella ĪPVV:

> Questo è il senso del trattato [di Dharmakīrti intitolato] «Prova di altri *continua* mentali»: da una parte, secondo il partito «esternalista», dall'agire che appartiene al corpo di un altro si inferisce l'intenzione [di agire] che appartiene a un altro; d'altra parte, secondo il partito «idealista», [l'intenzione dell'altro è inferita] dalla manifestazione [nella propria coscienza] dell'agire che appartiene alla manifestazione del corpo dell'altro.
>
> In tal senso, avrebbe ragione l'oppositore se affermasse che secondo l'esternalista l'agire [su cui si basa l'inferenza] è uno soltanto [«egli agisce»], e che da ciò è correttamente inferita l'intenzione [dell'altro], mentre secondo l'idealista si danno due manifestazioni [distinte dell'azione]: quella che si manifesta nell'agente dell'inferenza come «separata» dal soggetto [= alla terza persona], nella forma «egli agisce», e

[32] Sull'argomento si veda ancora Ratié 2007. Secondo Dharmakīrti l'inferenza è infatti sì possibile, ma determina soltanto la nozione generica di «alterità» (*paratva*), non un oggetto reale, cioè dell'«altro». Il concetto di «alterità» è «convenzionalmente valido» nella misura in cui è funzionale rispetto ai nostri scopi pratici, ma non ci informa minimamente sul reale stato delle cose che stanno «fuori» dal nostro *continuum* mentale. È interessante notare, rispetto alle considerazioni di McCrea 2016 riguardo Abhinavagupta come «storico del pensiero buddhista», che Abhinavagupta sembri qui indicare chiaramente Dharmakīrti come *vijñānavādin* in opposizione a Dignāga.

quella che si manifesta in «non-separazione» dal soggetto nell'oggetto di inferenza [= nell'ipotetico «altro»], nella forma «io agisco». Tra queste due [manifestazioni dell'agire, alla prima e alla terza persona] Caitra [= l'agente dell'inferenza] [può] cogliere [solo] la pervasione tra un agire che si manifesta nel proprio sé, in «non-separazione» dal soggetto, e il fatto che la sua causa sia la propria intenzione, ma non tra la manifestazione dell'agire in «separazione» dal soggetto e il fatto che la sua causa sia l'intenzione dell'altro. Essa [= l'intenzione dell'altro] non può pertanto essere inferita.[33]

➔ In sintesi:

1.2.3.7. Il senso del trattato di Dharmakīrti secondo Abhinavagupta

➢ L'inferenza vale solo in prospettiva *bāhyārthavāda* → l'atto è uno solo: «egli agisce», da cui si inferisce correttamente un'intenzione.

➢ *vijñānavāda* → due manifestazioni distinte:

- Pervasa dall'intenzionalità del soggetto (prima persona)
- Separata, «tagliata fuori» dal soggetto (terza persona)

→ l'inferenza dell'intenzione altrui è impossibile: manca la condizione esperienziale per stabilire la relazione causale.

[33] ĪPVV *ad* 1.5.5 (vol. 2, p. 212-213): *asya santānāntarasiddhigranthasyārthaḥ – yathaiva bāhyanaye vyāhārāt parakāyagatāt parasamīhānumīyate, tathaiva vijñānanaye vyāhārābhāsāt parakāyābhāsagatād iti. tatra yadi paro brūyād bāhyavāde tāvad eka eva vyāhāraḥ, tatra yuktaṃ yat tataḥ samīhānumānam, vijñanānaye tu dvāv ābhāsāv anumātari caitre vyāharaty ayam iti svātmavicchedena. anumeye tu maitre vyāharāmy aham iti svātmāvicchedena. tatra caitreṇāvicchinnāvabhāsasya vyāhārasya svātmani svehākāryatvena vyāptir gṛhītā, na tu vicchinnāvabhāsasya parasamīhākāryatvena. tat kathaṃ sānumīyeta.*

◇ 1.2.4. Esito: unità della luce (Śiva)

1.2.4.1. Funzione propedeutica della critica: il riconoscimento dell'unità della coscienza.

Questa lunga discussione, pur nei suoi aspetti tecnici, ha una funzione precisa: mostrare che l'ipotesi di soggetti realmente «altri» conduce a difficoltà insormontabili. Proprio per questo, Abhinavagupta può trarre la conseguenza positiva, ovvero che l'unica spiegazione coerente resta quella del riconoscimento dell'unità della coscienza. Infatti, secondo Abhinavagupta, l'idea di un «altro» distinto da «me» non si fonda tanto sulla realtà di esseri *realmente* distinti, quanto sulla falsa credenza che l'«io» sia limitato a una singola «parte» del tutto, ossia sul «non-riconoscimento» del proprio sé con Śiva, che è pura, illimitata soggettività «trans-individuale». Ciò che sembra apparire ad altri è, in realtà, sempre e necessariamente la mia stessa coscienza che si manifesta.

In altre parole — spiega Abhinavagupta nel PTV — Śiva soltanto (anche quando il «riconoscimento» con Lui non c'è), percepisce «continuamente», in identità con se stesso, ciò che il soggetto «offuscato» percepisce come «altro» da sé:

> [...] L'universo, che è il nostro stesso sé, mentre va manifestandosi differenziatamente [cioè, come «altro» da «me»], si manifesta [pur sempre] nel sé, che ha come essenza la «luce», l'«io»,[34] in identità di sostrato [con se stessi]. Pertanto, ne consegue necessariamente che il Signore veda come «io» le cose che appaiono come oggetto di

[34] Gnoli legge *prakāśātmany eva ahamātmani bhāsate* e traduce «[...] si manifesta nell'«io, naturato di luce».

> conoscenza per questo o quel soggetto conoscente [limitato], e che questo o quel soggetto, in quanto manifesto, consista nel Suo stesso Sé (= sia identico a Śiva).[35]

Il «riconoscimento» con Śiva consiste in sostanza nella realizzazione che l'«io» si estende per natura ovunque arrivi la luce della coscienza, l'immaginazione, anche là dove la propria dimensione individuale appare più distante.

1.2.4.2. Quando si percepisce un «oggetto condiviso»

Da queste considerazioni segue che quando l'oggetto si presenta alla coscienza come ciò che è conosciuto da altri — non dandosi tuttavia nessun «altro soggetto» — quel che si verifica è, di fatto, una sorta di «riunificazione» dell'unico vero «io», ossia un parziale «disvelamento» della natura indivisibile e onnicomprensiva, «trans-individuale», di Śiva.

Così Utpaladeva in una strofe attribuitagli da Jayaratha:

> Quando i soggetti conoscenti presenti in uno stesso luogo sono ugualmente consapevoli di un oggetto, come un vaso, ecc., in quel preciso momento essi divengono un'unica realtà.[36]

In altre parole, può dirsi che nel vedere le cose come «percepite anche dagli altri», quel che si offre in realtà all'«io» offuscato non è un «secondo soggetto», ma la possibilità di affacciarsi alla sua naturale pienezza, che «timidamente» non osa ammettere a se stesso.

---

[35] PTV 115-116: *tad evaṃ svātmarūpaṃ jagad bhedena bhāsamānaṃ prakāśātmany evāham ātmani bhāsate sāmānādhikaraṇyenetīyatā etāvad avaśyam evākṣiptaṃ yathā īśvara eva kasyāpi veditur bhinnān vedyān ahantayā paśyati yaś cāsau ko 'pi vedayitā so 'pi bhāsanāt svātmamaya eveti [...].*
[36] TĀV ad 10.86: *taṃ taṃ ghaṭādim artham ekadeśavyavasthitāḥ pramātaraḥ samaṃ saṃvedayamānās tāvaty aṃśe tadaikyam upayānti.*

➔ In sintesi:

1.2.4.1. Funzione propedeutica della critica: il riconoscimento dell'unità della coscienza.

➢ Illusione dell'alterità → non-riconoscimento che il proprio sé coincide con Śiva

→ Anche ciò che appare «separato» da sé è pur sempre luminoso = appare a «me»

→ Perché in realtà il soggetto è Śiva stesso.

1.2.4.2. Quando si percepisce un «oggetto condiviso»

➢ Oggetto condiviso → non implica un «altro soggetto» → ma riunificazione dell'unico soggetto.

❂ 1.3. l'«io come a-convenzionalità e creatività: la ruota dei fonemi

◇ 1.3.1. Argomento radicale di Abhinavagupta: l'«io» come totalità

Nell'idea di «io» non c'è spazio per l'alterità, per un «prima e dopo», né per categorie come maschile, femminile o neutro. L'«io» è tutto denso e compatto (*ekaghana*), perché tutto ciò che cade sotto la sua sfera è sperimentato in perfetta continuità con la consapevolezza di sé, senza mai ridursi a un «questo» esterno e separato. Ora, se l'«io» non può essere per definizione confinato in nessuna realtà determinata — come il corpo[37] —, e nemmeno può essere «separato» da qualsivoglia cosa vi si manifesti… ne consegue, in ultima analisi, che l'«io» coincide con la totalità. Il ragionamento di Abhinavagupta è radicale: se anche un solo aspetto della realtà fosse irrimediabilmente «altro» da «me», quell'aspetto non potrebbe illuminarsi, e lo stesso «io», incapace di conoscerlo, cesserebbe *ipso facto* di essere soggetto. Così dichiara, poeticamente:

> Egli [= Śiva] rende manifesto il dischiudersi dei princìpi e delle creature, che è il suo proprio sé — auto-manifesto come identico a sé stesso — e così [manifestando se stesso] ne prende consapevolezza [come di una realtà altra da sé], senza che per questo la «gustazione» [cioè la sua identità con il tutto] venga a cessare. E questa stessa presa di consapevolezza, diretta testimone delle centomila centinaia di milioni di trilioni di infinite emissioni e dissoluzioni future, è presente in [ogni singola] manifestazione ed è di fatto a essa identica. E se così essendo, nell'ambito della manifestazione (*bhāsanāt*) [tale consapevolezza]

[37] PTV 76: *na hy atra sarvatra aham iti parimitaṃ śarīrādy apadiśyate, tasya pratyakṣeṇaiva tādrūpyavirodhāt* (Infatti, l'espressione «io» non indica mai qualcosa di limitato, come ad esempio il corpo, poiché è in evidente contraddizione con l'essere della sua stessa natura).

pensasse [solo] il punto medio, iniziale [o finale] dell'emissione, allora, per questo motivo, ci sarebbe da dubitare della [realtà della] connessione del punto precedente col punto a esso successivo: [la consapevolezza del Signore] non sarebbe più perfettamente piena, [in essa] l'insieme delle cose sarebbe [talvolta] non-manifesto e [talvolta] manifesto (*itara*), la [sua] non-dualità ne verrebbe spezzata. E se la varietà (*kalaṅkam*) che in essa si sviluppa dalla differenziazione implicita negli stadi inferiori della [Potenza, cioè della] Veggente ecc., e che dimora [ancora prima] sul trono del Supremo Bhairava, non fosse [già] perfettamente delineata e predisposta (*anirvyūḍha*), come potrebbe tale [consapevolezza] — la quale, non alimentando più [incessantemente] siffatta realtà, sarebbe solo di nome la Venerabile Suprema, madre dell'universo —, [come potrebbe] essere ancora qualcosa? E se non risalisse a tale fonte, nulla di ciò che va dispiegandosi potrebbe invero manifestarsi. Addio dunque alla pienezza! Più non si presenti l'insieme delle cose! Vada a pezzi l'idea di unità! Mai più sussista il sostegno di Bhairava [per tutte le cose], solo a parole la realtà suprema sorregga la molteplicità![38]

◇ 1.3.2. L'«io» come a-convenzionalità: la «ruota dei fonemi»

In questa sua vera forma «totale» — «trans-individuale» e continua — l'«io» è descritto da Abhinavagupta come coscienza «espansa» al massimo grado

[38] PTV 174: *tattvabhāvavikāsam ātmamayam ātmaikyenaiva svaprakāśaṃ prakāśayati tathaiva ca vimṛśati, anapetatathācamatkāratve 'pi. yac ca tat tathāvimarśanaṃ tat bhāvimāyīyānantasṛṣṭisaṃhāralakṣakoṭyarbudaparārdhasākṣātkāriṇi bhāsane bhavet tathārūpam eva bhavati, tathā bhavac ca tat yadi sṛṣṭau prāthamikaṃ mādhyamikaṃ vā padaṃ bhāsanād vimṛśet, tat pūrvasya taduttaravyabhicāraṇāśaṃkāsaṃbhāvanānapagamād aparipūrṇam aprathitetarabhāvarāśi khaṇḍitābhedaṃ, katham anirvyūḍhaparabhairavamahādhāmasamāśritādhastanapaśyantyādiniṣṭhabhedāsūtraṇakalaṅkaṃ, tathāvidhavastvapoṣaṇavaśanāmamātrībhūtaparābhaṭṭārikārūpaṃ tat kim api rūpaṃ bhavet, etādṛśadhārārohaṇābhāve ca na kiṃcid idaṃ vijṛmbhamāṇaṃ bhāseta vijṛmbheta iti na vrajatu apūrṇatā mā pratiṣṭha bhāvarāśir abhedakathā khaṇḍyatām mā nirvākṣīd bhairavāśrayatā bhedakalaṅkam udvavahatu nāmadheyamātreṇa paratvam […].*

(*vikasvarā*), il luogo in cui «il tutto è possibile»: il sostrato (*ādhāra*), la superficie d'appoggio (*bhitti*), il punto di riposo (*viśrānti*) capace di accogliere in sé e unificare l'intera manifestazione. È qui che l'«io» si rivela come il piano *a-convenzionale* (*asaṃketika*) della realtà. L'assenza di convenzione non va intesa come mancanza di differenziazioni interne, bensì come assenza di barriere:[39] l'«io» contiene in sé la molteplicità senza opporle muri, custodendola in un'espansione compatta. In questo senso, l'a-convenzionale non è il vuoto, ma la varietà stessa prima di essere rigidamente codificata in convenzioni linguistiche. È la totalità in potenza: un piano in cui ogni cosa è già contenuta dentro tutte le altre (*sarvasarvātmaikam*).[40] Il concetto di «a-convenzionalità» è fondamentale per capire in che senso l'«io sia la vera e propria «fabbrica del reale»: è ciò che precede e rende possibile ogni convenzione, ogni distinzione tra significati e significanti. Nel PTV, Abhinavagupta dimostra che senza questo «piano supremo», totale, a-convenzionale, della pura «intuizione» (*pratibhā*), le varie rappresentazioni concettuali (*vikalpa*) del blu, del giallo ecc.— in quanto «limitate» e «impotenti» — non potrebbero neppure manifestarsi.[41] È la sorgente di tutte le convenzioni mediate dal linguaggio. La tesi di Abhinavagupta esaminata in questo capitolo fonda infatti sull'idea — adottata da Bhartṛhari — che tutto che ciò che diventa successivamente nominabile vibri

---

[39] Cfr. TĀ 3.4: *nirmale makure yadvad bhānti bhūmijalādayaḥ | amiśrās tadvad ekasmiṃścin nāthe viśvavṛttayaḥ* || (Al modo in cui in uno specchio immacolato si manifestano senza mescolarsi la terra, l'acqua ecc., allo stesso modo i vari moti del tutto [si manifestano senza mescolarsi] in un unico Signore).

[40] PTV 102: [...] *saṃvinmaye ca vapuṣi sarvasarvātmakatā* [...] (In ciò che ha un corpo fatto di sola coscienza ogni cosa è anche tutte le altre).

[41] Si veda PTV 105-108. Abhinavagupta qui dimostra diffusamente come i *vikalpa* — quali le varie e distinte forme e colori che si distinguono nella vista di un paesaggio — non potrebbero determinarsi se non sulla base della cognizione, «pre-differenziata» e a-convenzionale», del tutto: del paesaggio nel suo insieme. Ogni singola rappresentazione, infatti, non è distinta o indipendente da tutte le singole altre o dalla totalità, e non potrebbe manifestarsi nella sua singolarità se non fosse «già manifesta» in una consapevolezza intuitiva e a-convenzionale che la abbraccia insieme a tutte le altre. Si vedano le conclusioni di Abhinavagupta: *vikalpānāṃ cāvikalpaṃ vinā nodayaḥ — asvātantryād asvātantryaṃ ca saṃketādismaraṇopāyatvāt saṃketādismaraṇaṃ ca tathā anubhavaṃ vinā kutaḥ* (Le rappresentazioni concettuali, senza un pensiero pre-concettuale, non potrebbero nemmeno nascere, poiché non sono libere, e l'assenza di libertà è appunto dovuta al fatto che sono mediate dalla memoria delle convenzioni, e la memoria delle convenzioni, senza una simile esperienza [pre-concettuale] non potrebbe verificarsi).

già nell'«io» come «vocalità» *pre*-convenzionale, prima ancora di delinearsi come oggetto esterno, fin dal primissimo desiderio prelinguistico. Questa vocalità pre-convenzionale — già sosteneva Bhartrhari — esiste prima ancora dello stesso apprendimento di una lingua, anche negli animali e nella natura.[42]

◇ 1.3.3. I tre stadi della Parola

Secondo lo schema del Trika, la differenziazione si sviluppa progressivamente dal piano «supremo» della Parola (*parāvāc*) a-convenzionale fino alle parole udibili, convenzionali, attraverso tre stadi — la *paśyantī «*Veggente», la *madhyamā «*Mediana», e la *vaikharī «*Corporea» — che Abhinavagupta riassume così nel PTV:

> In tal modo, secondo questa progressione, [Śiva] è eternamente presente. Poiché la realtà suprema è siffatta [= progressiva] per il Signore Supremo, che è la coscienza nel suo vero essere, qualsiasi cosa che si manifesti dentro di lui, in non-distinzione da se stesso, diventa [in primo luogo] oggetto di consapevolezza nel piano della Veggente, in virtù del desiderio di distinguere frasi, parole e fonemi. Sul piano della *madhyamā*, poi, tale realtà rimane [nella coscienza] in forma distinta, già determinata in relazione al suo contenuto oggettivo [= all'argomento del testo] (*vastupūrvakaṃ saṃpannaṃ*), e si dispiega progressivamente fino al piano della *vaikharī*: vale a dire fino alla costruzione di frasi, parole e fonemi māyici e [pienamente] distinti [che consiste nello stesso *tantra* che stiamo leggendo]: «*katham anuttaram…*».[43]

[42] Per la questione della presenza di «articolazione verbale» anche nelle «percezioni liminali» e non-convenzionali, si veda per esempio Vergiani 2012.

[43] PTV 13: *evam amunā krameṇa sadoditatā, evaṃparamārthamayatvāt parameśvarasya cittattvasya yad eva avibhāgena antarvastu sphuritaṃ tad eva paśyantībhuvi varṇapadavākyavibibhājayiṣayā parāmṛṣṭaṃ, madhyamāpade ca bhedena sthitaṃ, vastupūrvakaṃ saṃpannaṃ yāvad vaikharyantam anuttaraṃ katham ityādi bhinnamāyīyavarṇapadavākyaracanāntam.*

◇ 1.3.4. La coscienza fonematica (*varṇasaṃvit*)

È in questa prospettiva che Abhinavagupta introduce la nozione di «coscienza fonematica» (*varṇasaṃvit*): non un ammasso informe di suoni (*śabdarāśi*), ma una struttura viva che li raccoglie e ordina nelle loro precise posizioni articolatorie. La «ruota dei fonemi» (*varṇacakra*) è l'organismo interiore che serve all'«io» per «parlare», «pensare», «discorrere» continuamente e liberamente il tutto, fin dalla primissima modalità a-convenzionale e pre-concettuale della manifestazione:

> Ogni cosa, sia immaginata sia direttamente percepita, sta, in principio, nel gran fulgore mantrico della Parola Suprema, cioè nel pensiero puro che è per natura non soggetto a Māyā e a-convenzionale. Questo pensiero, dicono tutti concordemente, consiste in uno stato di coscienza pre-concettuale (*avikalpa*). Il fulgore del *mantra* supremo è, perciò, costituito da tutta la molteplicità, cioè da tutte le lettere, K ecc. che isolate o combinate, in forma di semi o di gruppi sillabici, ma tutte egualmente reali, vediamo qui nella Terra ecc.[44]

In sintesi, la coscienza è fonematica prima di essere concettuale. La tesi è radicale: l'«io», nella sua capacità di esprimersi come linguaggio e comprendere ogni cosa, non può essere solo un principio astratto e uniforme, ma custodisce la varietà stessa delle differenziazioni fonologiche, già completa prima di qualsiasi convenzione grammaticale o linguistica. Anche gli stessi luoghi e organi di articolazione hanno prima di tutto un'esistenza interiore, coscienziale: prima

[44] PTV 194: *padārthaḥ saṃkalpyamānaḥ sākṣātkriyamāṇo vā māyīyāsāṃketikasvarūpabhūtaśuddhavimarśātmaparavāṅmantramahāmahasi tāvat pratiṣṭhāṃ bhajate, yatra sarvavādibhir avikalpā daśā gīyate. tac ca paramamantramahaḥ pṛthivyādau śuddhavyāmiśrādipāramārthikabījapiṇḍarūpakādivarṇātmakam eva.*

ancora di pronunciare i suoni — e prima ancora di articolarli mentalmente in parole e frasi — già sanno «parlare» il linguaggio interiore e a-convenzionale della coscienza.

Tale, secondo Abhinavagupta, l'evidenza a supporto della tesi: un bambino — prima ancora di imparare una «lingua convenzionale», e pur senza organi «fisici» di dizione sviluppati — fin dall'origine distingue e conosce il mondo intorno a sé: i suoi pensieri, che siano veri, dubbi o erronei, sono già linguaggio, cioè fonemi interiori. Allo stesso modo, un muto continua a utilizzare interiormente i propri organi mentali di articolazione. In altre parole — scrive Gnoli[45] — «la possibilità di formulare con il pensiero date parole [convenzionali e non] e, quindi, dati suoni, diversi fonicamente gli uni dagli altri, implica la presenza, in esso pensiero, di tutti gli organi vocali ecc., necessari a tale scopo».[46]

La «ruota dei fonemi», così, non è una semplice raffigurazione simbolica della varietà, ma è una dimensione reale della coscienza, in cui si fonda la possibilità

[45] Gnoli 1985, p. 119, nota 364.

[46] PTV 185-186: *evaṃ ca ghanībhāvo 'pi vaikharīrūpe yady api sphuṭībhavati tathāpi sarvasarvātmani parāvāgvapuṣi mukhyatayāvatiṣṭhate tatra paraṃ kaṇṭhoṣṭhasthānakaraṇāny api sarvasarvātmakam eveti viśeṣaḥ, tathāhi antar api saṃjalpet paśyed iti sphuṭa evānubhavo bhedaś ca sthānādikṛta eva - śrutyekaprāṇatvād varṇānāṃ kiṃ bahunā bālo 'pi vyutpādyamāno 'ntas tathārūpatayā vimṛśati bhāvajātaṃ viparyayeṇa saṃśayenāpi vā vimṛśaty avacchedaṃ tāvat saṃvedayata eva sa ca vāgvimarśakṛta eva, ata eva saṃvāravivārālpaprāṇamahāprāṇatāśvāsanādānupradānādiyogo 'pi ca antastathā samucitasvabhāvaḥ syād eva anyathā sasthāneṣu bhedāyogāt.* (Anche se lo stato di «condensazione» appare così evidente solo nel piano della *vaikharī*, esso è tuttavia stabilito, in senso primo, nella [coscienza], che ha come suo corpo la Parola Suprema, la quale è tutte le cose ed è in tutte le cose. Specifichiamo inoltre che in questo [piano puramente coscienziale della Parola Suprema] sono [già presenti] anche i luoghi e gli organi di articolazione verbale, e anch'essi sono tutte le cose e in tutte le cose. È infatti evidente, per esempio, che una persona può parlare e vedere anche interiormente. Questo è un dato di fatto nell'esperienza. La differenziazione, infatti (*ca*), è determinata dai vari luoghi di articolazione verbale ecc., poiché i fonemi [attraverso cui tale differenziazione si dispiega nel linguaggio] sono essenzialmente fatti di suono. Che altro? Anche un bambino che sta ancora imparando a parlare [già] pensa l'insieme delle cose secondo il loro essere, oppure lo pensa erroneamente, o in preda al dubbio: ma in ogni caso è consapevole delle differenze. [La differenziazione] è infatti determinata dalla consapevolezza riflessa (*vimarśa*) [stessa], la quale è [essenzialmente] Parola. Per questo, anche l'espansione e la contrazione dell'organo vocale, la non-aspirazione e l'aspirazione, l'essere sordo e l'essere sonoro, sono funzionali interiormente [alla coscienza = prima di essere insegnati e pronunciati], ciascuno con la propria natura. Diversamente, la differenza tra fonemi che appartengono alle rispettive classi sarebbe impossibile).

stessa del linguaggio. Come verrà approfondito anche nella sezione 3.3.2., il fonema non è solo un'unità linguistica, ma l'espressione minimale della potenza attiva della coscienza. Parlare di «simbologia» sarebbe improprio: non si tratta di una rappresentazione metaforica, ma di una dimensione ontologica della coscienza, con valore cosmologico, gnoseologico e soteriologico.

In tal senso è lecito descrivere il mondo — in modo «plastico» — come il discorrere infinito dell'«io», inteso come organismo o dispositivo parlante: una rete di «organi coscienziali» che producono i suoni come sostanza stessa del reale.[47] Distinguere la realtà da questi suoni non è possibile, poiché ogni cosa sperimentata, sia o meno convenzionale o pronunciata, può essere espressa e compresa solo attraverso di essi.[48]

Questo spiega perché persino i suoni naturali, i versi animali o le lallazioni infantili sono inclusi nella ruota:[49] perché sono manifestazioni effettive, espressive, riconoscibili, della coscienza fonematica, non semplici analogie poetiche. Come si spiegherebbe, altrimenti, che tali suoni inarticolati siano in grado di esprimere, in modo non convenzionale, diverse sensazioni? Il suono del mare fa sentire, per esempio, la malinconia, e il tamburo l'esaltazione.[50]

---

[47] È interessante osservare come, ancora oggi, nell'immaginario popolare la suddivisione fonologica dei *varṇa* resti associata alla potenza creatrice di Śiva, e venga rappresentata ritmicamente come espressione della sua danza cosmica (*śivatāṇḍava*). Basta aprire YouTube per constatare come questo legame tra suono, grammatica, ritmo e teofania continui a essere percepito e riproposto nelle performance contemporanee — ad esempio nel celebre *Śiva Tāṇḍava Stotram* (https://www.youtube.com/watch?v=081bLdQKX-Q&list=RDOMMMihVd5Jw&index=2).

[48] Tutti i suoni sono riconducibili a fonemi, indipendentemente da cosa li produce: così come diversi strumenti musicali riproducono la stessa nota, o «una cornacchia produce le gutturali con il sedere». Si veda PTV 189: *tathāhi vīṇāvipañcīkacchapikāmurujādiṣu sa eva svano 'nyat' nyato deśād apy udbhavann ekasthāna iti kathyate, evaṃ tāramadhyamandreṣv api tatsthāyisvaraikātmye 'pi vācyam. ata eva ca sa eva varṇaḥ kvacit prāṇini stānāntarasamullāsyapi bhavati yathā dhvāṃkṣeṣu kakāraṭakārarephā uccarantaḥ sarva evodarapāyukaṇṭhatālunirvartyā upalabhyante*.

[49] TĀ 11.66-67: *bālās tiryakpramātāro ye 'py asaṅketabhāginaḥ | te 'py akṛtrim asaṃskārasārām enāṃ svasaṃvidam || bhinnabhinnām upāśritya yānti citrāṃ pramātṛtām /* (trad. Gnoli: Anche i bambini, e anche gli animali, esclusi dal linguaggio convenzionale, riposano su quest'intima coscienza, la quale è in loro innata, e in virtù appunto di questo riposo, partecipano di diversi gradi di soggettività»).

[50] PTV 188-189: *avyaktatve 'pi ta eva tāvantaḥ śabdatvāt, śabdasya ca mātṛkātirekino 'bhāvāt mātṛkātireky api avyaktaḥ sabdo 'nupayogān na saṃgṛhīta ity apy ayuktam, avyaktavarṇarūpasyāpi*

Śiva stesso, in tal senso, è simile al bambino, all'animale, alla natura: anche per lui, che sperimenta il tutto in identità con se stesso, senza costrizioni, la realtà si manifesta in modo a-convenzionale, come vocalità originaria:

> Le cose, che per il Supremo Signore sono indicate dal significato [della parola] «questo» — poiché la luce ha come essenza la consapevolezza riflessa — [ma] in modo simile a un bambino, senza cioè connessione con l'espressione convenzionale «questo» [...].[51]

Anche le parole convenzionali, precisa quindi Abhinavagupta, «riposano» in questa «increata, infinita coscienza fonematica», e «può ben dirsi che anch'esse si immergono in un linguaggio non convenzionale».[52] Come si è detto, la «ruota dei fonemi» è infatti il piano che necessariamente precede e rende possibile il linguaggio. Per questo Abhinavagupta può spiegare l'apprendimento del linguaggio in termini non empiristici: il bambino riconosce e differenzia il mondo in modo non convenzionale, attraverso fonemi interiori non ancora articolati, proprio perché la sua coscienza fonematica è già attiva, o più precisamente, perché ha la facoltà innata «unificare e differenziare» la propria ruota fonematica.[53] L'argomento, allora, è forte: la capacità di apprendere una lingua non dipende primariamente dall'imitazione esterna, né da convenzioni

---

maurujasāmudrādidhvanitasya hlādaparitāpakāritvam api asty eva, iti ko 'nyo 'bhimata upayogaḥ (Anche nell'essere inarticolati [i suoni] sono pur sempre tali [= fonemi]. Infatti, non si dà suono che non sia compreso nella ruota dei fonemi (*mātṛka*). L'obiezione secondo cui il suono inarticolato, fuori dalla ruota dei fonemi, non è considerato [come fonema] per il fatto di non avere alcuna funzione, è priva di fondamento: sebbene abbia come natura i fonemi in forma non-articolata, il rumore di tamburi, dell'oceano, provoca piacere, dolore… quale altra funzione andate pensando?)

[51] ĪPKv 4.7: *ye caite maheśvarasyedaṃśabdasaṃketānusandhānaṃ vināpi prakāśasya parāmarśasāratvād bāladaśāyām ivedamarthanirdeśyā bhāvāḥ* [...].

[52] TĀ 11.67b-68a: *asyā cākṛtrimānantavarṇasaṃvidi rūḍhatām || saṅketā yānti cet te 'pi yānty asaṅketavṛttitām* | (trad. Gnoli, p. 277: dal momento poi che anche le parole convenzionali, prendono, come punto di riposo, questa increata, infinita coscienza fonematica, può ben dirsi che anch'esse si immergono in un linguaggio non convenzionale).

[53] PTV 69: [...] *śravaṇasaṃpuṭasphuṭakramikasvasvapandamayavarṇarāśiniṣṭham aikātmyāpādanarūpasaṃkalanānusaṃdhānākhyaṃ svātantryaṃ.* ([...] la libertà — che riposa su tutto l'insieme dei fonemi, il quale consiste del suo stesso movimento, che diventa via via più evidente nella cavità auricolare — ed è indicata come ciò che determina l'unificazione [di questi vari fonemi], ossia come la facoltà di sintetizzarli, mescolarli).

spiegate con altre convenzioni, ma dalla risonanza tra l'espressione udita e la struttura fonematica già inscritta nella coscienza. [54]

> Senza questo [riposo nel piano a-convenzionale dei fonemi] tutte le convenzioni, moltiplicate [= pur sostituite da sinonimi], non avendo punto di riposo, produrrebbero un *regressus ad infinitum* ben difficile da superare, poiché bisognerebbe cercare [sempre nuove] convenzioni per spiegare (*tatra*) quelle attraverso cui si [vuole] istruire un bambino.[55]

Da ciò discende una conseguenza decisiva: comprendere il linguaggio dell'«altro» è possibile solo se si possiede la propria facoltà fonematica interiore. In altre parole, se percepisco un altro come parlante, questo è possibile solo in quanto io stesso parlo, e riconosco in me quella modalità:

> Se ad esempio, pur ascoltando le parole degli altri, la sua propria conoscenza = ruota fonematica (*pramā*) è impedita, una persona non è in grado di raggiungere, essendo incosciente, la condizione di soggetto conoscente rispetto alle cose che gli vengono dette. Delle parole dette dall'altro, intende solo la successiva forma estrinseca, e, in conseguenza, le può soltanto ripetere come un pappagallo. La comprensione del loro significato presuppone che costui entri in possesso della sua propria ruota fonematica (*pramā*), la quale è a sua volta una conseguenza dell'ottenimento della libertà [= agentività].[56]

Chi ne è privo — come l'esempio del pappagallo, che ripete suoni senza comprenderli — può riprodurre parole, ma non comprenderne il significato. L'intelligenza linguistica, dunque — e più in generale la conoscenza stessa —

---

[54] J: [...] *bahuśaḥ kṛtā api vṛkṣastaruḥ śākhītyādayaḥ sarve saṅketāḥ* [...]
[55] TĀ 11.68b-69: *anayā tu vinā sarve saṅketā bahuśaḥ kṛtāḥ || aviśrāntatayā kuryur anavasthāṃ duruttarām | bālo vyutpādyate yena tatra saṅketamārgaṇāt ||*
[56] TĀ 11.73-75a: *tathā hi paravākyeṣu śruteṣv āvriyate nijā || pramā yasya jaḍo 'sau no tatrārthe 'bhyeti mātṛtām | śukavat sa paṭhaty eva paraṃ tatkramikaikabhāk || svātantryalābhataḥ svākyapramālābhe tu boddhṛtā |*

dipende esclusivamente dall'ottenimento della «libertà» (*svātantrya*): la capacità di differenziarsi e di «assumere la convenzione» — incarnata nella «ruota dei fonemi» — che è l'essenza stessa dell'agentività del soggetto e il segreto della creatività dell'«io».

◇ 1.3.5. Conseguenze per la conoscenza e l'alterità

La teoria dei fonemi (*varṇavāda*) serve dunque a colmare un vuoto fondamentale. Dopo aver delineato il senso di «essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) resta infatti la domanda implicita: come è possibile che vi sia «altro» da conoscere in un sistema non-duale? Come nasce la differenza nella non-dualità? Abhinavagupta risponde: dalla variazione fonematica reale. La coscienza fonematica è insomma ciò che rende possibile «vedere», «capire», l'«altro». Non perché vi proiettiamo dall'esterno la connessione tra intenzione e azione che conosciamo in noi stessi, ma perché anche l'azione dell'altro — per esempio il suo «parlare» — si radica in realtà nella nostra stessa libertà di soggetto. Quando questa libertà è velata, l'«altro» resta come puro «estraneo», semplice terza persona: gesto senza agente, suono privo di senso: in ultima analisi, incapace perfino di «manifestarsi» nella coscienza. Ma quanto più l'«io» si riconosce nella sua pienezza — come ruota fonematica viva e libera (*svatantra*) — tanto più è capace di comprendere le azioni e le intenzioni che sembrano provenire da «altri». In verità, l'alterità non introduce un secondo soggetto, ma è un'espansione dell'«io stesso», che si articola e si estroflette nel linguaggio delle manifestazioni.

Sul perché questa dimensione fonematica dell'«io», libera e a-convenzionale — se di fatto esiste —, debba in tal modo «decadere» dal suo statuto nel piano

delle forme limitate e convenzionali, si vedrà nella sezione seguente a proposito dell'esperienza estetica. Secondo Abhinavagupta, infatti, il fenomeno dell'esperienza estetica dimostra per via diretta che la coscienza si riconosce nella propria libera natura coscienziale proprio nella «gustazione» (*camatkāra*) della varietà delle convenzioni, dei diversi punti di vista, dei limiti.

➔ In sintesi:

1.3.1. Argomento radicale di Abhinavagupta: l'«io» come totalità

➢ L'«io» è denso, compatto, continuo.

➢ Non ammette alterità: se esistesse qualcosa di irriducibilmente «altro», l'«io» cesserebbe di essere soggetto.

➢ Conclusione: l'«io» coincide con la totalità.

1.3.2. L'«io» come a-convenzionalità: la «ruota dei fonemi»

➢ L'«io» totale si manifesta come piano a-convenzionale (*asaṃketika*): non mancanza di varietà, ma assenza di barriere.

➢ Questo piano è fondamento di ogni convenzione linguistica e conoscitiva.

➢ Abhinavagupta segue Bhartṛhari: ogni cosa vibra come parola originaria (*parā vāc*).

1.3.3. I tre stadi della Parola

- ➢ *Parā vāc* (Suprema, trascendente e immanente le tre).
- ➢ *Paśyantī* («Veggente», pre-convenzionale).
- ➢ *Madhyamā* («Mediana», mentale).
- ➢ *Vaikharī* («Corporea», articolata).

→ Ogni manifestazione linguistica procede da questo sviluppo progressivo.

1.3.4. La coscienza fonematica (*varṇasaṃvit*)

- ➢ Definizione: non ammasso di suoni (*śabdarāśi*), ma struttura viva che ordina i fonemi → rende possibile il linguaggio: stato di coscienza pre-concettuale (*avikalpa*).

- ➢ Tesi radicale: l'«io» custodisce la varietà fonologica già completa, prima delle convenzioni linguistiche.

Evidenze:

→ bambino: pensa e differenzia il mondo prima di parlare;

→ muto: articola interiormente senza organi vocali sviluppati.

- ➢ Ruota dei fonemi: dimensione reale (non simbolica), con valore cosmologico, gnoseologico, soteriologico.
- ➢ Inclusione universale: non solo parole articolate → anche suoni naturali, versi animali, lallazioni infantili ecc. sono fonemi = linguaggio a-convenzionale della coscienza.
- ➢ Śiva: sperimenta la realtà come vocalità originaria, a-convenzionale, in modo simile a un bambino ecc.

→ Conseguenza:

➢ anche le parole convenzionali «riposano» nella coscienza fonematica:

→ apprendimento linguistico ≠ mera imitazione esterna, ma risonanza con struttura fonematica innata.

1.3.5. Conseguenze per la conoscenza e l'alterità

➢ Origine della differenza:

→ In un sistema non-duale, la varietà non nasce dall'esterno ma dalla variazione fonematica reale: la coscienza, vibrando nei fonemi, si articola in molteplici forme senza perdere la propria unità.

➢ Comprendere l'«altro» è possibile solo grazie alla ruota fonematica interiore:

→ Senza di essa → ripetizione meccanica (pappagallo), non comprensione.

➢ L'alterità non introduce un secondo soggetto, ma è espansione dell'«io».

❂ 1.4. La natura della «contrazione/limitazione» e l'esperienza estetica

◇ 1.4.1. Il problema: perché la coscienza appare limitata?

A questo punto sorge un dubbio inevitabile: se, in quanto soggetto e agente, l'«io» è già naturalmente identico a Śiva, perché non sperimento il tutto così come lo sperimenta Lui al pieno della sua auto-consapevolezza e creatività, cioè, in una modalità a-convenzionale e libera dai confini di spazio e tempo? Perché la mia coscienza appare limitata nella sua capacità di conoscere, imprigionata in un corpo di fronte a oggetti distanti e insenzienti, e ridotta, nell'agire, da una prospettiva ristretta? Perché, insomma, è necessario il «riconoscimento» (*pratyabhijñā*)?

◇ 1.4.2. La limitazione come forma della libertà

A prima vista, questo sembra un punto debole della dottrina: perché mai Śiva, libero per definizione, dovrebbe accettare di «limitarsi»? Non si tratta di una contraddizione? In realtà, proprio qui risiede una delle intuizioni più originali della filosofia Śaiva non-duale. Abhinavagupta e i suoi maestri insistono sul fatto che «limite» (*niyama*) non è l'opposto della libertà, ma ne è piuttosto la modalità di espressione.[57] In altre parole, il limite non è la negazione della libertà, ma la sua forma. Śiva non si contrae per mancanza, ma perché la libertà vuole differenziarsi: la varietà è la sua ricchezza, non un ostacolo.

[57] TĀ 9.52b-53a: *tathā hi svasvatantratvaparipūrṇatayā vibhuḥ | niḥsaṃkhyair bahubhīr rūpair bhāty avacchedavarjanāt* (trad. Gnoli, p. 212: Il Signore, in effetto, perfettamente pieno [e traboccante] della sua intrinseca libertà, si manifesta, proprio perché privo d'ogni limitazione, in forme molteplici, innumerevoli).

Nel PTV Abhinavagupta osserva che un «congiungimento» assoluto con la ruota dei fonemi — ossia la permanenza nel piano a-convenzionale della coscienza pre-concettuale (*avikalpa*) — distruggerebbe la natura stessa del soggetto, il suo «gioco divino» (*krīḍā*), che ha per essenza il pensiero concettuale:

> La perfetta conoscenza [del gioco divino (*krīḍā*)] è tale per cui, in tutte le «fluttuazioni mentali» (*vṛtti*) — quali rabbia, [gioia ecc., che costituiscono il gioco] — le quali sono ancora del tutto esenti da rappresentazioni concettuali nel momento in cui stanno per emergere, le rappresentazioni concettuali, emergendo con la forma [lett. = «colorandosi»] delle varie parole che si sviluppano a partire dalla massa unica dei fonemi, non restino unite a questa ruota di potenze, che è appunto costituita dall'insieme dei fonemi. Se così fosse, infatti, [tale unione] distruggerebbe la natura del soggetto conoscente, il quale ha il pensiero concettuale (*vikalpaka*) come sua essenza, formato dalla precedente attività del pensiero non-concettuale (*avikalpaka*). Le rappresentazioni concettuali non sono quindi distinte dalla percezione diretta o dalle altre rappresentazioni concettuali: non è altro che il Signore della ruota [fonematica] della conoscenza, chiamato il «primo di tutti gli esseri», che si colora di tutti i diversi aspetti dell'esistenza differenziati dalla sua libertà.[58]

Allo stesso modo, Utpaladeva spiega che il Signore ha come natura «l'ostacolamento del riposo in se stesso» e la distinzione e combinazione dei fonemi nelle forme convenzionali del linguaggio: la sua «signoria» (*aiśvarya*)

---

[58] PTV 45: *svarūpaparijñānaṃ ca etāvad eva yad etāsu vṛttiṣu [krodhādiṣu] udayasamayanirvikalpaikarūpāsu vikalpo 'py udayamāno varṇarāśisamārabdhatattadvicitraśabdārūṣitatve 'pi na tādṛśena varṇapuñjātmanā śakticakreṇa yujyate yat tasya prāktananirvikalpaikavyavahāramayasya vikalpātmano mātuḥ svarūpaṃ khaṇḍayet. na ca vikalpā anubhavād vikalpāntarād vā bhinnāḥ, api tu sa eva ekaḥ svātantryabheditabhāvoparāgalabdhabhedabhūtādyabhidhavijñānacakraprabhuḥ.*

consiste proprio nel dar luogo a manifestazioni molteplici e distinte l'una dall'altra, che appaiono ora a uno, ora a un altro soggetto. In altri termini: il non-congiungimento con la ruota dei fonemi è la stessa vitalità della coscienza:

> Il soggetto individuale (*kṣetrajña*), la cui natura è la stessa del Signore, grazie al Suo potere — non-riconosciuto [come proprio] — crea oggetti nella forma di svariati universali, elaborati a partire dalla percezione diretta di realtà che abbiano forme comuni e che non sono oggetto di conoscenza per nessun altro. Questa potenza del Signore ha come obiettivo l'ostacolamento del riposo in se stesso soltanto, e prende il nome di Māyā. Essa manifesta le infinite, diverse, combinazioni dei vari fonemi — K ecc. —, è in continuo movimento nella forma di soffio vitale, è la stessa attività alla base di ciò che chiamiamo pensiero concettuale. In tal modo, essa emette gli oggetti dall'interno.[59]

◇ 1.4.3. La funzione del limite nella soggettività

Kṣemarāja chiarisce che alla libertà della coscienza appartiene connaturalmente la possibilità[60] di un conoscere «contratto» (*saṃkucita*, *āṇava*), distinto (*bhinna*): il manifestarsi di realtà conoscibili limitate nello spazio e nel tempo, e la consapevolezza riflessa di tali manifestazioni nelle forme individuali, quali «io sono qui e ora», «io sono questo corpo», «io sono Tizio» ecc.[61]

---

[59] ĪPKv 4.7: *kṣetrajñaś ceśvararūpa eva tattatsāmānyarūpānarthān īśaśaktyaivāparijñātayā sarvasādhāraṇārthadarśanasaṃskṛtānanyavedyān nirmimīte. sā ceśvaraśāktiḥ svātmamātraviśrāntivirodhāya māyāvyapadeśyā tattatkakārādivarṇabhedaśatānantagaṇanā prāṇarūpeṇa cañcalatām āpannā vikalpākhyavyāpārā tathāntaḥ sṛjaty arthān.*

[60] TĀ 1.93: *nirāvaraṇam ābhāti bhāty āvṛtanijātmakaḥ | āvṛtānāvṛto bhāti bahudhā bhedasaṅgamāt* (Egli appare senza veli, appare velato, egli appare velato e non-velato, poiché [è libero] di assumere forme molteplici).

[61] TĀ 3.124: *svatantratvāt pramātoktā vicitro jñeyabhedataḥ* (Tale soggetto è di varie specie determinate dalla varietà del conoscibile). Si veda anche ŚSV: [...] *tattatsaṃkucitavedyābhāsātmano jñānasya apūrṇo 'smi kṣāmaḥ sthūlo vāsmi agniṣṭomayājy asmītyāditattadavikalpakasavikalpakāvabhāsaparāmarśamayasya* [...] (trad. Torella 2013, p.109: [...] Il conoscere, che è costituito dalle varie manifestazioni della realtà conoscibile «contratta» e dalla

Tutte queste configurazioni sono assunte da Śiva come proprio «corpo»: l'esperienza — fatta di oggetti conoscibili e soggetti conoscenti molteplici e limitati (o «contratti») che conoscono, agiscono e si confrontano vicendevolmente — è per definizione differenziata, relativa, discreta, e non è pertanto possibile immaginare una coscienza «unica» nel senso di «uniforme», caratterizzata cioè da una singola prospettiva sulla realtà. Come recita il TĀ:

> Dirà alcuno che il Senza Superiore e la Beatitudine[62], privi in se stessi di differenziazione [interna], non potrebbero assumere in sé una tale varietà. Ascolta! Il Signore-Coscienza è innanzitutto completamente privo di ogni limite, padrone del sorgere e dissolversi di un'infinita varietà di potenze. Se il Signore permanesse in un corpo uniforme, abbandonerebbe perciò la sua Signoria, la sua natura coscienziale, non diversamente da [una cosa incosciente come] un vaso ecc.[63]

◇ 1.4.4. L'esperienza estetica: *camatkāra*

Come si è già accennato, la capacità di includere, «abbracciare» l'altro da parte della coscienza non si limita tuttavia alla mera funzione di «riflettere» le forme, che è propria di cose insenzienti, come un cristallo o uno specchio.[64] L'intuizione fondamentale è di Utpaladeva: la soggettività si manifesta come

---

consapevolezza riflessa di tali manifestazioni nelle varie forme, quali «io sono imperfetto», «io sono magro, o grasso», «io sono colui che celebra il sacrificio dell'*agniṣṭoma*», ecc. [...]).

[62] Il Senza Superiore e la Beatitudine sono rispettivamente Śiva e la Potenza. La Potenza al suo stato iniziale, consistente nell'emergere, nel «puro soggetto» Śiva («io»), della consapevolezza della propria pienezza e libertà è chiamata Beatitudine (*ānanda*). Si veda PTV 170-171.

[63] TĀ 3.98b-103: *nanv anuttaratānandau svātmanā bhedavarjitau | katham etāvatīm enāṃ vaicitrīṃ svātmani śritau | śṛṇu tāvad ayaṃ saṃvinnātho 'parimitātmakaḥ | anantaśaktivaicitryalayodayakaleśvaraḥ | asthāsyad ekarūpeṇa vapuṣā cen maheśvaraḥ | maheśvaratvaṃ saṃvittvaṃ tad atyakṣyad ghaṭādivat |*

[64] Per il concetto di coscienza come specchio e la differenza della coscienza dallo specchio, si veda il cosiddetto *Pratibimbavāda* dello stesso Abhinavagupta, nel terzo capitolo del *Tantrāloka*. Il *Pratibimbavāda* di Abhinavagupta è stato studiato a fondo da Kaul 2020, 2024.

capacità di «gustare» (*camatkāra*) la varietà degli oggetti, cioè di assaporarli esteticamente, cogliendone la bellezza e la ricchezza:

> La consapevolezza riflessa (*vimarśa*) è l'essenza primaria della luce. Priva di essa, la luce, sebbene assuma le forme differenziate degli oggetti, sarebbe semplicemente trasparente [come uno specchio], ma non cosciente, perché incapace di «gustare».[65]

Nella ĪPVV, Abhinavagupta definisce *camatkāra* come modalità «intensificata» della coscienza: un atto cognitivo (*vimarśa*) in cui il soggetto non si limita a registrare l'oggetto, ma lo assapora interiormente. È ciò che distingue l'estetico dal quotidiano: non semplice percezione, ma appropriazione intensiva, un conoscere «impetuoso» (*saṃrambha*) che dissolve i confini tra l'«io» e l'«altro».[66]

Più approfonditamente, sempre nella ĪPVV,[67] spiega il concetto di *camatkāra* come atto cognitivo (*vimarśa*) capace di apprezzare, godere le cose interiormente in modo simile a un raffinato *gourmet* rispetto a un affamato o a un rozzo ghiottone: il soggetto che gusta esteticamente (*camat karoti*) la propria esperienza è per definizione estraneo al desiderio di appropriazione e di fuga che sta alla base della nostra idea di individualità limitata, e di un piacere e

---

[65] ĪPKv 1.5,11: *prakāśasya mukhya ātmā pratyavamarśaḥ, taṃ vinā arthabheditākārasyāpy asya svacchatāmātraṃ na tv ajāḍyaṃ camatkṛter abhāvāt.*

[66] ĪPVV vol 3, p. 251: *camatkāro hīti svātmany ananyāpekṣe viśramaṇam. evaṃ bhuñjānatārūpaṃ camattvaṃ tad eva karoti, saṃrambhena vimṛśati, nānyatrānudhāvati | camad iti kriyāviśeṣaṇam, akhaṇḍa eva vā śabdo nirvighnāsvādanavṛttiḥ. camad iti vā āntaraspandāndolanoditaparāmarśamayaśabdanāvyaktānukaraṇam.* Riporto la traduzione di Torella 2022, resa in italiano: «*camatkāra* significa riposare in se stessi senza dipendere da nient'altro. Quindi, [Spiegazione n. 1:] lo stato di *camat* è lo stato di «colui che sta degustando» (*bhuñjānatā*). *Camatkāra* significa realizzare (*-kāra*) proprio tale stato (*camat-*), ovvero avere una consapevolezza riflessiva caratterizzata da un forte impeto (*saṃrambha*), senza alcun desiderio di inseguire altro. [Spiegazione n. 2:] *camat* deve essere inteso come un avverbio [che qualifica *-kāra*: cioè «agire nel modo in cui agisce chi sta assaporando»]. [Spiegazione n. 3:] *camat* è una parola non analizzabile [un suono onomatopeico] che si riferisce a uno stato di gusto privo di ostacoli. [Spiegazione n. 4:] *Camat* è l'imitazione indistinta di una verbalizzazione (=onomatopea) fatta di consapevolezza riflessiva che nasce dall'oscillazione della vibrazione interiore dell'energia».

[67] ĪPVV vol 3, p. 177-179: Si veda la discussione e la traduzione integrale del passo in Torella 2022.

dolore personali. Infatti, se il desiderio di soddisfare il proprio piacere personale nei confronti di un'attrice che si esibisce sul palco, o il desiderio di fuggire il proprio dolore rispetto alla rappresentazione della morte di un personaggio, prendessero il sopravvento, non resteremmo di certo comodamente seduti a goderci lo spettacolo! La bellezza, propria delle forme vaghe, ornate, fragranti, distoglie la coscienza dall'attitudine di riferire ogni cosa alla propria dimensione strettamente individuale, e si deve perciò necessariamente accompagnare alla detta espansione della coscienza, che in chiave estetica corrisponde allo stato di *camatkāra*: senza bellezza, il soggetto è subito portato a rinchiudersi nella propria individualità limitata, nel proprio piacere e nel proprio dolore, o, come lo yogin, a disinteressarsi degli altri, isolandosi così in uno stato di coscienza incapace di accogliere la diversità, e quindi la ricchezza o pienezza che caratterizzano la coscienza suprema, immersa nello stato di perenne godimento del tutto in se stessa detto *ānanda*, «beatitudine». La coscienza suprema abbraccia infatti ogni cosa, senza nulla schifare, bensì assaporando esteticamente ogni singolo aspetto della realtà. Abhinavagupta nel *Tantrāloka* dice:

> Chi è immerso in uno stato mentale dove l'appropriarsi e il rifuggire hanno perduto ogni significato, vede il tutto, grazie a un *camatkāra* della coscienza, non più differenziato, ma in identità con se stesso.[68]

◇ 1.4.5. Varietà (*vaicitrya*) come condizione della bellezza

Ora, questa esperienza di *camatkāra* implica necessariamente la varietà (*vaicitrya*). Senza la molteplicità delle convenzioni e dei punti di vista, non vi sarebbe bellezza: un universo privo di varietà non offrirebbe nulla da gustare, e

[68] TĀ 5.74: *hānādānatiraskāravṛttau rūḍhimupāgataḥ | abhedavṛttitaḥ paśyed viśvaṃ citicamatkṛteḥ ||*

l'assenza di gusto equivarrebbe a non-coscienza, cioè alla caduta nella condizione di oggetto inerte. Una coscienza che non abbracci la varietà del tutto, definita da «muri», limitata, «separata» cioè da tutto il resto, non sarebbe infatti in alcun modo distinguibile dalla «materia incosciente».

In TĀ 28.373-8, Abhinavagupta spiega che nei rituali, spettacoli ecc. bisogna fare estrema attenzione che nessuno, con sentimenti di invidia, gelosia, «contragga», «chiuda» la propria coscienza. Tale «contrazione» — che «ferisce» la natura stessa della coscienza — minerebbe infatti la capacità di «gustare» lo spettacolo anche da parte degli altri spettatori:

> La coscienza, che è fatta di tutte le cose, si contrae a causa della differenza dei corpi, ma torna a espandersi quando, in un raduno [di individui], ognuno si vede riflesso nell'altro: [allora] l'insieme dei [singoli] raggi luminosi [= di ciascun soggetto conoscente], traboccando, si riflette nella coscienza di ciascuno come in tanti specchi, e senza alcuno sforzo, radioso, si universalizza (*sarvāyeta*). Per questa ragione, in un convegno di molte persone che assistano a canti, danze ecc., il [vero] godimento (*hlāda*) [dello spettacolo] si dà quando [gli spettatori] sono in uno stato in cui ognuno è fuso nell'altro (*sarvatanmayībhāve*), non per ciascuno preso singolarmente. La coscienza, ricolma di beatitudine [già] per ciascun individuo preso singolarmente, quando si volge in tal modo a spettacoli di danza ecc. raggiunge uno stato di unità, ossia di beatitudine piena. L'assenza in [tali spettacoli] di cause di contrazione quali la gelosia, l'invidia ecc., fa sì che la coscienza sia pienamente espansa, priva di ostacoli e piena di beatitudine. Se uno dei presenti è di diversa disposizione (*atanmaye*), la coscienza ne resta ferita, come per contatto

> con un oggetto dalla superficie irregolare, poiché costui se ne sta come un elemento completamente estraneo.[69]

Questa logica è sostanzialmente la stessa descritta nell'*Abhinavabhāratī* rispetto agli ostacoli all'esperienza del *rasa*:

> Gli ostacoli a essa [= all'esperienza estetica] sono: inconsistenza nella percezione, ossia assenza di plausibilità [nella scena rappresentata]; immersione [da parte dello spettatore] in determinate coordinate spazio-temporali, proprie solo di se stessi o solo di qualcun altro; il fatto di riferirsi esclusivamente al proprio piacere personale; debolezza degli organi di percezione; assenza di vividezza; assenza di un elemento principale; presenza del dubbio.[70]

◇ 1.4.6. Due modalità della coscienza

L'assenza di gustazione, dunque, il rifiuto della varietà (*vaicitrya*) non permette l'esperienza estetica, e coincide con la modalità dell'«io contratto», «non-libero» e «depotenziato». Come sottolinea Raniero Gnoli, infatti, «i concetti di beatitudine, di gustazione e di emissione [= creatività] si identificano».[71] Tanto più la coscienza è capace di «gustare» la varietà, tanto più essa diviene creativa e potente. È proprio questo «contenere consapevolmente», questo *gustare*, che provoca il desiderio di emissione: il segreto della sua

---

[69] TĀ 28.373-378: *saṃvit sarvātmikā dehabhedād yā saṅkucet tu sā || melake 'nyonyasaṅghaṭṭapratibimbād vikasvarā | ucchalan nijaraśmyoghaḥ saṃvitsu pratibimbitaḥ || bahudarpaṇavad dīptaḥ sarvāyetāpy ayatnataḥ | ata eva gītāgītaprabhṛtau bahuparṣadi || yaḥ sarvatanmayībhāve hlādo na tv ekakasya saḥ | ānandanirbharā saṃvit pratyekaṃ sā tathaikatām || nṛttādau viṣaye prāptā pūrṇānandatvam aśnute | īrṣyāsūyādisaṅkocakāraṇābhāvato 'tra sā || vikasvarā niṣpratighaṃ saṃvid ānandayoginī | atanmaye tu kasmiṃścit tatrasthe pratihanyate || sthapuṭasparśavat [J: nimnonnatavastuni sparśasya] saṃvid vijātīyatayā sthite |*

[70] Ed. Gnoli 1956, p. 17: *vighnāś cāsyāṃ pratipattāv ayogyatā saṃbhāvanāviraho nāma, svagatatvaparagatatvaniyamena deśakālaviśeṣāveśaḥ, nijasukhādivivāśībhāvaḥ, pratītyupāyavaikalyaṃ, sphuṭatvābhāvaḥ, apradhānatā, saṃśayayogaś ca.*

[71] Gnoli 1985, nota 80 p. 30.

inesauribile creatività. Al contrario, «una completa assenza di gustazione è, in effetto, assenza di coscienza».[72]

Per questo, nel PTV Abhinavagupta oppone due modalità della coscienza:

1. **Coscienza che gusta**, cioè espansa, giovane, vitale, radicata nel piano a-convenzionale dei fonemi, capace di assaporare ogni manifestazione;
2. **Coscienza arida**, contratta, vecchia/infantile e debole, chiusa nel piano puramente convenzionale, incapace di espandersi e di riconoscere l'altro.

Nelle sue parole:

> La grande forza soltanto, fatta di tutte le cose, piena e adulta, può nutrire e creare e non già quella non ancor piena e già scemata, come interviene nei bambini o nei vecchi. [...][73]

Śiva si colloca evidentemente nel primo polo: è il supremo esteta, colui che contiene e gusta tutto ciò che si manifesta. La sua energia non è mai vuota, ma traboccante. Se fosse privo di varietà, Śiva non avrebbe infatti alcunché da esprimere, e quindi cesserebbe di essere soggetto, agente e signore.

◇ 1.4.7. La contrazione come ricchezza

In sintesi, questa è la struttura del ragionamento di Abhinavagupta:

- il soggetto è «pieno» della molteplicità «in nuce» = come coscienza fonematica, poiché:
- senza varietà non ci sarebbe *camatkāra* →
- senza *camatkāra* non ci sarebbe soggetto.
- e senza soggetto non ci sarebbe manifestazione.

---

[72] PTV 49: *sarvato hy acamatkāre jaḍataiva.*
[73] Trad. Gnoli, PTV 47: *paripuṣṭasarvamayamahāvīryam eva puṣṭisṛṣṭikāri na tv apūrṇaṃ nāpi kṣīṇaṃ samucitaśaiśavavārddhakayor iva.*

Da questo punto di vista, la limitazione non è dunque qualcosa di necessariamente negativo: se vista come «materiale da gustare», e non come parete divisoria tra me e l'altro, la diversità imposta dai limiti si rivela come espressione stessa della libertà di Śiva. Così esalta il «limite» Abhinavagupta nel TĀ:

> Le varie qualità che assume la luce, quali la violenza, [la dolcezza] ecc., si devono a un contatto della luce stessa con varie condizioni limitanti, create dall'onnipossente libertà del Signore. Il sole, nonostante sia insostenibile all'occhio, riflessosi in uno specchio d'acqua tranquilla letifica, tutt'al contrario, la vista. Osserva il potere di una condizione limitante![74]

➔ in sintesi:

1.4.1. Il problema

➢ Se l'«io è identico a Śiva, libero e onnisciente,
→ perché la coscienza appare limitata, parziale, imprigionata nel corpo?
Per questo è necessario il *riconoscimento* (*pratyabhijñā*).

1.4.2. Il limite come forma della libertà

➢ Il *limite (niyama)* non nega la libertà: è il suo modo di esprimersi.

➢ Śiva si «contrae» liberamente per manifestarsi nella varietà (*vaicitrya*).

➢ Māyā non è errore, ma potenza differenziante che genera il mondo.

[74] Trad. Gnoli 2017, p. 62, TĀ 3.117-118: *svasvātantryaprabhāvodyadvicitropādhisaṅgataḥ | prakāśo yāti taikṣṇyādim avāntaravicitratām | durdarśano 'pi gharmāṃśuḥ patitaḥ pāthasāṃ pathi | netrānandatvam abhyeti paśyopādheḥ prabhāvitām*.

➢ La libertà si esprime come molteplicità.

1.4.3. La funzione del limite

➢ Conoscere «contrattamente», in forme limitate e molteplici, è una modalità naturale della coscienza.

➢ Se la coscienza fosse uniforme, sarebbe inerte.

➢ Śiva resta *īśvara* proprio perché differenzia e moltiplica se stesso.

1.4.4. L'esperienza estetica (*camatkāra*)

➢ La coscienza non riflette come uno specchio: gusta.

➢ *Camatkāra* = conoscenza intensificata, gioiosa, senza appropriazione.

➢ Nell'esperienza estetica (*rasa*), il soggetto si espande e si fonde con l'oggetto.

➢ La bellezza dissolve il senso dell'«io» limitato.

1.4.5. Varietà e bellezza

➢ Senza molteplicità, non c'è gusto né coscienza.

➢ L'invidia e la chiusura «feriscono» la coscienza collettiva.

➢ Nel godimento comune (*hlāda*), le coscienze si riflettono e si unificano.

1.4.6. Due modalità della coscienza

Espansa / gustante	Contratta / arida
Creativa, vitale, libera	Limitata, chiusa, debole
Radicata nel piano	Ristretta al piano

fonematico convenzionale

→ Śiva è la coscienza espansa: supremo esteta, sempre traboccante.

1.4.7. La contrazione come ricchezza

Schema logico:
→ senza manifestazione della varietà, non c'è *camatkāra* →
→ senza *camatkāra*, non c'è soggetto →
→ senza soggetto, non c'è manifestazione.

❂ 1.5. I trentasei *tattva* e le sette specie di soggetti conoscenti

◇ 1.5.1. Le tre maculazioni

La natura apparentemente paradossale della limitazione o «contrazione» della coscienza è tale per cui, se dal punto di vista di Śiva (= dell'«io espanso») essa non è altro che espressione di libertà, varietà, possibilità di emettere, creare, emozionarsi, dal punto di vista del soggetto limitato si configura precisamente come la sua negazione, ossia come l'esperienza «oscurata» dalle tre maculazioni (*mala*):

1) La maculazione «minimale» (*āṇava*) è la cosiddetta nescienza innata, causa della trasmigrazione:[75] creata dalla volontà di Śiva, consiste

[75] MV 1.23b: *malam ajñānam icchanti saṃsārāṅkurakāraṇam.* (La maculazione [minimale] è la nescienza che è causa del nascere della trasmigrazione).

principalmente nella dimenticanza della propria libertà, in «una conoscenza solo parziale».[76]

2) Maculazione karmica: più che l'azione in sé, la maculazione karmica consiste in un'impurità dell'azione dovuta a un contatto con la maculazione minimale/contratta. È responsabile dell'idea di «fruizione» rispetto all'azione.[77]
3) Maculazione māyica o nescienza mentale: consiste nel nascere delle rappresentazioni concettuali, del tipo «io conosco qui così». [78] Essa è indicata come causa materiale del tutto,[79] in quanto responsabile dell'apparire di entità differenziate e distinte da se stessi.[80]

Il senso è che, velato dalle tre maculazioni e dimentico della propria libertà, Śiva sperimenta la realtà (che è se stesso) assumendo identità molteplici e limitate.[81]

---

[76] TĀ 1.37-38: *tatra puṃso yad ajñānaṃ malākhyaṃ tajjam apy atha | svapūrṇacitkriyārūpaśivāvaraṇātmakam || saṅkocidṛkkriyārūpaṃ tat paśor avikalpitam | tad ajñānaṃ na buddhyaṃśo 'dhyavasāyādyabhāvataḥ ||* (La nescienza minimale è la cosiddetta maculazione. Essa nasce dall'anima-frammento, ma ha come natura un offuscamento della natura di Śiva, che consiste in un conoscere e un agire totali, ed è al contrario caratterizzata da un conoscere e un agire contratti. Tale nescienza, propria dell'anima decaduta, non appartiene al dominio del conoscere concettuale, e non è parte della mente a causa dell'assenza [in essa] di determinazione (*adhyavasāya*) ecc.).

[77] Si veda TĀ 9.99b-101a: *yā tv asya karmaṇaś citraphaladatvena karmatā || prasiddhā sā na saṅkocaṃ vinātmani malaś ca saḥ | vicitraṃ hi phalaṃ bhinnaṃ bhogyatvenābhimanyate || bhoktary ātmani teneyaṃ bhedarūpā vyavasthitiḥ |* (La maculazione karmica non è l'azione in se stessa, ma è quella nota natura dell'azione (*karman*) che ha la funzione di dispensare differenti frutti. Essa non c'è senza la contrazione, che è la maculazione [innata]. Infatti, i vari frutti differenziati sono ciò che viene considerato come «fruibile» essendoci un sé [nel ruolo di] fruitore. Da ciò deriva lo stato di differenziazione).

[78] Si veda TĀ 1.39-40: *aham ittham idaṃ vedmītyevam adhyavasāyinī* [...] *yadā || dhīr jāyate tadā tādṛgjñānam ajñānaśabditam | bauddhaṃ* [...] || (Quando [...] nasce in tal modo un'idea determinata: «io conosco ciò così», allora una simile conoscenza è chiamata la nescienza mentale [...]).

[79] TĀ 10.180: [...] *māyā bhāvopādānakāraṇam* [...] ([...] Māyā è la causa materiale dell'esistenza [...]).

[80] La maculazione māyica si manifesta quando sorge «la manifestazione di realtà conoscibili separate [da noi], relative a un insieme di cose caratterizzato dalla differenziazione». Si veda PTV, 118: [...] *bhedamayabhāvarāśigatabhinnavedyaprathā°* [...] *māyīyābhidhānamalā°* [...])

[81] TĀ 9.144b: *aṇavo nāma naivānyat prakāśātmā maheśvaraḥ || cidacidrūpatābhāsī pudgalaḥ kṣetravit paśuḥ |* (L'anima-frammento altro non è che il Signore, che, essendo luce, si manifesta con una natura sia cosciente che incosciente [in forma di] soggetto individuale (*pudgala*), di conoscitore del campo, di entità vincolata).

Secondo la classificazione esposta da Abhinavagupta nel TĀ, le diverse forme di consapevolezza (dall'«io» assoluto pensato da Śiva fino all'«io» identificato con il corpo dal soggetto ordinario) corrispondono a diverse classi di soggetti conoscenti che popolano gerarchicamente i *tattva*, i «princìpi» che compongono l'insieme della creazione.

◇ 1.5.2. I trentasei *tattva*

Nel tantrismo Śaiva, sia il mondo esteriore che il corpo sono infatti immaginati in un ordine progressivo di trentasei principi (*tattva*) che si sviluppano a partire da Śiva. Venticinque dei principi inferiori, o del Cammino Impuro, sono quelli ripresi dal Sāṅkhya:[82]

- L'anima (*puruṣa*), qui identificata con l'anima-frammento (*aṇu),* cioè minimale o contratta.
- La Natura (*prakṛti*)

Gli evoluti della Natura:

- Gli elementi grossi (etere, aria, fuoco, acqua, terra)
- Gli elementi sottili (suono, consistenza, colore, sapore, odore)
- I sensi (udito, tatto, vista, gusto, olfatto)
- Le facoltà d'azione (parlare, evacuare, prendere, andare, generare)
- Il senso interno (*manas*), il senso dell'«io (*ahaṃkāra*) e la mente (*buddhi*).

Gli altri undici princìpi adottati nel Tantrismo Śaiva sono innanzitutto i cinque princìpi del Cammino Puro, che precedono cioè l'apparizione della «differenziazione». I cinque principi del Cammino Puro descrivono le prime

[82] Si veda Torella 1999b, «Sāṃkhya as *sāmānyaśāstra».*

articolazioni della coscienza assoluta, in cui l'«io e il mondo cominciano a rapportarsi secondo diverse prevalenze. In essi non vi è ancora vera separazione, ma un gioco di affermazioni progressive che prepara l'emergere della molteplicità.

Il primo è Śiva, associato alla Libertà[83] e simboleggiato dalla formulazione «io», poi viene la Potenza, associata alla Beatitudine e simboleggiata dalla formulazione «io sono». Il principio Sadāśiva, nel quale comincia a emergere, sottilmente, la maculazione minimale, rappresenta la Volontà, espressa da «io sono questo», mentre il principio Īśvara rappresenta la Conoscenza, «questo sono io». Ultimo principio del Cammino Puro è la Sapienza Pura, rappresentante l'Azione, simboleggiata dalla formulazione «questo-io», dove l'«io» e il questo appaiono «perfettamente bilanciati».[84]

Il Cammino Impuro comincia con Mayā, la notte cosmica,[85] uno stato di oscurazione totale simile a una densa nube che circonda l'«io».[86] In Māyā il soggetto cade in uno stato di totale incoscienza. Dalla notte di Māyā, tuttavia, «perturbata dalla volontà del Signore desideroso di fruizioni»[87] si genera il «sogno a occhi aperti» della trasmigrazione: Māyā, la magia, è tanto illusione quanto principio creativo, la vera e propria causa materiale dell'esistenza.[88] In

---

[83] Per le potenze corrispondenti ai vari principi puri, si veda TĀ 9.50b-51a.

[84] La corrispondenza dei *tattva* puri con queste varie formulazioni («io», «io sono», «io sono questo» ecc.) è testimoniata da Gnoli e Torella, ma non ne ho rintracciato la fonte, con l'eccezione della Sapienza Pura, trattata in questi termini a p. 130 del PTV: *vidyāpade hīdam iti pramātṛprameyajātam ekato 'ham ātmani saṃkrāmet, tadācchāditaṃ vimṛśyate aham idam iti, tad etat samāne cidātmany adhikaraṇe* [...] (Nel piano della Sapienza [Pura], infatti, il «questo» che consiste nell'insieme di conoscitori e conoscibili, entrando nell'«io come una cosa sola, viene pensato come avvolto [tutto insieme] dall'«io con l'idea «io-questo», [dove l'«io» e il «questo» stanno] in un sostrato comune fatto di coscienza).

[85] TĀ 9.149b-15: *ādyo bhedāvabhāso yo vibhāgam anupeyivān || garbhīkṛtānantabhāvivibhāgā sā parā niśā |* ([Māyā], il primo manifestarsi della differenziazione, priva [in se stessa] di distinzione, è la notte suprema, gravida di [tutte] le infinite distinzioni future).

[86] Si veda Gnoli 2017, intro., p. LXVI.

[87] TĀ 9.147-149a e MV 1.14b-25

[88] TĀ 9.149b-150a: *māyā ca nāma devasya śaktir avyatirekiṇī || bhedāvabhāsasvātantryaṃ tathāhi sa tayā kṛtaḥ |* (trad. Gnoli, p. 221: la cosiddetta Māyā è la potenza del Dio, [da Lui] indivisa, la [Sua stessa] libertà che si esprime nella manifestazione della differenziazione, che è infatti da essa creata).

tale senso, Māyā è paragonabile alla siepe leopardiana che, proprio velando l'orizzonte, spalanca lo spazio dell'immaginazione. È notte che avvolge, ostruisce e costringe a chiudere gli occhi: ma in quello stesso buio si accende la possibilità del sogno, della dimenticanza di sé, della creazione di mondi possibili. Passando attraverso Māyā, Śiva si dimentica della propria identità originaria, e si disperde nell'infinita varietà delle esperienze. In suo aiuto, da Māyā «perturbata» emergono quindi cinque nuovi strumenti, i principi chiamati «corazze» (*kañcuka*) o «sostegni» (*dhāraṇā*). Le corazze sono i principi che ridonano all'«io» decaduto e incosciente parte dei suoi poteri di conoscenza e azione illimitati, permettendogli così di conoscere e agire nel mondo della differenziazione.

◇ 1.5.3. Le corazze

Questi principi possono essere intesi tanto come vincoli che imprigionano l'«io», quanto come le forme stesse attraverso cui la libertà di Śiva si modula in alterità. Ogni corazza è, in realtà, una modalità di differenziazione che rende possibile l'esperienza dell'«altro»: la *kalā* delimita la potenza dell'agire, il *rāga* orienta il desiderio verso l'oggetto, l'*aśuddhavidyā* permette di discriminare questo da quello, il *kāla* scandisce un prima e un dopo, e la *niyati* stabilisce nessi di necessità tra eventi. Insieme, queste forze non annullano la libertà, ma la traducono in un campo in cui l'«io» può incontrare e riconoscere ciò che appare diverso da sé. Il primo principio a emergere da Māyā è la Forza (*kalā*). La Forza è così descritta da Abhinavagupta nel nono capitolo del TĀ:

> Dal principio Māyā nasce la Forza, caratterizzata da una facoltà d'azione in qualche cosa. Māyā, infatti, producendo nell'anima limitata la differenza rispetto a Śiva, fatto di coscienza, la induce

come in uno stato di sonno profondo, per cui essa è priva di conoscenza e d'azione.[89]

Forza vien detta quella potenza del Signore che consiste nel suscitare, in coloro le cui potenze sono inibite, la capacità di agire in qualche cosa, gettando l'anima giù [nella trasmigrazione][90].[91]

All'anima minimale, la quale è per sua natura impura, viene quindi applicata, come una seconda coscienza, una Forza sottile, penetrata dalla quale l'anima diventa capace di fruire.[92]

La Forza è paragonabile all'iniziale rigonfiamento del seme, alla fase sottile del germoglio [in esso] [...][93]

La Forza, quindi, genera automaticamente la Natura, definita da Abhinavagupta come una sorta di «aspetto», o diretta conseguenza, della Forza, cioè come il suo *target* naturale:

Circa la definizione data a tale principio Forza, cioè [il suo] consistere in «una facoltà d'azione in qualche cosa», è stata [finora] considerata la sola «facoltà d'azione» relativamente alla [prima] parte della definizione. La parte della definizione che qualifica [il principio Forza] con «in qualcosa» corrisponde [invece] a ciò che il [principio] Forza genera, cioè la Natura, sorta da quella, differenziata, consistente in una generica conoscibilità.

---

[89] TĀ 9.174b-175: *māyātattvāt kalā jātā kiñcitkartṛtvalakṣaṇā* || *māyā hi cinmayād bhedaṃ śivād vidadhatī paśoḥ* | *suṣuptatām ivādhatte tata eva hy adṛkkriyaḥ* ||

[90] J. «nei piani del soffio vitale ecc.»

[91] TĀ 9.155b-156a: *niruddhaśakter yā kiṃcitkartṛtodvalanātmikā* || *nāthasya śaktiḥ sādhastāt puṃsaḥ kṣeptrī kalocyate* |

[92] TĀ 9.208b-209a: *tasya dvitīyacitir ivāsvacchasya niyujyate kalā ślakṣṇā* || *anayā viddhasya paśor upabhogasamarthatā bhavati* | (seguo Gnoli nell'emendare il testo dell'edizione: °*vāsvacchasya]* °*va svacchasya; viddhasya]* *vidvasya*).

[93] TĀ 9.178: *ucchūnateva prathamā sūkṣmāṅkurakaleva ca* | *bījasya*° [...]

> La realtà fruibile e il fruitore sono infatti generati contemporaneamente.[94]

La limitazione non è mai unilaterale: ridurre la potenza del soggetto significa allo stesso tempo generare l'ambito oggettivo corrispondente. l'«io contratto non è limitato «nel vuoto», ma sempre in relazione al suo mondo (*soggetto-ambiente* inseparabili).

Simultaneamente alla Natura, la Forza genera anche tutte le altre corazze che rivestono l'anima minimale, consentendole di fruire pienamente della Natura e dei suoi evoluti. Secondo l'ordine di esposizione seguito da Abhinavagupta nel TĀ, emerge dalla Forza il principio-corazza Attaccamento (*rāga*):

> Dal momento che [l'anima] fa *qualcosa*, ci deve essere perciò un ulteriore principio, chiamato Attaccamento, che dirige lì il suo interesse [cioè, verso quel «qualcosa»].[95]
>
> Dunque dal principio Forza sorge l'Attaccamento simile a una macchia su una veste candida, in virtù del quale [l'anima contratta] non vuole abbandonare le gioie degli stati di coscienza che derivano dai piaceri dell'esistenza fenomenica.[96]

Dalla Forza emerge quindi il principio-corazza Sapienza Impura (*aśuddhavidyā*):

> Come è possibile che tale facoltà d'azione, specificata dall'avere *qualcosa* [verso cui agire], si dia [nell'anima immersa in Māyā, che

---

[94] TĀ 9. 213-215a: *evaṃ kalākhyatattvasya kiṃcitkartṛtvalakṣaṇe | viśeṣabhāge kartṛtvaṃ carcitaṃ bhoktṛpūrvakam || viśeṣaṇatayā yo 'tra kiñcid bhāgas tadotthitam | vedyamātraṃ sphuṭaṃ bhinnaṃ pradhānaṃ sūyate kalā || samam eva hi bhogyaṃ ca bhoktāraṃ ca prasūyate |*

[95] TĀ 9.199b-200a: *kiñcit tu kurute tasmān nūnam asty aparaṃ tu tat || rāgatattvam iti proktaṃ yat tatraivoparañjakam |*

[96] *rāgaś ca kalātattvāc chucivastrakaṣāyavat samutpannaḥ || tyaktuṃ vāñchati na yataḥ saṃsṛtisukhasaṃvidānandam |*

è] incosciente? Pertanto [la Forza] genera la Sapienza [Impura], che consiste essenzialmente nella facoltà di conoscere qualcosa.[97]

Secondo Abhinavagupta, il principio della Sapienza Impura è necessario per spiegare una funzione solitamente attribuita alla *buddhi* ovvero la capacità di discriminare la realtà conoscibile. Ma come può questo essere possibile, se — come sostiene il Sāṅkhya — l'anima è per sua natura inattiva (*akartṛ*) e dunque non può agire? Come si spiega che grazie alla *buddhi,* di per sé incosciente, l'anima venga considerata un agente «conoscitore» (*jñātṛ*),[98] capace cioè di distinguere attivamente tra gli oggetti? Si potrà più avanti constatare che la questione è di notevole interesse se messa in relazione agli argomenti usati da Abhinavagupta contro il Sāṅkhya e, soprattutto, il Nyāya, nella sezione sulla *vedyatā.*[99] La discussione intorno al principio Sapienza Impura è infatti utile a comprendere più a fondo perché la spiegazione convenzionale di «mente» come mero "prodotto insenziente della Natura" attribuita generalmente all'ortodossia brahmanica «realista» non sia sufficiente per Abhinavagupta. Per poter conoscere, infatti, il soggetto deve essere innanzitutto un agente indipendente (*kartṛ*) e dotato di intenzione, capace di dirigere i propri interessi e attività.

Commentando Abhinavagupta, Jayaratha osserva che i seguaci del Sāṅkhya ritengono che *sattva* (purezza, luminosità), *rajas* (attività, desiderio) e *tamas* (inerzia, oscurità) — ossia le tre qualità fondamentali (*guṇa*) della *prakṛti*, da cui la *buddhi* è composta — emergano alternandosi uno alla volta (*krameṇa*). In questo modo, è ammissibile che anche i contenuti riflessi nella *buddhi* (cioè le sensazioni di piacere, dolore e offuscamento, corrispondenti rispettivamente a

---

[97] TĀ 9.191b-193: *kiṃcidrūpaviśiṣṭaṃ yat kartṛtvaṃ tat kathaṃ bhavet || ajñasyeti tataḥ sūte kiṃcijjñatvātmikāṃ vidam |*

[98] TĀV ad 9.191: *nanv ātmanaḥ sāṃkhyaiḥ kartṛtvaṃ nābhyupeyata iti tadupapādakaṃ kalātattvaṃ yad uktaṃ tad āstām. jñatvaṃ punar asya buddhyādidvāreṇa tair upapāditam iti kim anena?* (Obiezione: i seguaci del Sāṅkhya non ammettono che il sé abbia facoltà d'azione. Perciò bisogna ammettere che viene il principio Forza in suo soccorso. D'altra parte, la sua facoltà di conoscere è, secondo loro, resa possibile attraverso la *buddhi,* [il *manas*] ecc., e pertanto non servirebbe altro).

[99] Si veda Traduzione, TĀV ad 10.50cd-55ab.

sattva, *rajas* e *tamas*) si manifestino distintamente, uno alla volta. Quando nella *buddhi* predomina il *rajas* verrebbe così percepito il dolore, quando predomina il *tamas*, l'offuscamento. Questo avverrebbe in modo quasi meccanico, senza cioè ricorrere a nessuna «attività cosciente» da parte della *buddhi*.

Tuttavia, Abhinavagupta e Jayaratha sottolineano che in realtà le tre qualità non si manifestano in successione ordinata, ma sono sempre mescolate (*saṃkīrṇa*), e nella *buddhi* c'è la costante predominanza della qualità *sattva*. È proprio questa natura prevalente di *sattva*, luminosa e trasparente, che rende la *buddhi* simile a uno specchio, capace di riflettere i suoi vari contenuti.

Tuttavia — ed è qui il punto cruciale — proprio a causa di questa trasparenza prevalente, la *buddhi* da sola non può operare una chiara distinzione tra i suoi contenuti, come dolore e piacere.[100] Jayaratha chiarisce infatti che la *buddhi* «non potrebbe determinare il dolore ecc. come distinto [dal piacere] neanche incontrandolo», né potrebbe determinare così il piacere: in assenza del contro-positivo, non si darebbe, in quel momento, la coscienza determinativa di ciò che si sta provando. Il semplice «percepire», infatti, non equivale ancora a discriminare consapevolmente (*adhyāvas*-) ciò che si percepisce, con l'idea «questo e non altro». Per spiegare, allora, a cosa si debba questa facoltà determinativa della mente, occorre postulare un principio anteriore alla *buddhi*: questo principio è appunto la Sapienza Impura.[101] La Sapienza Impura ha il

---

[100] TĀV ad 9.194: *buddhis tu guṇasaṅkīrṇā vivekena kathaṃ sukham |duḥkhaṃ mohātmakaṃ vāpi viṣayaṃ darśayed api* ||(Ma la *buddhi*, nella quale i *guṇa* sono mescolati, come potrebbe vedere in modo differenziato il [contenuto] che consiste di piacere, dolore e offuscamento?).

[101] TĀV ad 9.194: *nanu sāṃkhyamatam ajānānair iva bhavadbhir etad uktaṃ yad guṇasaṅkīrṇatvāt buddhiḥ sukhādyātmakaṃ viṣayaṃ vivekena kathaṃ darśayed iti. te hi varaṇātmanā tamasā sarvataḥ samāvṛtam api rajasā śanais tadapasāraṇāt kvacid eva pravartitaṃ sadāviśeṣeṇa prakāśakam api sattvaṃ krameṇa niyataṃ sukhādi prakāśayet, iti triguṇaiva buddhiḥ krameṇa sukhādyātmano viṣayasya vivekena pradarśikety abhyupājagmuḥ. satyaṃ, sukhādyātmakaṃ viṣayaṃ buddhir darpaṇavad eva darśayet. kintu guṇasaṅkīrṇatvāt na vivekenety abhidadhmaḥ. buddhir hi triguṇatve'pi nīlādivailakṣaṇyena sattvabhāgasyodrekāt pratisaṃkrāntam api kathaṃ duḥkhādi viviktatayādhyavasyet. na hi tadānīṃ duḥkhāder api darśanaṃ yena tato vivekena sukhāder adhyavasāyaḥ syāt. na ca darśanamātram eva viṣayasaṃvedanaṃ yena bhaved api vivekaḥ. tasya hi adhyavasāyo jīvitam. yad uktam prativiṣayādhyavasāyo dṛṣṭam iti. na ceyaṃ pūrvadṛṣṭād duḥkhāder asya vivekaṃ kartuṃ śaknuyāt, jāḍyād eva anusandhātum aśakyatvāt. tasmāt svacchāyāṃ buddhau*

potere di «vedere» distintamente le immagini riflesse nella *buddhi*,[102] svolgendo la vera funzione «organo mentale»,[103] mentre alla *buddhi*-specchio non resta che la funzione di *medium* tra la realtà conoscibile e la Sapienza Impura.[104]

Dopo la Sapienza Impura, la Forza genera poi i principi-corazza Tempo e Necessità. Il Tempo, sottolinea Abhinavagupta chiarito da Jayaratha, non misura ovviamente l'azione di Śiva, che è la sua libertà, e in quanto tale è eterna, bensì

---

pratisaṃkrāntasyāpi sukhādeḥ kenacid vivekena bhāvyaṃ tac ca paraṃ kāraṇaṃ vidyākhyam, ity uktam eva. (Obiettiamo che la dottrina del Sāṅkhya è formulata da ignoranti, dal momento che la *buddhi,* nella quale i tre *guṇa* sono mischiati insieme, non potrebbe vedere [il proprio] contenuto, costituito di piacere ecc., in modo differenziato. Essi hanno affermato che, sebbene [i contenuti di *buddhi*] siano [prima] completamente oscurati dal *tamas* [presente in essa] — che ha come essenza l'ostruzione — e che seppure successivamente alla rimozione graduale (*śanaiḥ*) [del *tamas*] da parte del *rajas*, il *sattva* [che in essa predomina], sempre puro, illumini [le cose] senza alcuna distinzione, [la *buddhi*], secondo [questa] successione [dei tre *guna*], rivela [tuttavia] con ordine il piacere ecc.: cioè che la *buddhi*, composta com'è di tutt'e tre gli elementi costitutivi [*tamas*, *rajas* e *sattva*] in successione, riveli in modo differenziato il suo contenuto, costituito dal piacere ecc. Vero — rispondiamo — la *buddhi* mostra il suo contenuto, costituito dal piacere ecc., in modo simile a uno specchio, tuttavia, essendo un misto dei tre elementi costitutivi, non crediamo che possa farlo in modo differenziato. Infatti, poiché [nella *buddhi*], diversamente dagli oggetti quali una cosa blu ecc., vi è il predominare [decisivo] del *sattva* pure essendovi [in essa] tutt'e tre gli elementi costitutivi, non si potrebbe determinare il dolore ecc. come distinto [dal piacere] neanche andandovi incontro. In quel momento, non c'è neppure una sensazione del dolore tale che sia una determinazione distinta del piacere. Inoltre, la sola percezione non corrisponde alla consapevolezza del [proprio] contenuto, tale per cui vi sarebbe anche discriminazione [di tale contenuto]. Com'è infatti detto [nelle *Sāṅkhyakārikā* 5]: «la percezione è la determinazione di oggetti specifici», la determinazione di un contenuto è necessaria (*jīvitam*). Ma la *buddhi* non potrebbe fare [tale] discriminazione di «questo» [piacere] dal dolore ecc. percepito precedentemente, poiché, essendo incosciente, è incapace di operare connessioni. Perciò è necessario qualcosa che svolga la funzione di discriminare il piacere ecc. nella *buddhi* trasparente, sebbene vada in essa riflettendosi).

[102] TĀ ad 9.193: *buddhiṃ paśyati sā vidyā buddhidarpaṇacāriṇaḥ || sukhādīn pratyayān mohaprabhṛtīn kāryakāraṇe | karmajālaṃ ca tatrasthaṃ vivinakti nijātmanā ||* (La Sapienza Impura guarda la *buddhi* e discrimina secondo la loro specifica natura [*nijātmanā*, si veda TĀV: *nijātmanā anyavyāvṛttena prātisvikena rūpeṇa*] le [varie] nozioni di piacere [dolore ecc.], gli stati di offuscamento ecc., gli elementi e le facoltà sensoriali» [*kāryakāraṇe,* si veda TĀV: *karaṇam eva kāraṇam tena kāryakāraṇe bhūtendriyāṇi*] e l'insieme delle cose in essa, riflesse nello specchio della *buddhi*).

[103] TĀ 9.198b: *tasmād buddhigato bhāvo vidyākaraṇagocaraḥ ||* (Perciò le cose riflesse nella *buddhi* sono dominio della Sapienza Impura in quanto organo (o strumento) di conoscenza).

[104] TĀ 9.199a: *bhāvānāṃ pratibimbaṃ ca vedyaṃ dhīkalpanā tataḥ |* (Ciò che è oggetto di conoscenza [per l'anima contratta] è il riflesso delle cose, e per questa ragione si immagina [l'esistenza] della *buddhi* [come superficie riflettente]). Abhinavagupta, infatti, tra i vv. 9-196-199 sostiene che se l'anima percepisse direttamente la realtà, senza il medium della *buddhi*, non saremmo più nel dominio della differenziazione. Sulla mente come specchio nel Sāṅkhya si veda per esempio Shevchenko 2023.

l'agentività risvegliata in forma limitata nell'anima contratta, la quale è condizionata dai suoi «diversi risultati»:[105]

> Il [principio] Tempo misura necessariamente l'agentività delimitata dai prodotti.[106]

Del fatto poi che l'agentività del soggetto, così circoscritta da Attaccamento, Sapienza Impura e Tempo, sia invariabilmente connessa a determinati effetti e non ad altri è responsabile il principio Necessità:

> La Necessità unisce [tale agentività del soggetto] con uno specifico insieme di effetti.[107]

Una certa azione, osserva Jayaratha, per esempio il «cuocere», è invariabilmente connessa alla produzione di certi effetti, per esempio il fuoco, ma non altri, come un mucchietto di terra.[108]

---

[105] TĀV ad 9.201: *nanu kartṛtvaṃ nāma cetanasya svātantryaṃ tac ca tadanatiriktam iti katham asya nityasya sataḥ kālena yoga ityāśaṅkyoktam kāryāvacchedīti | dvidhā hi kartṛtvaṃ śuddhaṃ māyīyaṃ ca | tatrādyam anavacchinnāhaṃparāmarśamayaṃ kāryānārūṣitam eva, anyac ca ghaṭakriyā paṭakriyetyādikāryārūṣitam | etenāsya kalanayāpi bhāvyam ity evam uktam avaśyam iti | bhāvābhāvābhāsakramajīvitatvāt kāryakriyāyā ity arthaḥ |* (Obiezione: la cosiddetta facoltà d'azione è la libertà di un essere cosciente, la quale non è qualcosa di diverso da questa. Come può pertanto esserci l'unione del tempo con questa [libertà] che è eterna? Con questo dubbio, [Abhinavagupta] ha detto: «delimitata dai suoi prodotti». Infatti, duplice è la facoltà d'azione, pura e māyica. Tra queste due, la prima, consistente in una consapevolezza indistinta dall'«io, non è influenzata dai suoi prodotti, mentre l'altra è influenzata dai suoi prodotti, come ad esempio l'azione diretta alla [creazione di] un vaso, l'azione diretta alla [creazione di] una veste ecc. Dato che in tal modo [cioè, quando l'azione è limitata dai prodotti] si rende necessario anche che l'azione sia misurata dal tempo, [Abhinavagupta] ha detto «necessariamente», cioè perché l'azione diretta al risultato è alimentata dalla successione [temporale] di manifestazioni presenti e assenti).

[106] TĀ 9.201b: *kāryāvacchedi kartṛtvaṃ kālo'vaśyaṃ kaliṣyati |*

[107] TĀ 9.202b: *niyatir yojanāṃ dhatte viśiṣṭe kāryamaṇḍale ||*

[108] TĀV ad 9.201: *nanu tām arthakriyām arthayamāno janaḥ kiṃcid upādatte, kiṃcic ca jahātīti nāsti vimatiḥ. kutaḥ punar ayaṃ niyamo yat pākārthī vahnim evāditsati*
na loṣṭham, svargārthī ca jyotiṣṭomam eva na śyenam iti tad avaśyam atra
kenacinnimittena bhāvyaṃ (Obiezione: la persona che desideri la produzione di [certo] risultato, ricorre a certe cose e ne scarta altre. Pertanto non [ha] incertezza. Da dove proviene questa legge inveterata [*niyama*] per la quale colui che vuol cucinare ricorre al fuoco, e non a una zolla di terra, e colui che desideri il cielo [ricorre] al sacrificio *agniṣṭoma* e non al sacrificio *śyena*? Se ciò è invariabile, deve esserci una qualche ragione). Si vedano anche i versi di Abhinavagupta ad TĀ 4.197-198: *yathā hy abhedāt pūrṇe'pi bhāve jalam upāharan | anyākṛtyapahānena ghaṭam arthayate rasāt || tathaiva parameśānaniyatipravijṛmbhaṇāt | kācid evākṛtiḥ kāñcit sūte phalavikalpanām ||* (Al modo in cui, infatti, pur di fronte a una realtà [*bhāva*] piena [di possibili infinite manifestazioni [J: *mṛttvakāñcanatvaghaṭatvādibhir ābhāsair pūrṇe anekābhāsasaṃbhinne*], in quanto tutte

Indossate così tutte le corazze — Forza, Attaccamento, Sapienza Impura, Tempo e Necessità —, l'anima contratta (*aṇu*) è ora in grado di agire e conoscere nel campo della differenziazione: libera, sì, ma limitata al tempo stesso. Nella *Paryantapañcāśikā,* Abhinavagupta paragona la condizione dell'anima contratta a quella di Triśaṅku, il re che, secondo la leggenda riportata nel Rāmāyaṇa,[109] incarna la costellazione della Croce del Sud: desideroso di ascendere ai cieli provvisto ancora del suo corpo mortale, Triśaṅku viene «lanciato» da Viśvāmitra grazie ai suoi poteri yogici, ma la sua tracotanza è ostacolata dagli dèi, che lo spingono in direzione contraria, lasciandolo definitivamente bloccato a metà strada a testa in giù, sospeso tra l'atmosfera e il mondo empireo.

Seguendo il MV, Abhinavagupta colloca il principio Anima dopo le corazze e prima della Natura. Come già detto sopra, tuttavia, la Natura è creata contemporaneamente dalla Forza insieme all'Attaccamento. In realtà, spiega Abhinavagupta, l'ordine generativo dei vari princìpi non segue un preciso ordine temporale:

> Anche se Māyā, una volta perturbata, genera il tutto, così come una pianta di *āmalakī*,[110] colpita da un bastone, dissemina [contemporaneamente] i suoi frutti da tutte le parti, nondimeno accade che, a causa del vario manifestarsi della successione, vi sia un rapporto reciproco di causa ed effetto anche tra i vari princìpi prodotti da Māyā. Questo rapporto di causa ed effetto si presenta in vari modi secondo le

---

inestricabilmente unite una all'altra, [*abhedāt*, J: *abhedāt parasparāvibhāgenāvabhāsāt*], uno che voglia attingere dell'acqua, desidera ardentemente [*rasāt*] un recipiente e non un'altra immagine, allo stesso modo, grazie all'emergere della Necessità [per volontà] del Signore Supremo, solo una certa immagine genera un certo frutto e non un altro [*phalavikalpanām*]).

[109] *Rāmāyaṇa, Bālakāṇḍa* 56-60.

[110] *Emblica officinalis*, pianta simile al Mirabolano.

scritture. Noi lo esponiamo qui secondo quanto è detto nel *Mālinīvijaya*.[111]

➔ In sintesi:

1.5.1. Le tre maculazioni (*mala*)

➢ La «contrazione» della coscienza, vista da Śiva, è libertà e creatività; vista dal soggetto limitato, appare come oscuramento.

Le tre maculazioni:

1. *āṇavamala* (minimale):
    - nescienza innata voluta da Śiva;
    - dimenticanza della propria libertà → conoscenza parziale.
2. *kārmamala*:
    - impurità dell'azione (non l'azione in sé);
    - genera l'idea di «fruizione» (*bhoga*).
3. *māyīyamala*:
    - nescienza mentale → nascita di rappresentazioni concettuali («io conosco qui così»).
    - causa materiale del mondo fenomenico.

→ Sotto l'effetto delle tre maculazioni, Śiva sperimenta se stesso come io limitato.
Le varie forme di coscienza corrispondono ai diversi soggetti conoscitori nei

[111] TĀ 9.164b-167a: *sā māyā kṣobhamāpannā viśvaṃ sūte samantataḥ || daṇḍāhatevāmalakī phalāni kila yady api | tathāpi tu tathā citrapaurvāparyāvabhāsanāt || māyākārye 'pi tattvaughe kāryakāraṇatā mithaḥ | sā yady apy anyaśāstreṣu bahudhā dṛśyate sphuṭam || tathāpi mālinīśāstradṛśā tāṃ saṃpracakṣmahe |*

tattva.

1.5.2. I trentasei *tattva*

➢ Nel tantrismo Śaiva:

36 princìpi (*tattva*) = struttura dell'universo e del corpo.

➢ 25 *tattva* inferiori (Cammino Impuro) → derivano dal Sāṅkhya:

puruṣa

prakṛti,

5 elementi grossi

5 sottili

10 sensi

buddhi

ahaṃkāra

manas

→ descrivono la realtà empirica.

➢ 5 *tattva* del Cammino Puro (*śuddhādhvan*):

- Śiva: Libertà – «io».
- Śakti: Beatitudine – «io sono».
- Sadāśiva: Volontà – «io sono questo».
- Īśvara: Conoscenza – «questo sono io».
- *Śuddhavidyā*: Azione – «questo-io», equilibrio perfetto tra soggetto e oggetto.

→ In essi non c'è separazione, ma gioco di prevalenze tra io e mondo.

➢ Inizio del Cammino Impuro:

→ Māyā = «notte cosmica» → oscuramento totale dell'«io.

- da Māyā nasce la molteplicità.
- come una «siepe leopardiana»: il limite che apre lo spazio dell'immaginazione.
- da Māyā emergono i cinque involucri (*kañcuka*, «corazze») che restituiscono all'anima la capacità di agire e conoscere.

1.5.3. Le cinque corazze (*kañcuka*)

➢ Strumenti della libertà di Śiva divenuta alterità.
→ non negano la libertà, la modulano nel mondo relativo.

Corazza (*kañcuka*)	Funzione
Kalā (Forza)	delimita la potenza d'azione → capacità di agire «in qualcosa».
Rāga (Attaccamento)	orienta il desiderio verso l'oggetto.
Aśuddhavidyā (Sapienza impura)	distingue tra gli oggetti → facoltà di discriminazione.
Kāla (Tempo)	scandisce il «prima e dopo», ordina la successione.
Niyati (Necessità)	stabilisce i nessi causali tra azioni ed effetti.

◇ 1.5.4. Le sette specie di soggetti conoscenti (*pramāṭṛ*)

Dopo aver considerato le modalità attraverso cui la coscienza si riveste e si limita, occorre ora volgere lo sguardo ai soggetti che abitano tali livelli dell'essere: coloro che, in diversi gradi di contrazione, sperimentano il mondo come conoscibile.

Il soggetti che abitano (ossia che «hanno come conoscibile») i principi che vanno dalla Terra fino alla Natura sono gli «organati», «dotati di parti» (*sakala*) o «dotati di *kalā* («forze»). I *sakala* — che saremmo noi soggetti «ordinari» — sono «imprigionati» nel corpo, «inquinati» dalle corazze (in questa accezione negativa paragonabili a camicie di forza per l'«io»), e «macchiati» dalle tre maculazioni.[112]

Dove i *sakala* non detengono più il ruolo di soggetti, nei mondi compresi dai principi che vanno dall'Anima fino alla Forza, TĀ 10.105-107 si trovano invece i *pralayākala.*[113]

I *pralayākala* sono una delle due classi di soggetti che dopo la morte del corpo fisico non hanno immediatamente ottenuto la liberazione. Precisamente, i *pralayākala* sono ancora macchiati dalle due maculazioni, innata o minimale, e karmica. Si tratta di coloro — individui in attesa di rinascere — che non hanno ricevuto l'iniziazione Śaiva quando erano in vita, e nemmeno sono stati in grado

[112] TĀ 10.98b-99a: *yat tūcyate kalādyena dharāntena samanvitāḥ || sakalā iti tatkośaṣaṭkodrekopalakṣaṇam | udbhūtāśuddhacidrāgakalādirasakañcukāḥ ||*
[113] TĀ 10.105: *yadā tu meyatā puṃsaḥ kalāntasya prakalpyate | tadudbhūtaḥ kañcukāṃśo meyo nāsya pramāṭṛtā ||* (trad. Gnoli, p.251: Quando invece si immagini che il conoscibile sia costituito dai princìpi che vanno dall'anima fino alla Forza, allora nei loro riguardi [gli esseri] caratterizzati dalle corazze in emergenza non detengono più la condizione di soggetti, ma diventano conoscibile.)

— come i *vijñānākala*, «i disorganati per conoscenza» — di «bruciare» il *karman* in forza dell'esercizio mentale e spirituale.[114]

Secondo la classificazione seguita da Abhinavagupta nel TĀ — basata sul MV[115] — la cosiddetta maculazione minimale o innata è infatti rimossa dal rituale iniziatico, mentre la nescienza mentale o maculazione māyica, che consiste nell'identificazione dell'«io con la mente, scompare solo dopo la morte del corpo fisico.[116] Finché uno è in vita, pur avendo rimosso la maculazione innata interiormente, è ancora soggetto a rappresentazioni «māyiche» differenziate («io conosco qui così»).[117] Al momento della morte, tuttavia, coloro che hanno ricevuto l'iniziazione non trasmigrano più, bensì ottengono la liberazione, cioè l'identificazione diretta con Śiva:[118] infatti, avendo rimosso la maculazione innata, anche la maculazione karmica, che è attiva nel dispensare i suoi frutti solo finché associata alla maculazione innata,[119] non fa più effetto

[114] MV 1.22cd-23: [...] *tatra vijñānakevalaḥ | malaikayuktas tatkarmayuktaḥ pralayakevalaḥ* (In questo proposito, i *vijñānākala* sono in contatto con la sola maculazione [innata], i *pralayākala* con questa e con il *karman*).

[115] Sulla dottrina del MV a questo proposito si veda Sanderson 1992.

[116] TĀ 1.43-44: *tatra dīkṣādinā pauṃsnam ajñānaṃ dhvaṃsi yady api | tathāpi taccharīrānte taj jñānaṃ vyajyate sphuṭam || bauddhajñānena tu yadā bauddham ajñānajṛmbhitam | vilīyate tadā jīvanmuktiḥ karatale sthitā ||* (trad. Gnoli, p. 9-10: A questo proposito, la nescienza innata viene sì a cessare grazie grazie all'iniziazione (*dikṣā*), ecc., ma la corrispondente conoscenza si manifesta in tutta evidenza solo alla morte del corpo. Quando invece, per opera della conoscenza mentale, il dispiegarsi (*jṛmbhita*) della nescienza innata scompare, allora la liberazione da vivi (*jīvanmukti*) sta [per dir così], sul palmo della mano). TĀ 1.49: *dehasadbhāvaparyantam ātmabhāvo yato dhiyi | dehānte 'pi ca mokṣaḥ syāt pauruṣājñānahānitaḥ ||* (trad. Gnoli, p. 10: Visto che, finché dura il corpo, si è soliti attribuire alla natura del sé alla mente, ma non più dopo la morte del corpo — per questo, dico, la liberazione si ha allora, essendo la nescienza innata [già] venuta a cessare [grazie all'iniziazione]»).

[117] Si veda TĀ 1.48: *dīkṣayā galite 'py antarajñāne pauruṣātmani | dhīgatasyānivṛttatvād vikalpo 'pi hi sambhavet ||* (trad. Gnoli, p. 10: Grazie all'iniziazione la nescienza innata scompare sì interiormente, ma, poiché la nescienza mentale continua a sussistere, si è pur sempre soggetti alle rappresentazioni concettuali).

[118] TĀ 1.50-51: *bauddhājñānanivṛttau tu vikalponmūlanād dhruvam | tadaiva mokṣa ity uktaṃ dhātrā śrīmanniśāṭane || vikalpayuktacittas tu piṇḍapātāc chivaṃ vrajet | itaras tu tadaiveti śāstrasyātra pradhānataḥ ||* (trad. Gnoli, p. 10: Cessata invece la nescienza mentale, ecco che le rappresentazioni concettuali sono sradicate, per cui ne segue immediatamente la liberazione, come ha detto il Creatore stesso nel *Niśisaṃcāratantra*: «Colui la cui mente è congiunta a rappresentazioni concettuali ottiene poi Śiva dopo la morte del corpo. Chi è libero da rappresentazioni concettuali lo ottiene invece immediatamente. L'elemento principale, beninteso, restano le sacre scritture).

[119] Il *karman*, che, come già detto prima, in quanto «azione» esiste già prima della trasmigrazione, è solo quell'aspetto dell'azione rappresentato dal suo dispensare frutti particolari. Secondo

alcuno.[120] La cosiddetta liberazione in vita, d'altra parte, è possibile solo per gli iniziati che, ancora dotati di corpo fisico, hanno rimosso la maculazione māyica grazie alla conoscenza basata sulle sacre scritture, le quali espongono la vera natura del conoscibile.

Coloro, invece, che non hanno ottenuto l'iniziazione Śaiva, e, macchiati ancora dalla maculazione innata, non sono perciò automaticamente liberi dal *karman* dopo la morte, caduti preda dell'offuscamento,[121] restano come addormentati nei principi che vanno dalla Forza fino a Māyā, in attesa di rinascere. [122]

> Questa è dunque[123] la maculazione karmica, alla quale sono associati i *pralayākala*, immersi nel profondo del nascondiglio [=Māyā], addormentati [come] serpenti. Quando le loro impressioni karmiche si risvegliano, essi godono [dei frutti loro] appropriati, e trasmigrano

---

Abhinavagupta, pertanto, l'azione si tramuta in *karman* avendo la maculazione innata come sua causa concomitante. Si veda sopra TĀ 9.99b-101a, *yā tv asya karmaṇaś citraphaladatvena karmatā* || *prasiddhā sā na saṅkocaṃ vinātmani malaś ca saḥ* | (trad. Gnoli, p. 216: Non è dunque l'azione (*karman*) in se stessa, bensì il suo [speciale e] e ben noto aspetto dispensatore dei vari frutti che è inevitabilmente connesso soggetto ad una contrazione interiore: la quale contrazione è poi la maculazione».

TĀ 9.101b-102a*: iti svakāryaprasave sahakāritvam āśrayan* || *sāmarthyavyañjakatvena karmaṇaḥ kāraṇaṃ malaḥ* (trad. Gnoli, p. 216: La maculazione è quindi causa del *karman* nel senso che lo aiuta a generare i suoi propri prodotti, rendendo manifesto il suo intrinseco potere). Si veda anche 9.142: *asya kārmamalasyeyanmāyāntādhvavisāriṇaḥ* | *pradhānaṃ kāraṇaṃ proktamajñānātmāṇavo malaḥ* || (trad.Gnoli, p. 220: Di questa maculazione karmica, che pervade il cammino di Māyā, la causa principale, com'è stato detto, è la maculazione minimale, ossia la nescienza). Anche la Forza, per questa ragione, è detta nascere nella misura in cui è abbracciata dall'anima, già contratta, in cui ha produce la «facoltà di agire in qualche cosa» che è alla base della maculazione karmica. In tal senso, la Forza e l'anima sono dette nascere dal contatto reciproco. (*kalā hi kiṃcitkartṛtvaṃ sūte svāliṅganād aṇoḥ* | *tasyāś cāpy aṇunānyonyaṃ hy añjane sā prasūyate* ||).

[120] Si veda TĀ 9.119: *apadhvastamalas tv antaḥśivāveśavaśīkṛtaḥ* | *ahaṃbhāvaparo 'py eti na karmādhīnavṛttitām* || (trad. Gnoli, p. 218: Colui poi in cui la maculazione [minimale] è completamente dissolta ed è tutto penetrato dall'«io, non è più dipendente dal *karman*, tutto preso da un'interiore compenetrazione con Śiva).

[121] TĀ 10.137: *svātantryavarjitā ye tu balān mohavaśīkṛtāḥ* | *layākalāḥ svasaṃskārāt prabudhyante bhavāya te* || (trad. Gnoli, p. 253: i *pralayākala*, invece, che, privi di libertà, sono divenuti preda dell'offuscamento, si risvegliano, in forza delle loro impressioni, all'esistenza fenomenica).

[122] Secondo Abhinavagupta, il *karman* agisce finché dura lo stato di contrazione, cioè la maculazione innata. Si veda TĀ 9.136-137: [...] *tatrasthaṃ karma dahyate* | *dehaikyavāsanātyāgāt sa ca viśvātmatāsthiteḥ* || *akālakalite vyāpiny abhinne yā hi saṃskriyā* | *saṅkoca eva sānena so 'pi dehaikatāmayaḥ* ||

[123] TĀ 9.138-139: *etat kārmamalaṃ proktaṃ yena sākaṃ layākalāḥ* | *syur guhāgahanāntaḥsthāḥ suptā eva sarīsṛpāḥ* || *tataḥ prabuddhasaṃskārās te yathocitabhāginaḥ* | *brahmādisthāvarānte 'smin saṃsaranti punaḥ punaḥ* ||

ripetutamente in questo universo, che va da Brahmā fino alle creature prive di moto.

Il motivo per cui sono chiamati *pralayākala,* «disorganati alla fine di un'era cosmica», è che queste anime-frammento, alla fine di un'era cosmica, si dissolvono infine nei mondi del principio Acqua.[124]All'inizio della successiva era cosmica, i *pralayākala* che sono ancora preda dell'offuscamento vengono «risvegliati» dall'emanazione di Śiva chiamata Aghoreśa e trasmigrano nuovamente nell'esistenza fenomenica, mentre coloro che avevano cominciato a bruciare il *karman* nel corso delle loro trasmigrazioni, ma sono stati interrotti dal finire dell'era cosmica, vengono «graziati da Śiva», e rinascono nei mondi del Cammino Puro, in forma di Mantra ecc., come strumenti diretti o potenze del Signore.[125]

I *vijñānākala* sono invece coloro che, pur non avendo ricevuto l'iniziazione Śaiva,[126] dopo la morte del corpo fisico (abbandonata cioè la maculazione māyica) smettono di trasmigrare, perché, grazie all'esercizio spirituale, hanno bruciato il loro *karman* mentre erano ancora in vita. Essi sono coloro che hanno seguito le dottrine di altri sistemi, quali i viṣṇuiti, e ottengono di conseguenza

---

[124] TĀ 6.140b-144a: *brahmāho 'nte kālavahnerjvālā yojanalakṣiṇī* || *dagdhvā lokatrayaṃ dhūmāt tv anyat prasvāpayet trayam* | [...] *brahmaniḥśvāsanirdhūte bhasmani svedavāriṇā* || *tadīyenāplutaṃ viśvaṃ tiṣṭhet tāvan niśāgame* | *tasmin niśāvadhau sarve pudgalāḥ sūkṣmadehagāḥ* || *agniveger itā loke jane syur layakevalāḥ* | (trad. Gnoli, pp. 147 - 148: alla fine di un giorno di Brahmā, le fiamme di Kālāgni, le quali si estendono per centomila leghe (*yojana*), bruciano tre mondi e altri tre ne addormentano col fumo che ne fuoriesce. [...] Spazzata via la cenere dallo sbadigliar di Brahmā, ecco che al venir della notte l'universo è tutto inondato dal liquame del suo sudore. Durante tale periodo le creature tutte [ancora legate al *karman*], spintevi dall'impeto delle fiamme, prendono stanza, fornite di corpo sottile, nel Janaloka, in forma di *pralayākala*).

[125] TĀ 9.140-141: *ye punaḥ karmasaṃskārahānyai prārabdhabhāvanāḥ* | *bhāvanāpariniṣpattimaprāpya pralayaṃ gatāḥ* || *mahāntaṃ te tathāntaḥsthabhāvanāpākasauṣṭhavāt* | *mantratvaṃ pratipadyante* [...] || (trad. Gnoli, p. 220: quanti di essi hanno cominciato sì a esercitarsi spiritualmente per abbandonare le dette impressioni karmiche, ma sono stati sorpresi da una grande dissoluzione cosmica prima di avere abbandonato a perfezione tale esercizio, raggiungono lo stato di Mantra [...]).

[126] TĀ 10.170b-171a: *dharātattvagataṃ yogam abhyasya śivavidyayā* || *na tu pāśavasāṃkhyīyavaiṣṇavādidvitādṛśā* | *aprāptadhurvadhāmāno vijñānākalatājuṣaḥ* || (trad. Gnoli, p. 256: i *vijñānākala* sono qui coloro che hanno sì praticato gli esercizi yoghici inerenti al principio Terra — secondo la dottrina śivaita e non secondo le concezioni dualistiche del Sāṅkhya, dei viṣṇuiti ecc., proprie dei vincolati, s'intende —, ma non hanno raggiunto il sommo bene).

un grado più o meno «elevato».[127] I *vijñānākala* restano tuttavia immersi in Māyā,[128] poiché non hanno rimosso la maculazione innata. Pertanto, essi non godono né della Sapienza Impura — dato che le corazze sono in loro «annichilite» —[129] né della Sapienza Pura. Restano come addormentati, e privi di ogni residuo karmico che possa risvegliarli. Solo la grazia (*anugraha*) di Śiva, a questo punto, li potrà elevare allo stadio successivo di soggettività: i Mantra, che risiedono nel piano della Sapienza Pura.[130]

Come scrive Gnoli,[131] «questo nome di Mantra dato a dei soggetti non ci deve stupire. Nella misura infatti in cui una formula rituale, un *mantra*, è meditata con successo dal discepolo, essa determina un piano di coscienza e quindi un

---

[127] TĀ 10.135b-136: *bhāvanādibalād anyavaiṣṇavādinayoditāt* || *yathāsvam ādharauttaryavicitrātsaṃskṛtas tathā* | *līnaḥ prabuddhoḥ mantratvaṃ tadīśatvam athaiti vā* || (trad. Gnoli, p. 253: coloro che sono stati purificati dalle meditazioni ecc., predicate nelle dottrine dei viṣṇuiti e via dicendo, le queli sono di ordine più o meno elevato, e in esse si sono spenti, raggiungono, risvegliati, lo stato di Mantra ecc.).

[128] Secondo Abhinavagupta nel PTV 117-118, sono i *pralayākala* a vivere immersi nei principi di Māyā, cioè nei principi rappresentati dalle corazze fino all'Anima, Māyā compresa. La sede dei *vijñānākala* è quindi postulata come principio intermedio, chiamato Grande Māyā: *māyātattvasya upari vidyātattvādhaś ca avaśyaṃ tattvāntareṇa bhavitavyam, yatra vijñānākalānāṃ sthitiḥ. yathoktam māyordhve śuddhavidyādhaḥ santi vijñānakevalāḥ iti. tathāhi mahāmāyābhāve māyāpade pralayakevalānām avasthitiḥ vidyāpade ca vidyeśvarādīnām iti kim iva tad vijñānakevalāspadaṃ syāt* (trad. Gnoli: sopra il principio Māyā e sotto il principio Sapienza [Pura], deve, infatti, essere per forza un altro principio, dove risiedono i *vijñānākala;* i quali, secondo le scritture, stanno appunto sopra Māyā e sotto la Sapienza [Pura]. Nel piano di Māyā risiedono infatti i *pralayākala* e nel piano della Sapienza i Vidyeśvara [=Mantra]. Se questo principio intermedio, chiamato Grande Māyā, non esistesse, quale sarebbe perciò la sede dei *vijñānākala*?)

[129] Nei *sakala*, velati da tre maculazioni, le corazze sono in stato di «emergenza», nei *pralayākala*, che hanno due maculazioni (karmica e innata), le corazze sono in stato di «depressione», mentre nei *vijñānākala*, che hanno la sola maculazione innata, le corazze sono annichilite. TĀ 10.98b-100: *sakalā iti tatkośaṣaṭkodrekopalakṣaṇam* | *udbhūtāśuddhacidrāgakalādirasakañcukāḥ* || *pralayākala° (°pralayākala° em.] °sakalālaya) °saṃjñāstu nyagbhūtākhilakañcukāḥ* | *jñānākalās tu dhvastaitat kañcukā iti nirṇayaḥ* ||

[130] PTV 118-119: *ata eva vidyāpadapracyutānām apy eṣāṃ bhedamayabhāvarāśigatabhinnavedyaprathānudayāt māyīyābhidhānamalānullāse tatra vijñānakevalo malaikayukta ity ajñānātmakāṇavamalāvalambitvaṃ śrīpūrvaśāstre kathitam ta eva śuddhavidyāpadānugrahāt bodhitā mantratadīśādibhāvabhāgino bhavanti* (trad. Gnoli: Se è quindi vero che i *vijñānākala* sono entità decadute dal piano della Sapienza [Pura], essi sono tuttavia immuni dalla visione del conoscibile come molteplicità, ossia delle varie cose, diverse l'una dall'altra, che vediamo intorno a noi e, come tali, non si manifesta in essi la maculazione māyica. L'unica maculazione che hanno è, secondo il Mālinīvijaya (che, nei loro riguardi si esprime appunto con le parole «*i vijñānākala sono dotati di una sola maculazione*»), la maculazione sottile, cioè la nescienza [innata]. I *vijñānākala*, risvegliati in virtù della grazia del piano della Sapienza, possono diventare Mantra, Signori dei Mantra ecc.)

[131] Gnoli 2017, p. LXVII.

"soggetto conoscente" particolare, che l'immaginazione religiosa ha dopo ipostatato nella figura di questa o quella entità».

Nel TĀ, i Mantra, sono generalmente quelle entità che hanno la capacità di purificare il Cammino dalle maculazioni e associati alle cosiddette *siddhi*, «perfezioni» (ossia poteri sovrannaturali), ma nella cosmologia del MV sono anche le stesse Potenze di prende possesso Śiva per risvegliarsi da Māyā= ri-elevarsi a soggetto. Abhinavagupta definisce i Mantra, insieme alle altre entità «mantriche» che li «presiedono», in termini di «semplici strumenti» di Śiva, più che come entità autonome: essi appaiono come diretta espansione della sua agentività, perché sono, per così dire, più «vicini» alla vera natura della coscienza.[132] Le entità che presiedono i Mantra — o più precisamente ciò di cui il Mantra è il significante (*tadvācakaḥ*) — sono infine i Signori dei Mantra, coloro che «dispensano le perfezioni»[133] mentre le entità che li «incitano» sono i Grandi Signori dei Mantra. Tra questi bisogna citare almeno Ananta o Aghoreśa, il primo Grande Signore dei Mantra, considerato il responsabile diretto della creazione.[134]

Grazie a varie considerazioni sparse per tutto il TĀ, e facendo riferimento al MV, è possibile fare un sunto dell'episodio cosmogonico che coinvolge tutte

---

[132] TĀ 10.219b e 224b-225a: *bhavināṃ tv antiko 'py evaṃ na bhātīty atidūratā* || [...] *anyanmantrādhināthādi kāraṇaṃ tat tu saṃnidheḥ* || *śivābhedāc ca kiṃ cātha dvaite naikaṭyavedanāt* (trad. Gnoli modificata, p. 261: A coloro che sono immersi nella trasmigrazione, [Śiva], nonostante sia vicino e presente, tuttavia non appare così, da cui l'idea di un'estrema lontananza. [...] Le altre entità quali i Signori dei Mantra ecc. [sono in realtà semplici strumenti, e se talvolta sono considerate] cause [indipendenti] ciò si deve soltanto alla loro presenza, alla loro non-diversità da Śiva, e infine a questo, che dal piano della dualità [dove noi siamo] li vediamo più vicini [a Śiva].)

[133] TĀ 10.169-170a: *dharātattvagatāḥ siddhīr vitarītaṃ samudyatān* | *prerayanti śivecchāto ye te mantramaheśvarāḥ* || *preryamāṇās tu mantreśā mantrās tadvācakāḥ sphuṭam* |
(trad. Gnoli, p. 256: Coloro che, per volontà di Śiva, incitano le entità che sono intente a dispensare perfezioni attinenti al principio Terra, sono i Grandi Signori dei Mantra. Le entità da essi incitate sono i Signori dei Mantra, e i Mantra sono quelle che li esprimono).

[134] MV 1.24b-25: *īśvarecchāvaśād asya bhogecchā saṃprajāyate* || *bhogasādhanasaṃsiddhyai bhogecchor asya mantrarāj* | *jagad utpādayām āsa māyām āviśya śaktibhiḥ* || (trad. Gnoli, p. 640: A un certo punto nella maculazione (*asya*) nasce, per volontà del Signore, il desiderio di fruizioni, ond'ecco che per realizzare, nell'interesse di essa che così considera, lo strumento di tali fruizioni, il Sovrano dei Mantra [= Aghoreśa/Ananta] fa nascere il mondo, dopo aver penetrato Māyā con le potenze).

queste entità: al principio della creazione, emessa dalla volontà di Śiva, l'anima «contratta» ha completamente dimenticato la propria libertà, ed è come del tutto persa in Māyā, ridotta a uno stato di completa impotenza. Desideroso di «fruizioni», Śiva risveglia dunque i *vijñānākala,* e li converte nei Mantra, nei Signori dei Mantra e nei Grandi Signori dei Mantra.[135] A questo punto, la volontà di Śiva si appella al primo Grande Signore dei Mantra, Ananta/Aghoreśa, per «perturbare» Māyā, e ai vari Mantra per dispensare perfezioni:[136] Ananta crea dunque una sorta di «smania» nelle anime addormentate immerse in Māyā (i *pralayākala*), consistente nel risveglio delle loro impressioni karmiche.[137] Māyā, così perturbata, genera quindi le corazze, la Natura e suoi evoluti, dove l'anima può vivere la sua esistenza fenomenica. In tal modo, insomma, Śiva prende pieno possesso delle sue potenze: ovvero prende consapevolezza del tutto. Infatti, tutti questi soggetti insieme con le loro esperienze si «sommano insieme» risultando nella consapevolezza unitaria del soggetto finale, Śiva.

---

[135] MV 1.18b-19a: *sa sisṛkṣur jagat sṛṣṭer ādāv eva nijecchayā* || *vijñānakevalān aṣṭau bodhayām āsa pudgalān* | (trad. Gnoli, p. 639: Costui [Śiva], voglioso di dar luogo alla creazione del tutto, risvegliò, al principio stesso di essa, gli otto *vijñānākala*, in forza della sua volontà).

[136] TĀ 9.61: *īśvarecchāvaśakṣubdhabhogalolikacidgaṇān* | *saṃvibhaktum aghoreśaḥ sṛjatīha sitetaram* || (trad. Gnoli, p. 213, parentesi mie: Il cammino impuro è invece qui emesso da Aghoreśa [chiamato anche Ananta] allo scopo di distribuire fruizioni alle anime minimali, la cui smania di fruizioni è stata perturbata dalla volontà del Signore»); TĀ 9.147-149a: *tathā coktaṃ śāstre śrīpūrvanāmani* | *īśvarecchāvaśād asya bhogecchā saṃprajāyate* | *bhogecchor upakārārtham ādyo mantramaheśvaraḥ* ||*māyāṃ vikṣobhya saṃsāraṃ nirmimīte vicitrakam* | (trad. Gnoli, p. 220-221: A un certo punto, dunque, in queste anime la detta maculazione [karmica] si risveglia per opera della volontà del Signore, ché, com'è stato detto nel *Mālinīvijaya* [parafrasi di Abhinavagupta:], «in lui, per opera della volontà del Signore, nasce un desiderio di fruizione, ond'è che per sovvenire a lui, così desideroso, il primo Grande Signore dei Mantra [Aghoreśa alias Ananta] dopo aver perturbato Māyā, crea la trasmigrazione nei suoi vari aspetti).

[137] TĀ 9.143-144a: *kṣobho 'sya lolikākhyasya sahakāritayā sphuṭam* | *tiṣṭhāsāyogyataunmukhyam* [...] (trad. Gnoli, p. 220: la perturbazione di questa maculazione innata [come si è visto, anche] «smania», consiste chiaramente nella sua tensione, disposizione, propensione a divenire elemento co-operante [della maculazione karmica] [...]).TĀ 9.62: *aṇūnāṃ lolikā nāma niṣkarmā yābhilāṣitā* | *apūrṇaṃmanyatājñānaṃ malaṃ [...]* || (trad. Gnoli, p. 213: Questa agitazione smaniosa, propria alle anime minimali, consiste in un desiderio inoggettivato, privo limitazioni particolari, nella presunzione della propria imperfezione, nella nescienza, nella maculazione [...]).

➔ In sintesi:

- **I *sakala***

➢ Abitano i *tattva* dalla Terra fino alla Natura (*prakṛti*).

➢ Sono i soggetti ordinari, «dotati di parti» (*sakala* = *sa-kalā*).

➢ Prigionieri nel corpo, avvolti dalle corazze (*kañcuka)* e dalle tre maculazioni (*mala*).

➢ Vivono l'esperienza della differenziazione: «io conosco qui così».

- **I *pralayākala***

➢ Risiedono nei piani dal principio Anima (*puruṣa*) fino alla Forza (*kalā*).

➢ Anime che, dopo la morte fisica, non ottengono subito la liberazione.

➢ Ancora «macchiate» da:

  - *āṇavamala* (innata)
  - *kārmamala* (karmica).

➢ Non hanno ricevuto l'iniziazione Śaiva (*dīkṣā*).

➢ Restano addormentati in Māyā, «come serpenti nel sonno», in attesa di rinascere.

➢ Durante la fine di un'era cosmica (*pralaya*):

  - si dissolvono nei mondi dell'Acqua;
  - all'inizio della nuova era, Aghoreśa li risveglia → ritornano alla trasmigrazione (*saṃsāra*).

➢ Quelli parzialmente purificati rinascono in mondi superiori, come *Mantra* o *potenze* del Signore.

- **I *vijñānākala***

- ➢ Non hanno ricevuto iniziazione Śaiva, ma bruciano il loro *karman* tramite conoscenza e pratica spirituale.

- ➢ Dopo la morte → cessano di trasmigrare.

- ➢ Liberi dal *karman*, ma ancora immersi in Māyā, poiché non hanno rimosso l'*āṇava-mala*.

- ➢ Privi di Sapienza Impura e Sapienza Pura → «addormentati», senza più potere d'azione o conoscenza.

- ➢ Solo la grazia (*anugraha*) di Śiva può elevarli al livello successivo, quello dei *Mantra*.

- ➢ Possono corrispondere ai seguaci di altre vie (viṣṇuiti, ecc.) che raggiungono stati «intermedi» di realizzazione.

- **I Mantra e le entità mantriche**

- ➢ Rappresentano livelli superiori di soggettività, strumenti diretti della volontà di Śiva.

- ➢ Il termine *mantra* non designa solo formule, ma piani di coscienza.

- ➢ Nella cosmologia śaiva, i Mantra sono espansioni della potenza di Śiva, dotate di capacità purificatrice (*siddhi*).

- ➢ Sono «strumenti», non entità indipendenti: agiscono come veicoli della consapevolezza divina.

Gerarchia mantrica:

1. Mantra → strumenti conoscitivi / potenze risveglianti.

2. Signori dei Mantra (Mantreśvara) → dispensano le perfezioni.

3. Grandi Signori dei Mantra (Mahāmantreśvara) → incitano e governano le potenze.

- Primo tra questi: Ananta/Aghoreśa, responsabile della creazione.

- **Il dramma cosmico secondo il MV**

➢ All'inizio della creazione, Śiva è contratto, immerso in Māyā, dimentico di sé.

➢ Desideroso di esperire (*bhoga*), risveglia i *vijñānākala* → li converte in *Mantra*, *Signori* e *Grandi Signori dei Mantra*.

➢ Aghoreśa «perturba» Māyā → risveglia nei *pralayākala* le impressioni karmiche.

➢ Da Māyā turbata emergono corazze, Natura e i mondi → spazio dell'esperienza.

➢ Śiva, attraverso tutti questi soggetti, riconosce se stesso: la molteplicità si ricompone nella coscienza unitaria del Signore.

◇ 1.5.5. Le infinite «divisioni» dei *tattva*

Il punto di vista di Śiva, tuttavia, non annulla la molteplicità. Secondo l'insegnamento del MV, supportato da Abhinavagupta, non si può infatti dire che tutti questi principi (*tattva*) abbiano un'esistenza unitaria. Essi esistono in tanti modi quanti sono i soggetti conoscenti che li percepiscono, dai *sakala* fino a Śiva compreso.

La divisione basata sulle sette classi di soggetti e sulle loro potenze, qui illustrata, è presentata nel MV come una prima tra le infinite possibili divisioni e suddivisioni. D'altronde, Śiva è libero di fare esperienza dai più svariati punti di vista:

> In questo proposito il Signore, il creatore di tutto, è pacificato; il Sovrano, il creatore di tutto, è onnisciente, è organato (*sakala*), disorganato (*akala*), infinito. Tale pure è la sua potenza. [138]

Secondo la suddivisione esposta da Abhinavagupta nel X capitolo del TĀ, i *tattva* abitati dai *sakala* possono innanzitutto essere pensati in 14 modi diversi: in base cioè ai 7 tipi di soggetti conoscente, più altri 7 in base all'attivazione delle loro «potenze». A questi si aggiunge l'aspetto rappresentato dalla «natura propria»: il conoscibile come realtà «in sé», non associato ad alcun soggetto conoscente.[139] Pertanto, i *tattva* che vanno dalla Terra fino alla Natura possono essere pensati in 15 modi diversi.[140]

I *tattva* dall'Anima alle corazze, abitati dai *pralayākala*, si dividono invece in solo 13 aspetti, poiché i due aspetti rappresentati rispettivamente dai soggetti *sakala* e dalle loro potenze non sono «attivi» in quei princìpi.

---

[138] MV 1.17b-18a, trad. Gnoli, p. 639, parentesi mie: *tatreśaḥ sarvakṛc chāntaḥ sarvajñaḥ sarvakṛt prabhuḥ* || *sakalo niṣkalo 'nantaḥ śaktir apy asya tadvidhā* |

[139] TĀ 10. 91b-97a: *evaṃ siddhaṃ vedyatākhyo dharmo bhāvasya bhāsate* || *tadanābhāsayoge tu svarūpam iti bhaṇyate* | *upādhiyogitāśaṅkām apahastayato 'sphuṭam* || *svātmano yena vapuṣā bhāty arthas tat svakaṃ vapuḥ* | *jānāmi ghaṭam ity atra vedyatānuparāgavān* || *ghaṭa eva svarūpeṇa bhāta ity apadiśyate* | *nanu tatra svayaṃvedyabhāvo mantrādyapekṣayā* || *api cāsty eva nanv astu na tu sanpratibhāsate* | (trad. Gnoli, 249: E così è stato provato come tale proprietà chiamata col nome di «percepibilità» [*vedyatā*] si manifesta come appartenente alla cosa. Quando essa non si manifesta, ciò che rimane delle cose è semplicemente la cosiddetta «natura propria». La natura con cui una cosa appare, senza speciale perspicuità, al soggetto impegnato ad escludere da essa ogni traccia di condizioni limitanti, questa è la «natura propria». Nella nozione «io conosco il vaso», quanto si dice che appare è il vaso in sé, non impressionato da alcuna «percepibilità». Ma — dirà qui alcuno — chi ti dice che questa «percepibilità» non possa esistere, di per se stessa, da parte di Mantra, ecc.? E io rispondo: sia pure! Tuttavia il suo esserci non appare. [...] Una cosa è «percepibile» perché appare, e «non-percepibile» perché non appare. L'apparire è fatto così. Con chi vogliamo prendercela?).

[140] All'inizio del capitolo Abhinavagupta riassume così la logica di queste divisioni: TĀ 10.3-5: *śaktimacchaktibhedena dharādyaṃ mūlapaścimam* | *bhidyate pañcadaśadhā svarūpeṇa sahānarāt* || *kalāntaṃ bhedayugghīnaṃ rudravat pralayākalaḥ* | [...] *navadhā jñākalāḥ saptadhā punaḥ* || *mantrās tadīśāḥ pāñcadhye mantreśapatayas tridhā* | *śivo na bhidyate svaikaprakāśaghanacinmayaḥ* || (trad. Gnoli, p. 239: Tutti i vari princìpi, dalla Terra fino alla Natura, si dividono in quindici aspetti diversi secondo le differenti potenze e soggetti possessori di potenza, cui s'aggiunge la natura propria; dall'anima fino alla Forza, in tredici, in undici [quando natura propria (del conoscibile) diventano] i «disorganati per dissoluzione» [...], in nove quando [natura propria diventano] i «disorganati per conoscenza»], in sette [quando la natura propria diventano] i Mantra, in cinque [quando la natura propria diventano] i Signori dei Mantra,; in tre [quando natura propria diventano] i Grandi Signori dei Mantra. Śiva, il quale è naturato di una coscienza tutta densa di luce, non è soggetto a divisione alcuna).

Secondo la stessa logica, Māyā, che è abitata dai *vijñānākala,* è divisibile in 11 aspetti.

A questo punto Abhinavagupta affronta un'interessante obiezione: i soggetti *akala* (i *pralayākala* e i *vijñānākala*) non sono consci di nulla.[141] In che senso quindi parlare di un «essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) da parte loro? Che senso ha, cioè, parlare di una divisione dei *tattva* in relazione a loro come soggetti? *Pralayākala* e *vijñānākala*, infatti, sono esenti dalla maculazione māyica, responsabile delle nascita di rappresentazioni concettuali, proprio perché privi di un corpo fisico: sono i morti, o coloro che devono ancora nascere. Allo stesso tempo, non hanno nemmeno la conoscenza divina dei soggetti conoscenti «superiori» a loro, ossia i Mantra ecc., che vivono nel Cammino Puro. In altre parole, non hanno alcuna agentività. In TĀ 4.29-30, Abhinavagupta ha tuttavia già sottolineato che quello degli *akala* è lo stesso stato di coscienza immaginato da viṣṇuiti:[142] loro stessi non possono perciò negare che si tratti di coscienza, e perciò di un possibile modo di percepire la realtà. La coscienza pura e assoluta immaginata dai viṣṇuiti, così come lo stato di sonno profondo della coscienza, non cessano di essere particolari «fruizioni» (*bhoga*) della realtà, caratterizzata dalla «disposizione favorevole al diventare oggetto di conoscenza [in futuro]».[143] Il ragazzo addormentato prima o poi vedrà, al risveglio, la fanciulla che lo osserva di nascosto: così i *pralayākala*,

---

[141] TĀ 10.132b-133a: *nanv astu vedyatā bhāvadharmaḥ kintu layākalau || manvāte neha vai kiñcit tadapekṣā tv asau katham |* (trad. Gnoli, p.253: Ammettiamo dunque — sento a questo punto già dirmi — che la «percepibilità» (*vedyatā*) sia una proprietà della cosa. I *pralayākala* e i *vijñānākala*, però, non sono coscienti di nulla, come può dunque sussistere, rispetto a loro, tale «percepibilità»?)
[142] TĀ 4.29-30: *mokṣe 'pi vaiṣṇavāder yaḥ svasaṅkalpena bhāvitaḥ | paraprakṛtisāyujyaṃ yad vāpy ānandarūpatā || viśuddhacittamātraṃ vā dīpavat saṃtatikṣayaḥ | sasavedyāpavedyātmapralayākalatāmayaḥ ||* (trad. Gnoli modificata, p. 84: Ciò che poi i seguaci di Viṣṇu, ecc. pensano sia la liberazione, posta in essere dal loro immaginare — uno stato di unione con la suprema Natura (*prakṛti*), uno stato di beatitudine, sola coscienza assolutamente pura, simile a una lampada, l'estinzione delle varie serie [mentali] individuali — consiste in realtà nello stato delle due specie di *pralayākala*, quelli privi o dotati di conoscibile).
[143] TĀ 10.140b-141a: *ataḥ prabhotsyamānatve yānayor bodhayogyatā || tadbalād vedyatāyogyabhāvenevātra vedyatā |* (trad. Gnoli, p. 254: Questa disposizione alla conoscenza, implicita nel loro risveglio futuro, fa sì che [la Terra ecc.] possano essere percepibili [da loro]: dove, per «percepibilità» bisogna intendere piuttosto una disposizione favorevole alla «percepibilità»).

«immersi nel sonno Māyā», sono destinati a risvegliarsi, come *sakala*, e a fruire il mondo fuori di sé. Allo stesso modo, Śiva emette il mondo pensando: «tutto ciò sarà percepito da loro».[144]

Nei mondi del principio Sapienza Pura, dove abitano invece i Mantra, si hanno dunque 9 divisioni; nel principio Īśvara abitano le divinità chiamate Signori dei Mantra e si hanno 7 divisioni, mentre in Sadāśiva sono i Grandi Signori dei Mantra, e le divisioni sono 5. In Śiva, infine, dove solo la consapevolezza «Io», piena di tutte le cose, permane, non è possibile alcuna divisione. Solo quando la sua Potenza è in «stato di emergenza» sono ancora possibili 3 divisioni: per l' «essere oggetto di conoscenza» da parte di Śiva, della Potenza, e in quanto «natura propria».

In linea con il MV, Abhinavagupta non si accontenta tuttavia di proporre queste sole 49 divisioni:

> Le potenze dei *sakala* — come quelle proprie dell'organo della vista ecc. — emergenti o in stato di depressione, mostrano poi chiaramente ulteriori divisioni [possibili del conoscibile]. Allo stesso modo, ulteriori divisioni derivano dal sorgere, intenso o depresso, delle impressioni latenti dei *pralayākala* ecc. L'essere oggetto di conoscenza per chi conosce, laddove uno conosca con una potenza in stato di depressione, standosene in modo svogliato e indifferente, senza partecipazione, è una cosa, altra è l'essere oggetto di conoscenza per chi conosce partecipando, intrinsecandosi, espandendosi, vibrando. Un'altra divisione si vede nell'essere oggetto di

[144] TĀ 10.141b-143a: *tathāhi gāḍhanidre 'pi priye 'nāśaṅkitāgatām || māṃ drakṣyatīti nāṅgeṣu sveṣu māty abhisārikā | evaṃ śivo 'pi manute etasyaitat pravedyatām || yāsyatīti sṛjāmīti [...]* (trad. Gnoli, p. 254: Infatti, l'amata che, venuta di nascosto, vede il suo amato profondamente addormentato, non sta più in sé dalla gioia al pensiero che presto egli la vedrà. E così pure Śiva pensa: «Questo tutto sarà percepito da loro, quindi lo emetto» [...]).

> conoscenza quando per qualcuno certe potenze siano velate ed altre evidenti, come nel vaso della vista rispetto al suono di una *vīṇā*.[145]

La realtà, conclude Abhinavagupta nel TĀ, è diversa per ognuno, ed esiste quindi in tanti modi quanti sono i diversi modi di «essere oggetto di conoscenza» a ciascun soggetto:

> Tutto ciò che si osserva tra la Forza e la Terra, e che sta dentro Māyā, esiste in modo diverso per ciascun soggetto, come si può vedere dalla differenza delle sensazioni di piacere, dolore, ecc. [che esso provoca]. Se l'universo fosse unitario, e i suoi mezzi di fruizione fossero uniformi, le sensazioni di piacere ecc. dovrebbero essere uguali per ciascuno, e non si potrebbe dire da dove derivi la differenza delle fruizioni. [146]

Il piano di Śiva, dove non è più possibile intravedere nessuna di queste divisioni,[147] non annulla tuttavia la molteplicità di tutte le possibili «fruizioni». Abhinavagupta sottolinea che vedere il tutto come «oggetto di conoscenza» da parte di Śiva conviene perché in tal modo emergono, e producono il loro effetto specifico, tutte quante le modalità di «essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*):

> Tutti questi «essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) producono di regola vari effetti [non solo, come si è visto, nella vita ordinaria], ma anche nel tirocinio spirituale. «Conviene», leggiamo ad esempio nel *Mālinīvijayottara*, «pensare che il sestuplice cammino [= il tutto] sia presieduto da Śiva». Questo «essere presieduto» da parte del Dio non è

[145] TĀ 10.158-162: *sakalasya samudbhūtāś cakṣurādisvaśaktayaḥ | nyagbhūtāś ca pratanvanti bhedāntaram api sphuṭam || evaṃ layākalādīnāṃ tatsaṃskārapadoditāt | pāṭavāt prakṣayād vāpi bhedāntaram udīryate || nyakkṛtāṃ śaktim āsthāyāpy udāsīnatayā sthitim | anāviśyeva yad vetti tatrānyā vedyatā khalu || āviśyeva nimajyeva vikāsyeva vighūrṇya ca | vidato vedyatānyaiva bhedo 'trārthakriyocitaḥ || anyaśaktitirobhāve kasyāścit susphuṭodaye | bhedāntaram api jñeyaṃ vīṇāvādakadṛṣṭivat ||*

[146] TĀ 9.167-169a: *kalādivasudhāntaṃ yan māyāntaḥ saṃpracakṣate || pratyātmabhinnam evaitat sukhaduḥkhādibhedataḥ | ekasyām eva jagati bhogasādhanasaṃhatau || sukhādīnāṃ samaṃ vyakter bhogabhedaḥ kuto bhavet |*

[147] TĀ 10.112b-113a: *tasmin vijñeyatāṃ prāpte svaprakāśaḥ paraḥ śivaḥ || pramātā svakatādātmyabhāsitākhilavedyakaḥ |*

altro che la sua perfetta conoscenza del tutto, il quale, conosciuto così, cioè come percepito dal Signore, non mancherà di produrre gli effetti speciali di cui si è fatta questione.[148]

Nel commento, Jayaratha spiega:

Secondo la nostra dottrina, infatti, il tutto non è [in realtà] soggetto ad alcuna divisione. Pertanto, non c'è alcuna [reale] distinzione nella relazione tra «colui che presiede» e «ciò che è presieduto» [=soggetto e oggetto di conoscenza]. Ciò quanto detto con le parole: «questo esser presieduto da parte del Dio non è altro che la sua perfetta conoscenza del tutto». Egli, che è fatto di coscienza, è infatti detto anche ciò che per la coscienza è oggetto di consapevolezza, il contenuto, il sostrato, ciò cui [la coscienza] presiede. Perciò il tutto, consistente nel sestuplice cammino, conosciuto in quanto «oggetto di conoscenza» da parte di Śiva, ossia in [tutti] gli infiniti modi di essere percepito, produce gli effetti di tutti i rituali, le azioni ecc. capace com'è di assumere [in se stesso] l'efficienza causale di tutti questi diversi [modi conoscere]. [149]

«Essere oggetto di conoscenza» da parte di Śiva, in altre parole, significa illuminare, e «attivare», tutti i possibili modi di conoscere il mondo: non c'è religione, meditazione, teoria, che non sia inclusa nella Sua luce, e che in questa luce non sia reale ed efficace.

---

[148] TĀ 10.89-91a*: śāstre'pi tattadvedyatvaṃ viśiṣṭārthakriyākaram | bhūyasaiva tathā ca śrīmālinīvijayottare ||tathā ṣaḍvidhamadhvānam anenādhiṣṭhitaṃ smaret | adhiṣṭhānaṃ hi devena yad viśvasya pravedanam ||tadīśavedyatvenetthaṃ jñātaṃ prakṛtakāryakṛt |*

[149] TĀV ad 10.89-91ab: *na hi bhedavādinām ivāsmākaṃ bhinnaṃ viśvam asti, yena taduktavadadhiṣṭhātradhiṣṭheyabhāvo bhaved ity uktaṃ devena viśvasyādhiṣṭhānaṃ pravedanam iti | saṃvinmayo hi saḥ saṃvidaś ca saṃvedya eva viṣaya ity ādhāra ity adhiṣṭheya iti cocyate, tataś cettham anekavedyatāprakāreṇa śivavedyatvena jñātaṃ sat ṣaḍadhvalakṣaṇaṃ viśvaṃ prakṛtaṃ dīkṣākarmādikāryaṃ karoty evaṃvidhārthakriyākṣamam ity arthaḥ.*

✪ 1.6. Abhinavagupta e le altre scuole di pensiero.

◇ 1.6.1. La varietà dei «punti vista» come espressione della grazia (*anugraha*)

Per Abhinavagupta, Śiva è Coscienza (*cit*), e la sua essenza è *svātantrya* — libertà assoluta di manifestarsi. Questa libertà si esprime come diversità di punti di vista, come molteplicità di esperienze, linguaggi, scuole e culture.

La *differenza* non è una caduta dall'unità, ma il modo in cui l'unità si riconosce. Quando la luce di Śiva illumina una cosa, la «salva» proprio riconoscendola come se stessa. Dunque, ogni prospettiva — anche quella dell'altro, anche quella che sembra opposta o erronea — equivale a una caduta della grazia divina (*anugraha*),[150] un momento della Sua autopercezione. Rinunciare a questo movimento di differenziazione, «tenere a freno il pensiero» e non sforzarsi di conoscere i molteplici modi in cui le cose appaiono agli altri, equivale a rifiutare la grazia divina. Significa ostinarsi a limitare il proprio io a una luce debole, a una volontà offuscata, e dunque rinunciare alla possibilità di riconoscere in sé la totalità. Sempre nel PTV, Abhinavagupta collega questa dinamica all'interesse per le lingue, le religioni e i sistemi di pensiero diversi: la forza che ci sospinge a conoscere la varietà delle culture e delle convenzioni è diretta espressione della grazia. Non si può dunque accettare, osserva, che un unico punto di vista basti a sostituire tutte le altre possibilità.

Il tema è qui quello della «realtà delle convenzioni (*saṃketa*)». Abhinavagupta prende posizione contro chi riduce la pluralità delle convenzioni a un mero prodotto arbitrario: se i diversi *tantra* descrivono diverse meditazioni sulla realtà, e popoli di diverse regioni usano diverse parole per riferirsi a una medesima cosa, si potrebbe credere che una sola di tutte queste varie convenzioni, provviste di una natura arbitrariamente creata dall'uomo, valga

[150] PTV 4: *sā ca śaktiḥ lokānugrahavimarśamayī [...]*

indifferentemente anche tutte le altre, e dunque non meritino nemmeno di essere descritte. Bisogna quindi ammettere che anche la convenzione ha valore reale. E qui, la convenzione riconosciuta è quella creata dalla volontà di Śiva, ed espressa nelle Sue scritture.[151]

Tuttavia, obietta Abhinavagupta, «se una sola convenzione bastasse a provocare ogni effetto [...] perché mai [la coscienza divina] ne assume anche altre?»[152]

E conclude:

> Se le assume — che siano basate sulla propria scuola o altrui, che siano proprie di consessi mondani o create in circoli ristretti — meritano dunque anch'esse di essere descritte. E che tali [convenzioni] non abbiano alcuna utilità, ché esclusivamente questa [= la convenzione esposta nelle scritture Śaiva] produce [ogni]

---

[151] PTV 126: *punar api mātṛkāsadbhāvaratiśekharakuleśvarādimantrabhaṭṭārakādyabhiprāyeṇa anyathā anyathā ca aparatantreṣv api evam eva viparyastaprāyaṃ bahu bahuśo nirūpitam. tat punar iha sarvam evānyathā iti paridṛśyate iti mahān ayam āgamavidaḥ svakaṭakakṣobha iva sarvavināśakaḥ samudbhūtaḥ. na ca sāṃketikam idaṃ, yena puruṣecchāvaśopakalpitena rūpeṇa ca anyathā anyathā nirūpyamāṇam iha saṃgataṃ bhavet yathā dākṣiṇātyāḥ cauraśabdena odanaṃ vyapadiśanti saindhavāstu tenaiva dasyum odanaṃ tu krūraśrutyā tayā tu kāśmīrikā vituṣitayavagodhūmataṇḍulān iti.sāṃketikatve hi anavasthitatvād apāramārthikatvāt ca śodhyaśodhakabhāvādyanupayogād anirūpaṇīyatvam eva syāt. saṃketasyāpi paramārthasattaiva. na hi saṃketo nāma anyaḥ kaścit ṛte parameśvarecchātaḥ, prasiddho hi na saṃketo bhagavadicchāprakalpitaḥ.* (Inoltre, non solo si riscontrano diversi ordini [di fonemi] (*anyathā anyathā*) in base ai venerabili *mantra*, quali il Mātṛkāsadbhāva, il Ratiśekhara, il Kuleśvara ecc. [si veda TĀ 30.47-51, TĀ 30.10b-11a, e il *Kubjikāmatatantra* per il *kuleśvara-mantra*], ma, anche in altri *tantra*, vi sono allo stesso modo moltissime descrizioni contrarie l'una all'altra. Questo fatto, quindi, che tutto ciò [= la successione dei fonemi] sia qui mostrato secondo un ordine diverso [rispetto ad altri *mantra* o scritture], per colui che conosce le scritture, nasce come una potente scossa delle proprie convinzioni (*svakaṭakakṣobha*), che tutto distrugge. Ma tutto ciò non è [meramente] convenzionale, tale per cui ogni cosa venga descritta, in modi sempre diversi, con una natura creata convenzionalmente in base alla volontà degli individui, andrebbe [indifferentemente] bene [anche] qui. Per esempio, allo stesso modo si può osservare che i meridionali chiamano *caura* il riso, ma con questa stessa parola gli abitanti del Sindh chiamano un ladro e il riso lo chiamano invece *krūra*, che i kaśmīri usano per indicare i grani di frumento o d'orzo sbaccellati [*vituṣita*?]. Essendo infatti [meramente] convenzionali, non essendoci più un punto fisso né alcuna realtà [stabile], [tutto ciò] non varrebbe nemmeno d'essere descritto, dato che non vi sarebbe più funzione alcuna delle varie relazioni [immaginate], come quella tra elemento purificatore ed elemento da purificare. Anche la convenzione [dunque], deve avere valore reale. Infatti, la cosiddetta convenzione non è cosa altra dalla stessa volontà del Signore [che così si esprime]. Infatti, la convenzione che riconosciamo [come valida] non può che essere quella creata da Lui).

[152] PTV 126: *tarhi ekenaiva saṃketena sarvavastusaṃpattau kiṃ saṃketāntarāśrayeṇa [...]*

effetto, è quanto dicono, ascoltano e possono apprezzare [solo] cavi ventri analfabeti [e non persone dotate di intelletto]. Se si dicesse poi che la volontà del Signore, piena e perfetta (*avikalā*), non può entrare nel piano [convenzionale] del ragionamento discorsivo, [rispondiamo, allora:] smettiamola di impegnarci vanamente ad esaminare e recitare le scritture, e studiare attentamente i trattati! Abbandonato del tutto questo fardello di maestri, stiamocene al sicuro nel nostro silenzio! La volontà del Signore salvi [da sé] chi va salvato! [Ma] infine (*evam*) è la Sua [stessa] volontà, che come essenza ha la grazia, a farci intraprendere l'esame [discorsivo della realtà]. E non c'è da starsene a riposare felicemente mangiando e con le gambe allungate [sul divano], senza riflettere in modo autonomo, voltando le spalle allo studio e alla meditazione di chi è capace di un pensiero (*vimarśakuśala*) via via più sottile, generato dalla stessa grazia del Signore supremo, e che diventa, indipendente da ogni altra cosa, sempre più intenso. Perciò tutto ciò è, sempre, degno di essere considerato (*vimṛśyam*).[153]

---

[153] PTV 126-127: *tadāśrayaṇe vā svaśāstritaśāstrāntarīyalaukikapārṣadadaiśikaghanakṛtapratipuruṣaniyatādyananta-saṃketaniveśanapūrvakaṃ tad api nirūpyam eva, na tāvadbhir upayogaḥ etāvataiva kāryasiddhir ity api nirakṣarakukṣikuharaiḥ ucyamānaṃ śrūyamāṇaṃ ca śobhata eva | avikalā bhagavadicchā na vicārapadavīm adhiśete iti cet, alaṃ granthadhāraṇavācanavyākhyānavicāraṇādimithyāyāsena, parityājya evāyaṃ gurubhāraḥ tūṣṇīṃbhāvaśaraṇair eva stheyam, bhagavadicchaivottāraṇīyam uttārayet. tadicchaiva anugrahātmā evaṃ vicāraṇāyāṃ paryavasāyayati. na khalu pādaprasārikayaiva sukhaṃ śayānaiḥ bhuñjānaiś ca svayam avimṛśadbhiḥ svāpekṣatīvratarādiparameśvarānugrahotpannādhikādhikasūkṣmatamavimarśakuśaladhiṣaṇāpariśīla naparāṅmukhaiḥ vā sthātavyam iti. tat sarvadā vimṛśyam idaṃ vartate.* Può essere interessante notare come questo passaggio illumini anche sul valore «etico» dell'esperienza estetica, ossia dell'«io espanso». Da una parte, sembra suggerire, abbiamo l'etica convenzionale (*dharma* sociale): ogni società stabilisce regole, norme, usi. Queste convenzioni sono utili, mantengono ordine, ma non liberano. Possono persino cambiare radicalmente da un contesto all'altro: ciò che è considerato «bene» in una cultura può essere visto come «male» in un'altra. D'altra parte abbiamo il soggetto «espanso», capace di «gustare» tutte queste forme e convenzioni. L'unica «etica» in senso forte è la capacità di vivere le differenze senza contrazione. Questo si impara proprio attraverso l'estetico: il teatro, la poesia, l'arte insegnano a vedere e gustare anche emozioni difficili senza esserne travolti. L'etica è quindi formazione della sensibilità: non un codice esterno, ma un modo di essere.Una cultura che educa davvero alla sensibilità estetica non produce semplicemente artisti, ma individui più liberi ed etici. Perché sa coltivare lo spazio interiore che distingue senza distruggere, che accoglie senza

L'interesse per le diverse scuole di pensiero, la «vasta cultura», caratterizza a tutti gli effetti il pensiero di Abhinavagupta e lo śivaismo kaśmiro in generale. I pregi tanto quanto gli errori delle teorie avversarie - come ben dimostrato nelle sue *Īśvarapratyabhijñākārikā* da Utpaladeva rispetto al buddhismo di Dignāga e Dharmakīrti e alla filosofia del linguaggio di Bhartṛhari -, non possono che nutrire la nostra comprensione della libertà divina: ricollocate in una prospettiva Śaiva, tutte le differenti interpretazioni non si rivelano che tappe fondamentali del pensiero (*vimarśa*) che alimenta incessantemente la coscienza. Se la filosofia buddhista aiuta da un canto a riconoscere la natura «soggettiva» della realtà, ossia l'importanza delle strutture mentali del soggetto nella sua stessa strutturazione, così le scuole realistiche del Nyāya e della Mīmāṃsā a preservare il comune buon senso rispetto a *vyavahāra* (= la «transazione mondana», basata sulla distinzione di soggetto e oggetto, il linguaggio, l'esistenza degli universali ecc.).[154]

La discussione sul concetto di *vedyatā* presa qui in esame si articola appunto secondo questa logica. La «teoria avversaria» che Abhinavagupta si propone di «salvare», riposizionandola cioè nel contesto Śaiva, è, come vedremo, la dottrina della *prakaṭatā* propria della scuola Bhāṭṭa della Mīmāmsā.

---

annullarsi. L'estetico è il ponte tra libertà interiore e vita sociale: chi è libero nello sguardo estetico lo sarà anche nell'agire etico.

[154] Per queste ragioni Abhinavagupta è ricordato come *sarvatantrasvatantra*, «libero rispetto a tutti i trattati», cioè capace di muoversi attraverso tutte le scuole senza restarne prigioniero. Questo non significa relativismo, ma padronanza: riuscire a cogliere in ciascuna tradizione il frammento di verità che rivela un aspetto della coscienza. È la cifra della sua apertura mentale: non esclusione, ma inclusione intelligente. Quando Abhinava mostra erudizione enciclopedica (dall'estetica ai Tantra, dal Nyāya al Buddhismo, dalla Mīmāṃsā alla grammatica), non lo fa per vanità accademica. È un atto di riconoscimento: la sua brillantezza intellettuale è la prova viva della grazia (*anugraha*) che si manifesta attraverso di lui. L'apertura della mente è segno che la coscienza non è contratta, ma espansa e giocosa. La grazia non è un dono esterno, ma la potenza stessa della coscienza di accogliere differenze senza irrigidirsi. Chi riconosce la grazia diventa naturalmente aperto, penetrante, capace di connessioni sorprendenti. Questo è ciò che vediamo in lui: la mente non teme nulla, nemmeno l'errore altrui, perché sa trasformarlo in nutrimento. Nel passaggio riportato sopra del PTV (e in tanti altri), Abhinava mostra cosa significa essere *sarvatantrasvatantra:* non vincolato da una sola convenzione, non intimorito dalla pluralità, ma capace di farne materia di gioia e riconoscimento.

La *prakaṭatā* o *prākaṭya* è l'«essere manifesto, luminoso» che l'azione «conoscenza» (*jñāna*) produce come risultato (*phala*) nell'oggetto conosciuto. L'idea che l'oggetto sia effettivamente manifesto, luminoso, e che tale sua luminosità, o «manifestità» (*prakaṭatā*) sia da intendere come proprietà reale (*dharma*) dell'oggetto stesso, è, come abbiamo visto, fondamentalmente condivisa da Abhinavagupta. Nondimeno, presa così com'è, la teoria dei Mīmāṃsaka si presta ad essere facilmente smentita dalle critiche degli oppositori Naiyāyika, che Abhinavagupta e Jayaratha piegano destramente allo scopo di introdurre il loro punto di vista. Secondo la critica Naiyāyika ripresa da Abhinavagupta e Jayaratha, se «il fatto di essere di conosciuto» fosse una proprietà dell'oggetto stesso al pari delle altre proprietà oggettive (come il colore blu), l'oggetto sarebbe infatti qualificato «dall'essere conosciuto» ancor prima di entrare in relazione con un determinato soggetto conoscente. Di conseguenza, la *vedyatā* di ogni oggetto sarebbe nota a tutti indiscriminatamente, nell'assurda ipotesi che saremmo così tutti onniscienti. Su come questa critica sia del tutto scongiurata nella dimensione Śaiva, (ogni realtà oggettiva, infatti, *vedyatā* compresa, non può che apparire in identità con il soggetto che la sta sperimentando!), Abhinavagupta tornerà dettagliatamente, torcendola addirittura contro coloro che l'hanno formulata «in modo simile a un'arma male impugnata contro chi la sta usando». Come ricorda Jayaratha, tuttavia, (TĀV X, 66cd, 67ab), anche dal punto di vista Śaiva la prospettiva Naiyāyika mantiene validità nel piano empirico (*vyāvahārika*):

> Cos'è dunque mai questa idea ostinata, e priva di fondamento, per cui ciò che è in tal modo «oggetto di conoscenza» per un [certo soggetto conoscente] diverrebbe «conosciuto» anche per gli altri? L'ulteriore argomento per cui in merito a ciò sono prese in considerazione altre basi, come ad esempio la capacità di generare [una determinata conoscenza] ecc., anche per noi è egualmente valido: infatti nel piano di Māyā vige

> l'assunto che il fatto di «essere oggetto di conoscenza» è prodotto in un soggetto conoscente [determinato]. In base a ciò, l'insegnamento degli antichi sapienti è che nel piano di Māyā il fondamento della comune esperienza mondana è la procedura del Nyāya.[155]

Jayaratha osserva che Abhinavagupta non confuta la teoria del Nyāya nel suo dominio empirico, ma ne trasvaluta la prospettiva. La distinzione tra soggetto, oggetto e mezzo conoscitivo resta valida nel piano *saṃsārika*, dove la conoscenza si manifesta come relazione; essa è però riassorbita, in senso ultimo (*pāramārthika*), nell'identità non duale di *prakāśa* e *vimarśa*, in cui conoscere ed essere coincidono.

◇ 1.6.2. Riconoscere l'efficienza causale della *vedyatā*, tesi del X capitolo del TĀ

La tesi sostenuta da Abhinavagupta contro gli oppositori Naiyāyika, cioè che l'«essere oggetto di conoscenza» per un singolo soggetto è una proprietà intrinseca, e reale, dell'oggetto, si configura precisamente a sostegno della dottrina del MV: il fatto di «essere oggetto di conoscenza», che tanto vale quanto «essere manifesto/apparente», o «luminoso», consiste in una reale qualificazione aggiuntiva o «modificazione» (*atiśaya*), che tanto vale quanto vera e propria «divisione» della cosa, che ha il potere di alterare drasticamente la nostra consapevolezza della realtà. Questa modificazione, in tal senso, è messa sullo stesso piano di qualsiasi altra proprietà oggettiva (*vastudharma*), quali l'essere blu, avere la forma di un vaso, ecc. Così sviluppa Jayaratha il bell'esempio proposto da Abhinavagupta:

---

[155] TĀV ad 10.66cd-67ab: *ko 'yam asthāne 'bhiniveśo yad ekasya pramātur vedyaḥ parasyāpi tathā syād iti. atha tatra janakatvādi nibandhanāntaram āśrīyate, tad ihāpi samānam. bhavati hi māyāpade pramātṛjanyaṃ vedyatvam ity abhimānaḥ. ata eva naiyāyikaprakriyaiva māyāpade vyavahāranibandhanam iti cirantanānām āmnāyaḥ.*

Consideriamo, ad esempio, un ladro che, dominato dal desiderio di impadronirsi di molti e diversi oggetti a suo piacimento — cioè senza nemmeno badare al loro valore —, venga a sapere con certezza che questa [sua intenzione] è conosciuta da Caitra. Un tale ladro non solo non porterà via nulla, neppure l'oggetto più desiderabile, ma, non sentendosi più in grado né di tornare indietro né di lasciare il bottino lì dov'è, non sapendo più che cosa fare, frustrato, resterà immobile come un'immagine dipinta. Immaginiamo poi un uomo innamorato, che pensi: «Questa donna amata, irraggiungibile perfino nelle fantasie amorose, mi guarda con affetto e non distoglie lo sguardo da me neppure per un istante. I suoi occhi non sono lusinghieri come quelli di una prostituta: mi guarda di sottecchi, non con indifferenza». Un tale uomo, pensando in questo modo, percepisce il proprio corpo come se fosse intriso di ambrosia, nel senso che avverte in sé un eccezionale traboccare di piacere. Ora, se la consapevolezza dell'oggetto fosse una proprietà del soggetto conoscente, spieghino pure come sia possibile che un ladro, per il solo fatto di essere percepito da Caitra, non rubi nulla; o che un uomo innamorato, sapendo di essere osservato dalla donna amata, senta il proprio corpo come intriso di ambrosia. I due esempi mostrano che l'«essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*), situato nell'oggetto — possiede in entrambi i casi un'efficacia causale: così come nel primo esempio essa produce dolore, nel secondo produce piacere.[156]

---

[156] TĀV ad 10.58cd-1059ab, pp. 47, 48: *yathā cāśu tāratamyāvicāreṇaiva tattadarthajighṛkṣāparo'pi bhavaṃś cauraś caitreṇaitad viditam iti sphuṭaṃ niścitaṃ jñātvā paramopādeyam api bhāvajātaṃ naivādatta iti tadupādātuṃ hātuṃ vā na samartha iti kiṅkartavyatām ūḍhatayā duḥkhitaprāyatvān nibhṛtaś citralikhita ivāsta ity arthaḥ. kāmukaś ca seyaṃ manorathaśatair apy aprāpyā priyatamā sādaraṃ na tu veśyāvad rañjanāmātreṇa netratribhāgena na tu taṭasthavat sṛṣṭena netreṇa māṃ paśyati kṣaṇam api maddarśanān na viramatīti svaṃ deham amṛteneva siktaṃ paśyati, svātmani paraṃ sukhātiśayam avabuddhyata ity arthaḥ. tad yady arthavedanaṃ pramātur dharmaḥ syāt tat kathaṃ cauraś caitraviditatvād arthaṃ nādadyāt, kāmukaś ca priyāvalokanād amṛtāsiktam iva svaṃ dehaṃ jānīyād iti yuktam uktaṃ vedyatā bhāvadharma iti. arthaviniveśinaś ca vedyatvasyārthakriyābhedopadarśanārtham udāharaṇadvayopādānaṃ yat pūrvatra duḥkhakāritvam uttaratra sukhakāritvam iti.*

Come spiegare, tuttavia, questo fatto apparentemente controintuitivo, cioè che l'«essere oggetto di conoscenza», condizione che riguarda solo la consapevolezza del soggetto esperiente, appaia come una proprietà della cosa stessa?

➔ In sintesi:

1.5.5. Le infinite divisioni dei *tattva*

- Śiva non annulla la molteplicità: ogni *tattva* esiste secondo i soggetti conoscitori (*sakala* → Śiva).
- Divisioni:
  - *sakala* → 15 aspetti (7 soggetti + 7 potenze + natura propria);
  - *pralayākala* → 13; *vijñānākala* → 11;
  - Mantra → 9; Īśvara → 7; Sadāśiva → 5; Śiva → 0 (o 3 in stato di manifestazione).
- Ogni *vedyatā* (modo d'essere conosciuto) genera una forma di esperienza differente → realtà esiste in tanti modi quanti sono i soggetti.
- Anche stati «inconsci», propri dei soggetti *akala* = rispettiva *vedyatā* nell'oggetto, in forma potenziale.
- «Essere oggetto di conoscenza da parte di Śiva» = attivazione di tutti i possibili modi di percepire; il tutto è reale ed efficace in quanto manifesto nella coscienza divina.

1.6. Differenza, grazia e pluralismo conoscitivo

- Śiva = *cit* (coscienza) e *svātantrya* (libertà assoluta): la differenza è espressione della libertà, non caduta dall'unità.
- Conoscere molte prospettive = partecipare alla grazia divina (*anugraha*).
- Le convenzioni (*saṃketa*) e le diverse dottrine hanno realtà e valore, perché espressioni della volontà di Śiva.
- Rifiutare la pluralità equivale a rifiutare la grazia; conoscere e discutere = atto di devozione.

1.6.1. Efficienza causale della *vedyatā*

- Tesi centrale del TĀV X*:* l'«essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) è una proprietà reale dell'oggetto, con efficacia causale.
- Conoscere = modificazione reale del mondo; ogni atto cognitivo è atto creativo della realtà stessa.

2. Il dibattito filosofico di fondo

Secondo il senso comune — ci spiega Jayaratha — conoscenza e oggetto sono realtà ben distinte, e non si invera alcuna «modificazione» nell'oggetto quando è conosciuto:

> Se dalla diversità dei soggetti conoscenti derivasse anche la diversità del conoscibile, allora [un qualsiasi oggetto di conoscenza, come ad esempio il colore] blu, non sarebbe più percepito come uno in relazione a una molteplicità di percettori, bensì ogni volta in modo diverso [da ciascun soggetto conoscente], ma ciò è inammissibile, perché, pur relativamente alla diversità dei soggetti conoscenti che appartengono ai rispettivi piani spazio-temporali, non viene [in effetti] riconosciuto nessun particolare cambiamento nel blu in se stesso.[157]

Inoltre,

> [...] dal momento che quando il blu viene conosciuto non c'è alcuna speciale modificazione [o qualificazione] propria del blu in se stesso, ma del soggetto [che lo percepisce], perché è in lui che sorge una condizione che prima non c'era, cioè la condizione di conoscente. Anche se – in base al principio sostenuto da Dharmakīrti = «l'oggetto di conoscenza da non-percepito che era diventa percepito e da percepito non-percepito in forza di una differenziazione basata su tempo, spazio ecc.» – l'essere percepito o l'essere non percepito sono presentati come proprietà

[157] TĀV ad 10.18: *nanu pramātṛbhedād yadi vedyasyāpi bhedo bhavet tad anekeṣu pramātṛṣu ekam eva nīlaṃ viditaṃ na syād api tu bhinnabhinnam, na caivam asti, na hi tattaddeśakālāvasthāpramātṛbhede 'pi nīlasya svātmani kaścid viśeṣaḥ saṃlakṣyate.*

dell'oggetto di conoscenza, in realtà ciò che risulta come intento ultimo è l'affermazione di una modificazione del soggetto conoscente. [158]

Quindi Abhinavagupta risponde: cosa si intende con la qualificazione «essere oggetto di conoscenza» in nozioni come «il vaso che è oggetto di conoscenza da parte di X?» Abhinavagupta sostiene infatti che esiste un *atiśaya*, «un quid aggiuntivo o *surplus*», che differenzia la nozione «io conosco [l'oggetto] blu» dalla nozione «io conosco [l'oggetto] blu che è oggetto della conoscenza di X». Come sarebbe possibile ciò, se il fatto di «essere oggetto di conoscenza» non fosse una qualificazione dell'oggetto stesso, così come il «fatto di essere blu»? Jayaratha espone la questione come segue:

> [È vero che] nella nozione «conosco l'[oggetto] blu», dove si manifesta solo [l'oggetto] blu, il fatto stesso di «essere oggetto di conoscenza» non è certamente inteso come una proprietà dell'oggetto, ma quando la nozione «conosco [l'oggetto] blu che è oggetto della conoscenza di Caitra» si manifesta, è solo [l'oggetto] blu che si manifesta o [l'oggetto] blu qualificato dal fatto di «essere oggetto della conoscenza di Caitra»? Nel primo caso, non ci sarebbe più alcuna differenza tra le nozioni «conosco [l'oggetto] blu» e «conosco [l'oggetto] blu che è oggetto della conoscenza di Caitra», ma non è così, perché ciò è negato dall'esperienza comune.[159]

Quindi Abhinavagupta inizia la sua indagine sulla natura di questo *atiśaya*:

---

[158] TĀV ad 10.19a*: na hi nīlajñāne nīlasya kaścid viśeṣaḥ, api tu pramātuḥ, tasya pūrvam ajñatve 'nantaraṃ jñatvotpatteḥ, yad api pratyakṣatāṃ parokṣo 'pi pratyakṣo 'pi parokṣatām, deśakālādibhedena viṣayaḥ pratipadyata ityādyuktyā viṣayasya pratyakṣatvaṃ parokṣatvaṃ vā dharma ucyate tad api pramātratiśayābhiprāyam eva.*

[159] TĀV ad 10.19b: *nīlaṃ vedmīty atra kevalanīlaprathāyāṃ vedyatāyā viṣayadharmatvaṃ mā vijñāyi, caitreṇa vedyaṃ nīlaṃ vedmīty asyāṃ tu prathāyāṃ kiṃ nīlamātraṃ prathate kim uta caitravedyatāviśiṣṭaṃ nīlam iti. tatrādye nīlaṃ vedmi caitravedyaṃ nīlaṃ vedmīty anayoḥ pratītyor aviśeṣaḥ syāt, na caivam, anubhavavirodhāt.*

> Nella nozione «Conosco [l'oggetto] blu che è l'oggetto della percezione di Caitra», cosa pensi che appaia?[160]

Emergono tre alternative: questo *atiśaya* è:

(a) una proprietà dell'oggetto,

(b) una proprietà del soggetto,

(c) è un modo di esprimersi, ma in realtà non vi è alcuna modificazione reale prodotta dalla cognizione.[161]

Jayaratha identifica i sostenitori della tesi (a) con i Mīmāṃsaka della corrente Bhāṭṭa o Kaumārila, secondo cui la cognizione è un'attività che produce il suo risultato nell'oggetto:

> Obiezione: secondo la teoria di Kumārila, la cognizione non è altro che un'azione, e quest'ultima è inferita dal suo risultato. Ebbene, questo risultato, noto come *prakaṭatā*, cioè manifestazione, è una proprietà della cosa, e questa è precisamente la *vedyatā*.

La tesi (b), secondo cui la cognizione produce una modificazione del soggetto conoscente, è identificata da Jayaratha con la posizione dei Prābhākara, i quali descrivono tale risultato in termini di «consapevolezza», che si configura come «illuminazione» della cognizione stessa.

La tesi (c) è invece assimilata alla posizione Naiyāyika secondo Jayanta: la cognizione non è un'azione, quindi non produce alcuna «illuminazione».

➔ In sintesi:

[160] TĀ 10.19b: *caitreṇa vedyaṃ vedmīti kiṃ hy atra pratibhāsatām.*
[161] TĀV ad 10.19: *caitravedyatā nīlasya kiṃ (a) svagatā viśeṣaṇam uta (b) pramātṛgatā?* (La qualifica di «essere oggetto di percezione da parte di Caitra» riferita all'[oggetto] blu, (a) appartiene all'[oggetto blu] stesso o al soggetto conoscitore (b)?).

➢ Senso comune: il conoscere non altera l'oggetto.

→ Il blu, percepito da molti, resta identico a sé nonostante la pluralità dei percettori.

➢ Questione centrale: che cosa significa «essere oggetto di conoscenza» in *«il vaso conosciuto da X»*?

→ Abhinavagupta introduce la nozione di *atiśaya*: un quid aggiuntivo differenzia «io conosco il blu» da «io conosco il blu conosciuto da X».

➢ Il problema logico: se l'«essere oggetto di conoscenza» non fosse una proprietà dell'oggetto, non si spiegherebbe la differenza semantica fra le due proposizioni.

➢ Triplice ipotesi sull'*atiśaya*:

(a) è una proprietà dell'oggetto → tesi Bhāṭṭa (Kumārila)

(b) è una proprietà del soggetto → tesi Prābhākara

(c) è solo modo di parlare, non una modificazione reale → tesi Naiyāyika (Jayanta)

❂ 2.1. Verso le origini del dibattito sulla *vedyatā*: la validità dei mezzi cognitivi (*prāmāṇya*) secondo i Mīmāṃsaka.

Le rispettive posizioni dei Mīmāṃsaka (Bhāṭṭa e Prābhākara) e dei Naiyāyika sul concetto di *vedyatā* hanno origine da un complesso dibattito circa la natura

del cosiddetto *pramāṇa*, «il valido mezzo di conoscenza», del suo risultato o effetto (*phala*) e della sua *prāmāṇya*, «validità». I testi che ho usato per comprendere questi argomenti sono principalmente la *Nyāyamañjarī* di Jayanta e la *Śāstradīpikā* di Pārthasārathimiśra. Si sono inoltre rivelati di grande utilità lo studio di John Taber sul *Pratyakṣapariccheda*, sezione dello *Ślokavārttika* di Kumārila, e l'articolo di Kei Kataoka su *prakāśa* nel *Prajñāpāramitopadeśa* di Ratnākaraśānti.[162] Sorprendentemente, lo stesso tema della *vedyatā* è qui affrontato attraverso la confutazione delle teorie Nyāya e Mīmāṃsā da una prospettiva Yogacāra, che per certi versi è del tutto simile alla posizione di Abhinavagupta.

Cominciamo presentando il punto di vista dei Bhāṭṭa. Il *sūtra* 1.1.4 dei *Mīmāṃsāsūtra*, intorno al quale prende corpo la discussione che conduce all'elaborazione della teoria Bhāṭṭa della *prakaṭatā*, si presenta come avente la funzione primaria di escludere il *pramāṇa* («valido mezzo di conoscenza») detto «percezione diretta» (*pratyakṣa*) da ciò che è capace di apprendere il Dharma: l'unico valido mezzo di conoscenza disponibile circa il Dharma, resta l'ingiunzione vedica (*codanā*).[163]
Ricordiamo che secondo la Mīmāṃsā, scuola di «scienza rituale» e di esegesi del testo vedico, il Dharma è l'atto meritorio prescritto dal Veda attraverso il quale è possibile ottenere felicità e prosperità in questa vita e salvezza dopo la morte.[164] Il Veda è l'unica causa della conoscenza del Dharma, ad esclusione di tutti gli altri validi mezzi cognitivi (*pramāṇa*), a partire dalla percezione diretta. Questa concezione del Dharma si basa su due principi cardinali della Mīmāṃsā: l'intrinseca validità (*svataḥprāmāṇya*) dei mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) e l'eternità del Veda. Il primo consiste nella tesi secondo cui tutti gli atti cognitivi

[162] Kataoka 2019.
[163] *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.4: *satsaṃprayoge puruṣasyendriyāṇāṃ buddhijanma tatpratyakṣam animittaṃ vidyamānopalambhanatvāt.*
[164] John Taber 2005, Introduzione, p. 2.

sono di per se stessi sempre validi = apprendono un oggetto per come realmente è, fintanto che un successivo atto cognitivo non scopra un difetto nelle cause (*kāraṇadoṣa*), ossia nelle condizioni estrinseche all'atto stesso. La diretta percezione visiva di un oggetto, per esempio, è da considerarsi naturalmente valida, a meno che le cognizioni immediatamente successive non rivelino la presenza di un disturbo nell'organo della visione. Il secondo principio è che i Veda sono eterni e privi di autore (*apauruṣeya*), umano o divino che sia. La loro intrinseca validità rispetto alla conoscenza del Dharma non è quindi discutibile, perché non può sorgere alcun dubbio circa l'autorità o affidabilità di chi l'abbia composto = nelle condizioni estrinseche. Dal momento, inoltre, che il risultato di un'azione meritoria, p.e. la salvezza, si colloca nel futuro ed è quindi sovrasensibile (*parokṣa*), nessun mezzo di conoscenza che si basa sulla percezione diretta dell'oggetto (*pratyakṣa*), la quale apprende «solo ciò che è presente», ha la possibilità di smentire l'efficacia dell'ingiunzione vedica (*codanā*). Questi due principi (la validità intrinseca dei mezzi conoscenza e l'eternità di un Veda privo di autore), combinati assieme, rendono dunque inattaccabile l'autorità delle Scritture come mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) del Dharma.[165]

Non si tratta dunque di «dimostrare» la validità di un mezzo di conoscenza, ma di mostrare che non vi sono motivi sufficienti per negarla.
Se nessuna cognizione successiva può smentire le condizioni di un atto cognitivo, esso è *ipso facto* valido — e poiché il Veda non può essere smentito (nessuna percezione o inferenza raggiunge il Dharma), la sua autorità è inconfutabile per definizione.

[165] Ibid.

➔ In sintesi:

2.1. La validità dei mezzi cognitivi (*prāmāṇya*) secondo i Mīmāṃsaka.

➢ *Sūtra* 1.1.4: la percezione (*pratyakṣa*) conosce solo il presente → non può afferrare il *Dharma*, che è futuro (*parokṣa*).
→ il *Veda* è l'unico *pramāṇa* valido per conoscerlo.

➢ Principio di *svataḥ-prāmāṇya*: ogni cognizione è valida (*pramāṇa*) di per sé, finché non sorge un atto successivo che la smentisca.
→ non serve indagare condizioni esterne (*kāraṇadoṣa*).

➢ Corollario: il *pramāṇa* è la cognizione stessa, non l'apparato sensoriale che la produce → la verifica delle cause è inutile.

➢ Applicazione al Veda: → Senza autore (*apauruṣeya*) ed eterno → non ci sono condizioni fallibili da indagare.

Risultato:
→ Tutti gli altri *pramāṇa* possono essere invalidati da cognizioni successive;
→ il Veda no, perché non esiste esperienza che ne mostri il difetto.

→ Autorità garantita per impossibilità di confutazione.

◇ 2.1.1. Il *pramāṇa* e il suo risultato (*phala*)

Secondo i vari interpreti, a partire dal *vṛttikāra* in poi, nel *sūtra* 1.1.4. è esplicitamente o implicitamente contenuta anche la definizione stessa di

percezione diretta (*pratyakṣa*),[166] nella misura in cui la determinazione delle sue caratteristiche permette di escluderla da ciò che può apprendere il Dharma. Il che porta inevitabilmente a chiedersi che cosa sia esattamente il *pramāṇa* «percezione diretta», e se la (possibile) definizione data nel sutra sia o meno corretta. Secondo le cosiddette scuole realiste, un *pramāṇa*, che dal punto di vista grammaticale va interpretato come strumento (*karaṇa*) di un valido atto cognitivo, deve essere innanzitutto distinto dal suo risultato (*phala*). Allo stesso modo, un'ascia (lo strumento) è distinta dalla legna spaccata (il risultato). Le scuole realiste, come il Nyāya e il Vaiśeṣika, sostengono variamente che il *pramāṇa* «percezione diretta», inteso appunto come strumento della percezione di un oggetto, si debba identificare con la facoltà sensoriale, oppure con il contatto fra l'oggetto, gli organi sensoriali e la mente (*manas*) ecc., o più generalmente con l'insieme di tutti i fattori (*sāmagrī*) o condizioni necessarie (*kāraka*) alla produzione della cognizione risultante (*buddhi, jñāna*), come per esempio la nozione «questo vaso», la quale consiste appunto nell'effetto (*phala*) di *pramāṇa*. Secondo i partiti «realisti» del Nyāya-Vaiśeṣika, il *pramāṇa*-percezione va insomma individuato in fattori esterni alla percezione stessa (*pramā*). In accordo con il senso comune, le scuole realiste del Nyāya e del Vaiśeṣika difendono così l'idea che il contenuto (*viṣaya*) della conoscenza dipende interamente dalle peculiarità del mondo esterno. Gli oppositori buddhisti, specialmente la cosiddetta scuola «idealistica» Yogacāra, si oppongono a questa idea sostenendo che strumento e risultato sono soltanto aspetti, che appaiono diversi, di una medesima realtà: lo strumento è in realtà la conoscenza stessa, la quale si manifesta con le sembianze del proprio risultato, cioè con la forma dell'oggetto conosciuto.[167] Tutti gli atti cognitivi sono in tal senso essenzialmente erronei, perché presentano un oggetto = l'oggetto esterno, come realtà diversa da come realmente è = conoscenza soltanto. Secondo la

[166] Ibid., pp. 48-49.
[167] ŚD, pp. 20-22.

scuola buddhista Yogacāra, si ricordi, la realtà è tradizionalmente paragonata a un sogno:[168] così come nel sogno, le varie immagini che si presentano alla coscienza si rivelano, al risveglio, nient'altro che rappresentazioni della coscienza stessa, e al modo in cui le cose che sogniamo sarebbero del tutto impossibili al di fuori di una dimensione puramente mentale (per esempio, uno può sognare di assistere alla propria decapitazione), così dev'essere anche per le cose che appaiono nella coscienza durante la veglia: al risveglio dall'ignoranza (*avidyā*), si rivelano infine per come realmente sono, cioè coscienza soltanto (*cinmātra*). La conoscenza, sostengono gli Yogacāra, termina in se stessa, e non può conoscere nulla al di fuori sé.

Nel *Pratyakṣapariccheda*, Kumārila prende in considerazione e difende dalla critica buddhista tutte le teorie che accettano l'esistenza di una distinzione tra *pramāṇa* e *phala* (strumento e risultato) tale che implichi un qualche tipo di interazione tra la facoltà cognitiva e il mondo esterno, come proposto dai filosofi Nyāya-Vaiśeṣika.[169] L'unica teoria che Kumārila non può assolutamente

---

[168] Così, ad esempio, nella formulazione di Pārthasārathi, in ŚD p. 142-143: *sarvam eva hi jñānam ātmāṃśaparyavasitam anādivāsanāvaśād ātmānam eva bāhyatayādhyavasyan mithyaiva. kathaṃ punar ātmāṃśaparyavasāyitvaṃ gamyate, anumānāt, bāhye ca pravṛttyasāmarthyāt. yathācāsāmārthye tathā vakṣyāmaḥ. saṃpraty anumānam ucyate, stambhādipratyayāḥ svāṃśam eva bāhyatayādhyavasyanto mithyābhūtāḥ pratyayatvāt svapnapratyayavat śuktakārajatādipratyayavac ca. svapnādipratyayā hi yathāvagamyamānabāhyārthābhāvād deśāntarakālāntaravartināṃ ca saṃnihitadeśakālatayā pratibhāsasaṃbhavāt kvacit kadācid apy asaṃbhavatāṃ svaśiraśchedādīnāṃ svapne pratibhāsād avaśyaṃ svātmānam eva bahirvad gṛhṇantīty abhyupagantavyam. atas tatsāmānyāj jāgrajjñānānām api svāṃśaparyavasāyitvān mithyātvam iti prāpte.* (Infatti, tutte le cognizioni, le quali sono [per natura] confinate in se stesse [i.e. conoscono solo se stesse, e nulla di esterno], determinano se stesse come se fossero [qualcosa] di esterno a causa di impressioni latenti senza inizio, e in quanto tali sono [essenzialmente] erronee. [Obiezione]: Come sappiamo che le cognizioni sono confinate in se stesse? [Si risponde:] in virtù di un'inferenza, e poiché [la cognizione] è incapace di agire su qualcosa di esterno. Diremo più avanti di [questa] incapacità [di agire sull'esterno]. Per quanto riguarda [invece] l'inferenza si dice: le varie nozioni di un pilastro ecc., le quali determinano se stesse come se fossero esterne, sono erronee [precisamente] in quanto nozioni, come si vede nel caso di nozioni oniriche o nel caso della madreperla confusa con l'argento. Si ammette infatti che le nozioni oniriche apprendono se stesse come se fossero esterne [quindi erroneamente], poiché 1) [nel sogno] vi è assenza di un oggetto esterno per come viene presentato, poiché 2) ciò che avviene in un altro luogo e in un altro tempo può manifestarsi come svolgentesi nel luogo e nel tempo presenti, e poiché 3) cose che non sono possibili in alcun luogo e in alcun tempo possono manifestarsi nel sogno, come ad esempio lo spettacolo della propria decapitazione ecc. Ciò è quanto viene considerato circa il sogno).

[169]Si veda Taber 2005, Introduzione, p. 18-21.

accettare è quella dei buddhisti, per cui la conoscenza stessa sarebbe contemporaneamente sia strumento che risultato[170].

◇ 2.1.2. La cognizione dell'oggetto (*arthajñāna*) intesa come *pramāṇa*

Quel che più importa dal punto di vista dei Bhāṭṭa, ci spiega Pārthasārathimiśra commentando *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.5.,[171] è tuttavia stabilire che la cognizione stessa (*buddhi, jñāna*) — più che gli organi sensoriali o il contatto tra questi e l'oggetto esterno ecc. — va considerata *pramāṇa* in senso primo, identificando in tal modo *pramāṇa* (il mezzo) con *pramā* (la cognizione risultante). Kumārila, nei versi 54-56 del *Pratyakṣapariccheda*,[172] spiega che i fattori (*kāraka*) dell'azione «conoscenza» — cioè la facoltà sensoriale, l'oggetto ecc., o il contatto tra essi — non sono infatti distinti dalla conoscenza stessa, perché una cognizione non apprende un oggetto dopo il «sorgere in esistenza» delle condizioni necessarie, ma nello stesso istante del loro «sorgere». Nell'esatto istante in cui c'è il contatto fra i sensi ecc., l'oggetto è conosciuto. Diversamente dai Naiyāyika, che intendono la cognizione in quanto prodotta dalle condizioni (*kāraka*) che la precedono,[173] per i Mīmāṃsaka non esistono due momenti separati= quello in cui la cognizione è prodotta, e quello in cui svolge sua funzione: La conoscenza per sua stessa natura apprende gli oggetti come realmente sono (*jñānasvarasād eva viṣayasya tathātvam adhyavasīyate*),[174] ed è quindi un valido strumento di verifica (*pramāṇa*) a pieno titolo. Questa teoria si sposa chiaramente al principio di *svataḥ prāmāṇya*, ossia

---

[170]Ibid.
[171] Questa sarebbe implicitamente anche la tesi di Kumārila, come si può intendere da *Śūnyavāda* 182.
[172] Si veda Taber 2005, pp. 66-69.
[173] *Nyāyasūtra* 1.1.4: *indriyārthasannikarṣotpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam.*
[174] ŚD, p. 139.

della intrinseca validità di [tutti] gli atti cognitivi: sforzarsi per trovare un difetto nelle condizioni presupposte all'atto cognitivo stesso — come un possibile disturbo negli organi della vista (nel caso della percezione) ovvero l'inaffidabilità di chi parla o scrive (nel caso del *pramāṇa* «testimonianza verbale») — si dimostra inutile e ridondante se gli atti cognitivi immediatamente successivi non rivelano l'errore.

In tal modo, secondo Pārthasārathimiśra, è sicuramente provato che anche il Veda è un *pramāṇa* indipendente:

> I mezzi di conoscenza, quali la percezione diretta, [l'inferenza, testimonianza verbale] ecc., sono infatti generalmente riconosciuti (*prasiddhāni*) [in quanto tali], e le Scritture [che sono una forma di testimonianza verbale] sono incluse tra essi. Anche le Scritture sono dunque generalmente riconosciute [come validi mezzi di conoscenza]. La validità di ciò che è generalmente riconosciuto come valido mezzo di conoscenza non ha bisogno di essere provata, perché [è appunto generalmente riconosciuto come] intrinsecamente dotato della [reale] capacità di presentare il proprio oggetto. Se [la validità della percezione, [dell'inferenza, della testimonianza verbale] ecc., fosse infatti messa in discussione, di conseguenza si incorrerebbe in un *regressus ad infinitum*, perché una cognizione dovrebbe essere sempre testata da un'altra cognizione. Perciò = dal momento che un valido mezzo di conoscenza è generalmente riconosciuto in quanto tale, anche le Scritture [la cui autorità è generalmente riconosciuta] sono un valido mezzo di conoscenza.[175]

[175] ŚD, p. 134: *prasiddhāni hi pratyakṣādīni pramāṇāni tadantargataṃ ca śāstraṃ, atas tad api prasiddham eva. na ca prasiddhasya pramāṇasya prāmāṇyam anyena parīkṣitavyam, svata eva tasya svaviṣayopasthāpanasāmarthyāt. yadi ca parīkṣyeta, tato yena parīkṣyeta tasyāpy anyenety avasthā syāt. tasmāt prasiddhatvāt pramāṇasya codanāpi pramāṇam iti.*

◇ 2.1.3. La conoscenza è un'azione (*kriyā*) e non può essere direttamente percepita (*parokṣa*), ma è inferita dal suo risultato: la *prakaṭatā*.

Questa concezione di *pramāṇa* porta i Mīmāṃsaka ad affermare che ogni tipo di cognizione, indipendente com'è da fattori esterni, non ha la natura di un prodotto o risultato, come si è visto che sostengono i Naiyāyika, bensì di un'azione (*kriyā*), dotata perciò di un suo specifico effetto. Questo argomento si rivela cruciale nel dibattito contro gli oppositori buddhisti: Se affermando che l'atto cognitivo stesso (*buddhi, jñāna*) è il *pramāṇa*, non si vuole infatti rischiare di passare dalla parte dei buddhisti, è necessario trovare un modo per stabilire che il risultato o effetto (*phala*) di tale atto cognitivo è distinto da esso. La soluzione dei Mīmāṃsaka si appoggia alla seguente considerazione: le azioni (*kriyā*) in generale non possiedono la natura di «cose finite» (*siddha*), e non sono dunque direttamente percepibili attraverso i sensi, ma se ne può inferire l'esistenza in base alla diretta percezione dei loro effetti.[176]

Attraverso un complesso dibattito con le scuole buddhiste Yogacāra e Sautrāntika, viene dunque provato che la conoscenza, in quanto azione, non è direttamente percepita, né tantomeno si può dire che conosca «esclusivamente se stessa» come appunto sostengono i buddhisti. La conoscenza, secondo i Bhāṭṭa, richiede di essere inferita dal suo risultato, precisamente, cioè, da quel

[176] Si veda Torella 1999, p. 2: «[...] every action, notes Patañjali, is already parokṣa by its own nature since it is a process formed by a sequence of segments. Only each single segment can be directly perceived, whilst the action as a whole can only be inferred. If, through a cognitive effort, we lump together the single segments into a compact entity, the result is something to which the name of «action' does not apply any more («like an embryo taken out from the uterus»)». Vedi *Mahābhāṣya* vol. 2, pag. 120, citato in nota da Torella: *kriyā nāmeyam atyantāparidṛṣṭānumānagamyāśakyā piṇḍībhūtā nidarśayituṃ yathā garbho nirluṭhitaḥ.*

segno inferenziale (*liṅga*) consistente nel fatto (o qualificazione aggiuntiva, *atiśaya*) che l'oggetto è conosciuto, manifesto per come realmente è (*yathātvena*). In assenza di tale distinzione tra *pramāṇa* e *phala*, mezzo e risultato, non sarebbe possibile essere «coscienti della conoscenza stessa», sapere, cioè, di aver conosciuto un oggetto. Scrive Pārthasārathimiśra nella sezione «*Jñānānumeyatvasthāpanam*», cioè «Dimostrazione che la conoscenza è un oggetto inferenziale»:

> L'azione-conoscenza, infatti, è riferita transitivamente a un oggetto. Nella cosa divenuta oggetto di tale azione, essa produce un risultato (*phala*) [= la *prakaṭatā* dell'oggetto] al modo in cui l'azione «cuocere» [produce come risultato «la cottura» nei chicchi di riso]. Tale risultato, prodotto dall'[azione consistente nella] conoscenza percettiva, è direttamente percepito, mentre ciò che è prodotto dalla conoscenza del segno inferenziale [= lo strumento], è detto essere al di là della portata dei sensi. È infatti noto a tutti che c'è una differenza tra ciò che diventa oggetto di conoscenza e ciò che non lo diventa, e che rispetto alle cose che diventano oggetto di conoscenza, c'è una differenza tra quelle che sono direttamente percepite e quelle che non lo sono. Ebbene, in assenza di un risultato [prodotto dall'azione-conoscenza = in assenza del marchio della «diretta percettibilità»], tale distinzione non sarebbe possibile, ed è perciò [che il risultato dell'atto cognitivo] viene preso in considerazione. Tale risultato, infatti, consiste precisamente in ciò che una volta prodotto [nell'oggetto dalla conoscenza], diventa il segno che porta all'inferenza di ciò che agisce da strumento = la conoscenza, ed è così anche stabilito che la conoscenza non può essere direttamente percepita.[177]

[177] ŚD p. 157: *jñānakriyā hi sakarmikā karmabhūte 'rthe phalaṃ janayati pākādivat, tac ca phalam aindriyakajñānajanyam āparokṣyam, liṅgādijñānajanyaṃ tu pārokṣyam ity ucyate. asti hi viṣayāviṣayavibhāgaḥ viṣayeṣv api parokṣāparokṣavibhāgaḥ sārvajanīnaḥ. na ca phalam antareṇāyaṃ vibhāgaḥ saṃbhavatīti tadāśrīyate. tad eva ca phalaṃ kāryabhūtaṃ kāraṇabhūtaṃ vijñānam upakalpayatīti siddhyaty apratyakṣam api jñānam.*

In questa maniera è quindi possibile mantenere l'idea Mīmāṃsaka per cui un atto cognitivo è di per se stesso un *pramāṇa* indipendente, cioè non ha bisogno di essere confermato, smentendo al tempo stesso l'obiezione buddhista per cui *pramāṇa* non sarebbe distinto da *phala*. Vediamo come Jayanta riformula questa teoria nella NM:

> I Mīmāṃsaka, i quali affermano che la conoscenza [stessa] è un valido strumento di verifica (*pramāṇa*) [ed è quindi intrinsecamente valida], rifiutano fermamente il pensiero di coloro [i buddhisti] secondo cui il risultato (*phala*) [di un atto cognitivo] è identico all'atto cognitivo stesso. Noi (Mīmāṃsaka), infatti, sosteniamo che la conoscenza è ben distinta dal suo risultato. Il risultato è ciò che prende il nome di «percepibilità dell'oggetto» e per mezzo del quale [l'esistenza della] conoscenza viene inferita. La conoscenza, infatti, è un'azione (*kriyā*), e un'azione [in quanto tale non può essere percepita, ma] è inferita dal suo risultato. Senza l'attività del soggetto conoscente, infatti, non sarebbe possibile la produzione del risultato [= la percepibilità dell'oggetto]. Anche la combinazione dei fattori (*kāraka*)[178] non può che avvenire in seno a tale azione, poiché se [l'esistenza di un'azione] non fosse stabilita i fattori resterebbero privi di un sostrato sulla base del quale combinarsi, e se non si combinassero non potrebbero di certo produrre un risultato. Un fattore diventa tale a causa della compenetrazione con l'azione (*kriyāveśa*), altrimenti esso sarebbe soltanto una mera entità, e non un fattore, e poiché

[178] Cioè, il contatto tra i fattori necessari alla produzione della conoscenza, quali l'oggetto esterno, gli organi sensoriali, il sé, la mente. Tali fattori, dunque, produrrebbero come risultato la «percepibilità» dell'oggetto solo grazie all'unione con l'azione «conoscenza», senza la quale resterebbero privi di attività. Secondo i Mīmāṃsaka, come si è visto, nel caso della conoscenza non c'è infatti una reale distinzione tra fattori dell'azione e azione, perché tra il loro entrare in contatto e la cognizione dell'oggetto non c'è nessuno scarto temporale. I fattori possono essere distinti dalla conoscenza, per esempio come «strumento» (*pramāṇa*) della conoscenza (*pramā*), solo in senso «secondario» o «metaforico», ma in senso primo l'unico valido strumento di conoscenza è la cognizione stessa. Di conseguenza, non ha alcun senso ricercare le cause o condizioni della sua validità.

colui che desidera un risultato non potrebbe ottenerlo, ne deriva che ciò è contrario al senso comune. [...] La conoscenza, inoltre, non può essere direttamente percepita [dal soggetto], perché ciò che viene percepito [in un atto cognitivo] è esclusivamente l'oggetto legato allo spazio esterno, e non è ammissibile una manifestazione simultanea di due cose [diverse]. Poiché essa [= la conoscenza] ha tuttavia valore di strumento, allo stesso modo della vista ecc., pur non essendo direttamente percepita, è tuttavia inferita in base al segno inferenziale che consiste nel fatto che l'oggetto è manifesto [o nell'illuminazione dell'oggetto]. Ciò ha detto l'autore del *bhāṣya*: «infatti quando un oggetto non è conosciuto, non è compresa alcuna attività cognitiva, ma se è conosciuto, essa è intesa esserci per inferenza». Anche Kumārila ha detto (*Śūnyavāda* 182): «Dal momento che non può esserci esistenza di un oggetto che stia venendo percepito se non c'è la conoscenza, in base a ciò [l'esistenza di un] mezzo di conoscenza è inferita successivamente [alla percezione dell'oggetto]». Il processo cognitivo che viene inferito dal suo risultato è ciò che viene espresso dalla parola «conoscenza», e tale è dunque il significato [primario] di *pramāṇa* = il valido mezzo di verifica, mentre la conoscenza [considerata] in quanto prodotto della facoltà sensoriale ecc. [= da condizioni estrinseche] è indicata solo metaforicamente (*upacarati*) [dalla parola *pramāṇa*], e non è il suo significato diretto/primario.[179]

---

[179] NM, pp. 16-17*: śābarās tu bruvate ya ete bodhaprāmāṇyavādino vijñānād abhinnam eva phalam abhidadhati te bāḍhaṃ nirasanīyā bhavanty eva, vayaṃ tu vijñānād bhinnam eva phalam arthadṛṣṭatākhyam abhyupagacchāmaḥ, tenaiva tad anumīyate jñānaṃ hi nāma kriyātmakaṃ kriyā ca phalānumeyā jñātṛvyāpāram antareṇa phalāniṣpatteḥ saṃsargo'pi kārakāṇāṃ kriyagarbha eva bhavati, tadanabhyupagame kim adhikṛtya kārakāṇi saṃṛjyeran na cāṃsasaṃsṛṣṭāni tāni phalavanti kriyāveśāc ca kārakaṃ kārakam bhavati. aparathā hi tad vastusvarūpamātram eva syād na kārakaṃ, tataś ca na phalārthibhir upādīyeti vyavahāravipralopaḥ [...]. sa ca na pratyakṣo 'rthasyaiva bahir deśasambaddhasya grahaṇād ākāradvayapratibhāsāsambhāvād agṛhītasyāpi tasya cakṣurādivad upāyatvāt, parokṣo'pi cāsau visayaprakāśatālakṣaṇena phalena kalpyate tad āha bhāṣyakāra: «na hy ajñāte 'rthe kaścid buddhim upalabhate jñāte tv anumānād avagacchatīti» vārttikakṛtāpy uktam. nānyathā hy arthasadbhāvo dṛṣṭaḥ sann upapadyate. jñānaṃ cen nety ataḥ paścāt pramāṇam upakalpyata iti. tad eṣa phalānumeyo jñānavyāpāro jñānādiśabdavācyaḥ pramāṇam indriyādīnāṃ tadutpādakatayā jñānam upacarati na sākṣād iti.*

➔ In sintesi:

2.1.1. Strumento e risultato della conoscenza

➢ Nyāya–Vaiśeṣika: il *pramāṇa* è strumento esterno (sensi, contatto, mente) → distinto dal risultato (*phala*, la conoscenza).

➢ Yogācāra: *pramāṇa* e *phala* coincidono → la conoscenza è solo auto-manifestazione mentale (*cittamātra*).

➢ Mīmāṃsaka: accetta l'identificazione di *pramāṇa* e cognizione (*jñāna*), ma mantiene la distinzione *pramāṇa–phala* → rifiuta il monismo buddhista.

2.1.2. Teoria Bhāṭṭa della conoscenza come *pramāṇa*

➢ Il *pramāṇa* è la cognizione stessa (*jñāna*), non i suoi fattori esterni (*kāraka*).

→ Conoscenza e oggetto sorgono simultaneamente: nessuna separazione tra produzione e funzione.

2.1.3. La conoscenza come azione (*kriyā*) e la *prakaṭatā*

➢ Per i Bhāṭṭa, la conoscenza è un'*azione* (*kriyā*), non un *prodotto* → non è percepibile, ma inferita dal suo effetto (*phala*).

→ Effetto: *prakaṭatā* = illuminazione/manifestazione

dell'oggetto.

➢ Si evita così la posizione buddhista (identità di strumento e risultato)
→ mantenendo la distinzione logica *pramāṇa–phala*.

→ Esito generale

➢ La conoscenza è:

- atto (non prodotto);
- auto-sufficiente come mezzo di verifica (*pramāṇa*) → intrinsecamente valida;
- riconoscibile solo attraverso il suo risultato (*prakaṭatā*).

◇ 2.1.4. Jayanta e Jayaratha: critica della posizione Bhāṭṭa

Le critiche di Jayanta alla teoria Bhāṭṭa della «luminosità dell'oggetto» (*prakaṭatā*) ci interessano in modo particolare, perché sono riformulate da Abhinavagupta e Jayaratha per calarsi nei panni del possibile obiettore Naiyāyika. È anzi possibile che avessero in mente proprio questo passaggio della *Nyāyamañjarī*. Sia il TĀV che la NM si interrogano: la *vedyatā* può essere una proprietà dell'oggetto? E in che modo essa si relaziona al soggetto conoscente? Ma Jayaratha rielabora l'argomento in chiave più sistematica e

sottile. Fra le critiche mosse alla teoria della «luce come proprietà della cosa», quella che viene presa più seriamente, e investigata più a fondo, nel TĀV, consiste nell'obiezione, già presentata da Jayanta, che se «il fatto di essere illuminato» fosse una proprietà dell'oggetto, l'oggetto sarebbe «oggetto di conoscenza» allo stesso modo per tutti, e tutti sarebbero onniscienti. Come si potrà leggere nella traduzione del TĀV, questa obiezione è ripresa da Jayaratha sulla base di tre diverse possibilità: 1) Se la *vedyatā* è intesa come presente per natura propria della cosa (*svabhāvena*)[180] 2) Se è intesa come prodotta dal soggetto nella cosa (*niyatapramātṛbuddhijanyatvāt*)[181] 3) Se è intesa come una condizione limitante della cosa (*upādhi*)[182]. Rispetto al punto 1) non ci si può sottrarre alla critica di una «conoscibilità» da parte di tutti. Rispetto al punto 2) Abhinavagupta spiega, seguito da Jayaratha, che non sarebbe comunque possibile sottrarsi alla medesima critica:

> Obiezione: [la proprietà, considerata come appartenente alla cosa,] «essere oggetto di conoscenza» apparirà esclusivamente nei confronti di uno specifico/circoscritto soggetto conoscente [e non a tutti quanti], precisamente perché prodotta dalla sua cognizione [della cosa]. Risposta: ciò è inammissibile, perché anche in questo modo [= intendendo che l'«essere oggetto di conoscenza»] è prodotto nella cosa dalla cognizione di uno specifico soggetto conoscente], tale proprietà resterebbe comunque indiscriminatamente manifesta a tutti: una veste, infatti, creata da un tessitore, non appare certo a lui soltanto, perché non si dà, in linea generale, che una cosa sia manifesta esclusivamente nei confronti di chi l'abbia generata.[183]

[180] Si veda TĀV ad 10.21 nella Traduzione.
[181] Si veda TĀV ad 10.22 nella Traduzione.
[182] Si veda TĀV ad 24cd-26ab nella Traduzione.
[183] TĀV ad 10.22: *nanu niyatapramātṛbuddhijanyatvāt kañcid eva prati vedyatvaṃ syāt, na sarvān prati, iti cen maivam, evam api hi yathā kuvindajanyaḥ paṭo na tam eva prati, sarvāviśeṣāt tathā vedyatāpi sarvāviśeṣeṇaiva bhavet, na tu yena janyate taṃ pratyeveti niyamo yuktas [...]*

Al punto 2) Jayaratha aggiunge un'altra possibilità, che ritroviamo in Jayanta: la *vedyatā* potrebbe essere una proprietà come la dualità (*dvitva*). Stando al *Padārthasaṅgraha* di Praśastapāda e il commento di Srīdhara,[184] secondo il Vaiśeṣika la dualità, così come la qualità «tre», «quattro» ecc., è una proprietà che non può esistere indipendentemente nella sostanza (*dravya*), cui solo l'unità può appartenere, ma appare solo in relazione a un soggetto conoscente. Sinteticamente, Praśastapāda spiega che la dualità nasce quando una sostanza e un'altra sostanza entrano in contatto con un soggetto, nel quale si produce un'idea di unità in riferimento a ciascuna sostanza chiamata *apekṣābuddhi* («cognizione combinante»), che è la causa diretta della produzione della dualità ecc. Sia da Jayanta che da Jayaratha, l'ipotesi che la *vedyatā* sia come la dualità, prodotta cioè in relazione a un determinato soggetto conoscente, è formulata appunto nei termini di una possibile risposta alla critica che se la *vedyatā* fosse una proprietà della cosa «tutti sarebbero onniscienti». Secondo Jayanta questa soluzione non è accettabile, perché è vero che nel caso della dualità è percepita una relazione necessaria con un soggetto (*niyama*), ma nel fatto di «illuminarsi» non è mai percepita tale relazione necessaria con il soggetto, così come non è percepita quando è un lampada a illuminarsi. Se d'altra parte si sostenesse che tale «illuminarsi» dell'oggetto (= la *vedyatā*), proprio come la dualità, appare esclusivamente al soggetto che l'ha generato, secondo Jayanta si dovrebbe allora accettare la teoria dei Prābhākara (che vedremo nella prossima sezione), i quali indicano il risultato dell'atto cognitivo come *saṃvedana*, «consapevolezza».

Nel TĀV, Jayaratha affronta il problema in modo differente: se la *vedyatā* fosse prodotta nell'oggetto da *apekṣābuddhi*, come la dualità, a causa dell'interdipendenza di soggetto e oggetto anche la «condizione di soggetto

[184] Praśastapāda, *Padārthadharmasaṁgraha* with *Nyāyakaṇḍalī* of Śrīdhara, pp. 111, 113.

conoscente» dovrebbe nascere solo in quel momento, ma in tal modo non sarebbe possibile, a priori, la conoscenza stessa.

Secondo il punto 3), invece, la *vedyatā* sarebbe invece una condizione limitante, che «modella», cioè, la forma dell'oggetto, e in tal modo sarebbe possibile dimostrare la relazione necessaria tra lo specifico oggetto e lo specifico soggetto («questo è conosciuto da parte di Caitra» e «questo è conosciuto da parte di Maitra»). L'obiezione di Abhinavagupta e Jayaratha, in tal caso, è che se la forma dell'oggetto fosse «condizionata» dal suo manifestarsi a un singolo soggetto conoscente, la forma di quella cosa non potrebbe manifestarsi a nessun altro, mentre se fosse «condizionata» dal suo apparire a tutti i soggetti conoscenti, non ci sarebbe la possibilità di comprenderla in quanto conosciuta da uno solo.[185]

Vediamo adesso il passaggio di Jayanta:

> Cosa sarebbe dunque la percepibilità dell'oggetto (*arthadṛṣṭatā*)? È il fatto di «essere un oggetto cognitivo» o è ciò che ha come propria essenza «la luce»? Nella prima ipotesi, ammesso che la cognizione stessa non è percepita, come potrebbe «l'essere oggetto di quella», per il [solo] fatto che un oggetto è percepito, essere [esso stesso] percepito? Infatti, senza la percezione del qualificatore, non può inverarsi la conoscenza della cosa qualificata. Se d'altra parte [tale percepibilità dell'oggetto] fosse la «luce dell'oggetto», [l'oggetto, in quanto di per se stesso luminoso] apparirebbe senza distinzioni a tutti, e tutti sarebbero onniscienti! [Rispondiamo che] non lo sarebbero, perché [la luce

[185] TĀV ad 24cd-26ab: *evaṃ ca kim ayam ekapramātṛvedyatoparakta uta sarvapramātṛvedyatoparaktaḥ. tatraikapramātṛvedyatoparaktatvenānyasya pramātur asāv avedyaḥ syāt, anekapramātṛvedyatvoparaktatve 'pi ekaikadhyena na kasyacid apīti sarvātmanā mūrchitam eva jagad bhavet.*

dell'oggetto] si produce in concomitanza a un termine relato [= lo specifico soggetto]. Ciò è inaccettabile: se infatti [come voi sostenete] la luminosità appartiene all'oggetto, così come [la luce] di una lampada [che è di per se stessa luminosa], [la luminosità dell'oggetto] non richiederebbe una relazione necessaria con il soggetto conoscente (*puruṣa*). [La luminosità] non può inoltre essere simile alla dualità ecc. [= qualità che si producono esclusivamente in relazione a un soggetto conoscente]. In questi casi, infatti, è percepita una relazione, ma nel caso di ciò che è luce, cioè una lampada ecc., non c'è alcuna relazione tra i termini relati [= con un soggetto]. [Ma] la dualità, proprio in quanto prodotta dalla cognizione combinante (*apekṣādhī*) [di un soggetto] è percepita da lui soltanto. Così anche [l'illuminazione dell'oggetto intesa come] consapevolezza (*saṃvedana*) [cioè, come un fatto puramente mentale, non percepito da altri]. Allora diteci, [l'illuminazione dell'oggetto] si presenterebbe come qualificazione aggiuntiva di che cosa (*kasyātiśaya*) secondo voi sapienti?[186]

Dopo avere individuato le conseguenze illogiche in cui si cadrebbe accettando la teoria Bhāṭṭa = la luminosità intesa come proprietà dell'oggetto (*prākaṭya*), Jayanta passa dunque alla critica della posizione dei Prābhākara,[187] tesi (b) di Abhinavagupta.

---

[186] NM, p. 19: *kā ceyam arthadṛṣṭatā nāma, kiṃ darśanakarmatā kiṃ vā prakāśasvabhāveti tatra darśanasya parokṣatvāt kathaṃ tatkarmatā 'rthasya dṛṣṭatvād gṛhyate, viśeṣanāgrahaṇe viśiṣṭapratīter anutpādāt, arthaprakāśatāyās tu sarvān praty aviśeṣāt sarve sarvajñāḥ syuḥ, na syuḥ sambandhitayotpādād iti ced akāraṇam etat, arthasyaiva hi prakaśatvam atiśayo dīpader iva na puruṣaniyamena vyavatiṣṭhate. na ca dvitvādinā samyaṃ tasmin niyamadarśanāt, prakāśe tu na dīpādau sambandhiniyamaḥ kva cit. yad apekṣādhiyo jātaṃ dvitvam asyaiva tadgrahaḥ, saṃvedanam api prajñaiḥ kasyātiśaya ucyate.*

[187] Premetto di non avere avuto il tempo e modo di studiare a fondo la teoria Prābhākara, essendo gli studi sull'argomento pochi e di difficile reperibilità. Tuttavia, siccome è presa in considerazione da Jayaratha, cercherò di esporre sinteticamente quanto sono riuscito a comprendere in base alle obiezioni di Pārthasārathi e Jayanta, e a ciò che ho potuto leggere in Ganganatha Jha 1911.

➔ In Sintesi:

2.1.4. Jayanta e Jayaratha: critica della posizione Bhāṭṭa

➢ Jayaratha: tre interpretazioni della tesi Bhāṭṭa = *prakaṭatā/vedyatā* come proprietà dell'oggetto

→ tutte portano a contraddizioni:

1. *svabhāvena* (intrinseca): se la conoscibilità è naturale all'oggetto → ogni oggetto sarebbe sempre conoscibile da tutti → onniscienza universale.

2. *niyatapramātṛbuddhijanyā* (prodotta da un soggetto particolare): → resterebbe comunque manifesta a tutti, come una veste non è visibile solo al sarto che la tesse.

3. *upādhi* (condizione limitante): se la «forma conoscibile» dell'oggetto dipende da un singolo soggetto → gli altri non potrebbero conoscerla; se vale per tutti → sparisce la distinzione soggetto/oggetto.

➢ Jayanta →

• se la *vedyatā* è proprietà reale dell'oggetto → assenza di *niyama* → tutti sarebbero onniscienti.

• la luce non può essere paragonata al *dvitva* (dualità), che dipende dal soggetto determinato.

• Jayaratha riprende e rovescia: se la *vedyatā*, come la *dvitva*, nasce solo in rapporto al soggetto → anche la «condizione di soggetto» dipenderebbe dall'oggetto → Il soggetto, privo di priorità, sarebbe incosciente come l'oggetto.

◇ 2.1.5. Jayanta e Jayaratha: critica della posizione Prābhākara (tesi b).

La tesi (b) riesce ad evitare le incoerenze precedenti affermando che il risultato dell'atto cognitivo è situato nel soggetto conoscente:

> […] poiché, quando viene percepito l'oggetto blu, non vi è alcuna modificazione o qualificazione particolare propria dell'oggetto blu stesso, ma, al contrario, [vi è una modificazione] del soggetto che lo percepisce; infatti, dacché egli era prima non-conoscente, poi diviene conoscente. [188]

La tesi (b) sembra in linea con la prospettiva dei Prābhākara: ciò che essi chiamano il «risultato» dell'atto conoscitivo, ossia la condizione di *luminosità* da esso generata, non è altro che l'insorgere della *consapevolezza* (*saṃvedana*, *saṃvit*) nel soggetto, e non la «manifestazione» dell'oggetto. Come dice Abhinavagupta:

> [10.27ab] L' «essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) di una cosa non è in realtà altro che l'emergere della consapevolezza.[189]

Secondo la teoria Prābhākara, un atto cognitivo apprende tre elementi distinti in tre modi distinti:

- il percipiente come soggetto agente (*kartṛ*),

- il percepito come oggetto mirato (*karman*),

[188] TĀV ad 10.18: […] *na hi nīlajñāne nīlasya kaścid viśeṣaḥ, api tu pramātuḥ, tasya pūrvam ajñatve 'nantaraṃ jñatvotpatteḥ.*
[189] TĀV ad 10.18: *bhāvasya vedyatā saiva saṃvido yaḥ samudbhavaḥ |*

- e la percezione stessa come l'azione compiuta (*kriyā*).[190]

In questo quadro, l'oggetto è illuminato dall'atto cognitivo, ma non possiede una luminosità intrinseca (*prakāśyate na ca prakāśate*). La conoscenza, invece, in quanto essa stessa è «attività illuminante», nell'atto cognitivo rivela se stessa come la vera «luce» che illumina l'oggetto [= il suo stesso «essere manifesto»]. I Prābhākara chiamano il risultato di questa auto-illuminazione della conoscenza *saṃvedana* o *saṃvit*, cioè «consapevolezza». E tale consapevolezza è l'unico risultato (*phala*) dell'atto cognitivo:[191] la conoscenza apprende l'oggetto senza esercitare alcuna trasformazione su di esso.

La posizione dei Prābhākara è illustrata chiaramente da questo passo di Jayaratha e Abhinavagupta:

> Ciò che essenzialmente viene detto è che, quando si forma la nozione «Io percepisco un oggetto blu che è oggetto di conoscenza (*vedyam*) per Caitra», ciò che in realtà viene espresso è «Io so che un oggetto è stato conosciuto (*jñātam*) da Caitra», e che la conoscenza consiste in una modificazione del soggetto conoscente, non dell'oggetto conosciuto. Pertanto, [il possibile obiettore Prābhākara] dice:
>
> [10.20] Obiettiamo che ciò che qui appare è la percezione di Caitra e nient'altro, e che la proprietà chiamata *vedyatā* non si manifesta nella cosa, come le sue altre proprietà, quali il blu ecc.[192]

Anche questa posizione, secondo Jayanta, è tuttavia inaccettabile:

---

[190] Si veda Kataoka 2003, p. 227 e nota 10, dalla *Bṛhatī* 82-83: […] *saṃvittayaiva hi saṃvit saṃvedyā, na saṃvedyatayā.* […] *karma ca saṃvedyābhidheyam, na saṃvit. tasmān na pṛthak saṃvedyatayā grahītuṃ śakyate. na cāsaṃvedyaiva saṃvit, tanmūlatvāt sarvabhāvānāṃ saṃvedyabhāvasya.*
[191] Bartley 2002, p. 50.
[192] TĀV ad 10.20: […] *caitreṇa vedyaṃ nīlaṃ vedmīty asyāṃ hi prathāyāṃ caitreṇa jñātam arthaṃ jānāmīty uktaṃ bhavet, jñānaṃ ca pramātur evātiśayo na prameyasyety uktaprāyaṃ tad āha.*

> Se la consapevolezza [dell'oggetto] si presentasse come qualificazione aggiuntiva (*atiśaya*) nel soggetto conoscente, in virtù di quest'altra attività [= di questa seconda illuminazione] che [nuovo] vantaggio otterrebbe [il soggetto, oltre alla manifestazione dell'oggetto]? (*jñātuś ced antarānyena vyāpārenāsya ko guṇaḥ*) Voi sostenete infatti che [la cognizione dell'oggetto] è un'attività, perché un fattore privo di attività non potrebbe produrre un risultato. Ognuno segua la propria scuola. Noi però sosteniamo che consapevolezza (*saṃvedana*) e cognizione (*jñāna*) sono sinonimi, e neghiamo dunque che la consapevolezza sia il risultato di una cognizione. Se d'altra parte si accettasse che [la conoscenza] qualifica l'oggetto, si ricadrebbe [nuovamente] nella conseguenza che tutti sarebbero onniscienti.[193]

Affermare che *saṃvedana*, cioè la consapevolezza (=sapere di conoscere l'oggetto), e *jñāna*, la cognizione dell'oggetto, siano in realtà sinonimi (*paryāyaśabda*), implica dunque, dal punto di vista Naiyāyika, che non si dà alcuna proprietà a parte chiamata «luce», distinta dalla semplice «cognizione dell'oggetto». In una cognizione, infatti, c'è solo un'«illuminazione», quella dell'oggetto. Jayaratha, nel corso del suo commento, allude a svariate posizioni che potrebbero essere identificate con la teoria Prābhākara, cioè tutte le volte che la «luminosità» dell'oggetto viene indicata come «proprietà aggiuntiva» (*atiśaya*) che si produce «nel soggetto», come in TĀV ad 19cd-20 e 27ab.
Inoltre, menziona esplicitamente i Prābhākara nel commento ai vv. 57cd-58ab, quando Abhinavagupta ammette, infine, che da un punto di vista Śaiva entrambe le teorie, cioè che la luce splende nel soggetto o nell'oggetto

[193] NM, p. 19: *jñātuś ced antarānyena vyāpāreṇāsya ko guṇaḥ, nanu naiva kriyāśūnyaṃ kārakaṃ phalasiddhaye, uktam atra kriyā hy eṣā yathādarśanam isyatāṃ, jñanaṃ saṃvedanaṃ veti vidmaḥ paryāyaśabdatām, saṃvedanaṃ tu jñanasya phalatvena na manmahe, arthātiśayapakṣe tu sarvasarvajñatā punaḥ.*

rispettivamente, sono egualmente valide. Fintanto che l'intrinseca identità di oggetto e luce non è dimostrata, tuttavia, entrambe le teorie si rivelano difettose.

Secondo Jayaratha, invece, la teoria Prābhākara si presta alla seguente obiezione: come spiegare che un certo oggetto diventi «oggetto di conoscenza», e non un altro, se la cognizione produce una modificazione esclusivamente nel soggetto conoscente?

> Obiezione:[194] ma la consapevolezza e il [suo] oggetto sono due cose ben distinte. Spiegateci dunque com'è possibile che quando una certa cosa [= la consapevolezza] sorge/si manifesta [nel soggetto], si inveri una modificazione = [la modificazione] chiamata «essere oggetto di conoscenza», in un'altra cosa da quella diversa [= nell'oggetto]?[195] Quando si manifesta un vaso, per esempio, non si invera nessuna modificazione [in una cosa da quello ben distinta, e.g.] in un panno. La consapevolezza, inoltre, non è [di per se stessa] distinta circa i [vari] sé [= esiste allo stesso modo in tutti i soggetti conoscenti, ma è differenziata sulla base degli oggetti conosciuti], e [se come dite voi la conoscenza non può qualificare l'oggetto, di conseguenza] non potrebbe più stabilirsi un legame fisso tra i termini relati [= tra lo specifico soggetto conoscente e lo specifico oggetto conosciuto], e al sorgere della consapevolezza [l'oggetto di essa] dovrebbe apparire indiscriminatamente anche a tutti gli altri.[196]

---

[194] Questa che viene ora confutata sembrerebbe infatti essere proprio la posizione dei Prābhākara: il fatto di essere conosciuto o manifesto, cioè l'illuminazione dell'oggetto, qualifica il soggetto conoscente. L'atto cognitivo (*jñāna*), illuminando l'oggetto, illumina anche se stesso, producendo una modificazione nel soggetto = la consapevolezza (*saṃvedana/saṃvit*).

[195] Cioè: come spiegano, i Prābhākara, che il fatto di «diventare consapevole» faccia sì che un certo oggetto, e non un altro, sia «oggetto di conoscenza»?

[196] TĀV ad 10.27ab: *nanv anyā saṃvid anyaś cārthas tat katham anyasya samudbhave 'nyasya vedyatākhyo 'tiśayaḥ, na hi ghaṭasyodaye paṭasya kiñcit syāt, saṃvic cātmānām aviśiṣṭā, iti tatsamudbhavaḥ sarveṣām apy aviśeṣeṇaiva bhaved iti saṃbandhiniyamo 'pi na siddhyet.*

➔ In sintesi:

2.1.5. Jayanta e Jayaratha: critica della posizione Prābhākara (tesi b)

➢ Tesi Prābhākara →

• Il risultato (*phala*) dell'atto cognitivo è nel soggetto: la conoscenza produce *saṃvedana* (consapevolezza), non *prakaṭatā* dell'oggetto.

• Cognizione illuminante (*jñāna*) ≠ oggetto illuminato ≠ luce stessa = consapevolezza (*saṃvedana*).

➢ Critica (Jayanta) →

• Se la consapevolezza fosse un atto ulteriore del soggetto, in che cosa giova al conoscente?

• Se invece coincide con la cognizione → non ha senso distinguerla come risultato (*jñāna* = *saṃvedana*).

➢ Critica (Jayaratha) →

• Se la cognizione produce una modificazione solo nel soggetto, come si determina quale oggetto è conosciuto?

• Dato che la consapevolezza è differenziata in base all'oggetto, tutti avrebbero la stessa consapevolezza, e lo stesso oggetto.

❂ 2.2. La posizione Naiyāyika

Anche i Naiyāyika sostengono che il risultato della conoscenza non possa certo essere considerato una «proprietà dell'oggetto». Secondo il sistema del Nyāya, la conoscenza è soltanto un evento mentale che ha come suo sostrato il Sé del soggetto, e pertanto non è in grado di qualificare o modificare la realtà esterna.

Tuttavia, essi dissentono dalla concezione Prābhākara dell'«auto-luminosità» [= auto-manifestazione] della conoscenza: per i Naiyāyika, infatti, la conoscenza non è altro che l'illuminazione dell'oggetto, mai di se stessa.[197] I Naiyāyika affermano che è proprio questo aspetto a distinguere la luce tangibile, «fisica» (come quella emessa da una lampada), da quella «luce» che è la conoscenza. Nel caso di una lampada, infatti, si osservano due elementi distinti — la lampada stessa e l'oggetto che essa illumina o rivela —, mentre nel contesto della «luce cognitiva» appare soltanto ciò che viene illuminato, ossia l'oggetto: la «luce» stessa [= il manifestarsi stesso] rimane inosservata.

Abhinavagupta e Jayaratha esprimono tutto questo nei seguenti termini:

> [53cd, 54ab] Una lampada, infatti, con la stessa natura in virtù della quale rende luminosa (cioè manifesta) una forma, con quella stessa natura illumina anche se stessa. La conoscenza, tuttavia, non è così.[198]
>
> Con l'espressione «non è così» si intende: perché la conoscenza non è luminosa in sé. La parola «tuttavia» è dunque impiegata per sottolineare [l'esserci di] una differenza, fondata sul fatto che una lampada, nel

[197] Cfr. *Nyāyamañjarī*, sezione *Vijñānādvaitavāda*, p. 308: Jayanta, contro le posizioni del Vijñānavāda e dell'Advaita, che sostengono entrambe l'auto-luminosità della conoscenza, afferma:«La conoscenza è conoscenza dell'oggetto, non conoscenza della conoscenza» (*grāhyagrahaṇaṃ hi nāma vijñānaṃ bhavati, na grahaṇagrahaṇam [...]*). Parlare di «un'altra luce» (cioè la consapevolezza) come categoria distinta dalla semplice illuminazione dell'oggetto (cioè la conoscenza stessa) è ridondante, poiché non svolge alcuna funzione utile nel processo cognitivo. Cfr. anche p. 289: «La luce prodotta dalla facoltà visiva è detta «percezione [visiva]», ma questa luce è quella che illumina un oggetto, come una forma, ecc., e non una luce che illumina la luce [stessa]. Dunque, mediante la facoltà visiva non è la luce ad essere illuminata, ma la forma. In questo contesto, per «forma» si intende l'oggetto della percezione, mentre per «essere illuminata» si intende la luce, ossia la conoscenza, cioè ciò che percepisce. Mentre la forma diventa manifesta soltanto in virtù del sorgere di quella [luce-percezione, cioè ciò che percepisce], la luce non dipende da alcun atto di percepire.» (*cakṣurjanyaḥ prakāśo jñānam ucyate, sa tu prakāśo rūpādiviṣayaprakāśaḥ na prakāśaprakāśaḥ. na hi cakṣuṣā prakāśaḥ prakāśyate, api tu rūpaṃ prakāśyate. tatra yad rūpam ity ucyate sa viṣayo grāhyaḥ, yat tu prakāśyata ity ucyate sa prakāśo jñānaṃ grāhakam. tadutpattimātreṇa ca rūpaṃ prakāśitaṃ bhavatīti na prakāśo grahaṇam apekṣate*).

[198] TĀV ad 10.53cd-54ab: *yādṛśā svena rūpeṇa dīpo rūpaṃ prakāśayet || tādṛśā svayam apy eṣa bhāti jñānaṃ tu no tathā |*

momento in cui illumina l'oggetto, brilla ed è manifesta anche in se stessa, mentre non è così per la conoscenza [...].[199]

In sostanza, i Naiyāyika sostengono che la cosiddetta «luce» della conoscenza non produce *luminosità* né nell'oggetto (cioè la *prakaṭatā*), né nel soggetto conoscente (cioè il *saṃvedana*). Secondo la teoria del Nyāya (seppur declinata in diverse varianti) la conoscenza non è dunque un'azione che produca qualche risultato, né nell'oggetto né nel soggetto, ma è generalmente intesa come il *prodotto* (*phala*) del contatto tra l'oggetto e gli organi di senso.

Con il termine *vedyatā* — così Abhinavagupta difende provvisoriamente la tesi dei Naiyāyika — si intende soltanto che una determinata conoscenza, consistente nell'apprensione di un oggetto, è sorta in un soggetto specifico. In questo modo, il legame tra i due termini relati, cioè oggetto e cognizione, risulta pienamente rispettato:

[10.27cd, 28ab] È solo in relazione al soggetto nel quale la conoscenza — consistente nell'apprensione di un oggetto — è inerente, che l'oggetto diventa luminoso: in ciò consiste il suo «essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*).[200]

Secondo questa prospettiva, la conoscenza possiede un [determinato] contenuto cognitivo in quanto è prodotta dall'oggetto. Sebbene la facoltà di generare una [determinata conoscenza da un determinato oggetto] non si differenzi a seconda che ad operare sia la vista o un altro dei sensi, è per la stessa natura delle cose percepite che si stabilisce la restrizione riguardo al possesso di un [determinato] contenuto cognitivo (e non di un altro). Per questo è possibile dire: «questa è la conoscenza del blu, questa

[199] TĀV ad 10.53cd-54ab: *no tatheti svayam aprakāśarūpatvāt. ata eva tuśabdo vyatireke, tenārthaprakāśanāvasare dīpasya svayam api prakāśo na tu jñānasyeti* […].
[200] TĀ 10.27cd-28ab: *arthagrahaṇarūpaṃ hi yatra vijñānam ātmani || samavaiti prakāśyo 'rthas taṃ praty eṣaiva vedyatā |*

è la conoscenza del giallo». Un tale contenuto [cognitivo] è dunque «luminoso» (cioè appare) soltanto in relazione a quel Sé individuale con il quale la conoscenza, generata da un complesso specifico di cause — visibili o invisibili che siano —, entra in un rapporto di unità inseparabile. In questo consiste ciò che chiamiamo *vedyatā* dell'oggetto. Secondo tale ragionamento, non vi è alcun difetto logico.[201]

◇ 2.2.1. La validità (*prāmāṇya*) è estrinseca (*parataḥ*).

La tesi Naiyāyika si fonda sulla teoria che la validità (*prāmāṇya*) dei mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) è estrinseca (*parataḥ*). La teoria di *parataḥ prāmāṇya*, ossia che la validità è estrinseca, origina nella scuola Nyāya sposandosi a un atteggiamento nei confronti dell'autorità del Veda che si configura in modo specularmente opposto alla dottrina Mīmāṃsaka. Come difeso da Jayanta nella sezione dedicata alla questione di *prāmāṇya*, la «validità», la dottrina Mīmāṃsaka della validità intrinseca sarebbe infatti troppo debole per difendere l'autorità delle Scritture.[202] Per fare affidamento sulla testimonianza verbale bisogna necessariamente conoscere la fonte da cui proviene. Il modo più efficace per dimostrare la validità delle Scritture consiste dunque nel dimostrare che la loro fonte è il più affidabile degli autori, Dio onnisciente. Solo se la validità è estrinseca, perciò, l'autorità del Veda è veramente messa al sicuro. Lo stesso valga per tutti i tipi di conoscenza, la percezione di diretta, l'inferenza ecc.

---

[201] TĀ 10.27cd-28ab: *iha khalu jñānasyārthajanyatvād arthaviṣayatvaṃ, janakatvasya cakṣurādibhir aviśeṣe 'pi vastusvābhāvyād viṣayatvaniyamo yenedaṃ nīlagrahaṇam idaṃ pītagrahaṇam iti syāt, tac caivaṃvidhaṃ dṛṣṭādṛṣṭātmaviśiṣṭasāmagrībalād yatra pratyagātmani ayutasiddhatayā vartate tam eva prati so 'rthaḥ prakāśyamāno bhavet, eṣaiva cārthasya vedyatocyata iti na kaścid doṣaḥ.*

[202] Cfr. Kataoka 2016, p. 4.

La validità di una cognizione, per i Naiyāyika, va dunque necessariamente ricercata attraverso un distinto atto cognitivo nella validità delle condizioni che l'hanno generata. Anche in assenza di evidenti difetti, pertanto, una cognizione non può essere considerata né valida né non-valida fino a che non venga confermata dalla validità delle sue cause. In tal senso, è chiaro perché i Naiyāyika intendano la cognizione e il suo strumento (*pramāṇa*) come realtà distinte: non si potrebbe considerare valida nessuna cognizione, in assenza di una chiara distinzione tra questa e le sue specifiche cause. Non sempre, infatti, uno strumento (*pramāṇa*) (= l'insieme delle condizioni che generano una cognizione), possiede le qualità necessarie a produrre una valida conoscenza (*pramā*), allo stesso modo in cui non tutte le fonti sono sicuramente affidabili.

La validità di uno strumento di conoscenza, come anche la non-validità, è da considerarsi estrinseca da tre punti di vista:[203] 1) Rispetto alla sua produzione (*utpattau*): la validità (*prāmāṇya*) di uno strumento di conoscenza (*pramāṇa*) richiede la presenza di altro= di determinate qualità (*guṇa*) inerenti a tale strumento, così come la non-validità (*aprāmāṇya*) dipende dalla presenza di difetti (*doṣa*). 2) Rispetto alla sua capacità di produrre una valida cognizione (*svakāryakārane*): la capacità di presentare un oggetto come realmente è, non è naturalmente presente in un *pramāṇa*. 3) Rispetto alla sua conferma: una valida cognizione richiede un'altra cognizione per essere confermata.
Quest'ultimo principio presuppone che una cognizione, onde la possibilità della sua stessa conferma, debba poter essere direttamente percepita da un'altra cognizione.

[203] Kataoka 2016, p. 7.

◇ 2.2.2. La conoscenza (*jñāna*) non è un'azione (*kriyā*), quindi non produce alcun risultato (*phala*).

Così, dunque, Jayanta articola la sua critica alla teoria Mīmāṃsaka della *prakaṭatā,* basata sui due punti fondamentali: una cognizione *può* essere conosciuta da un'altra cognizione (= è percepibile); e soprattutto non è un'azione, bensì il risultato di un'azione:

> A questo proposito si risponde: è proprio un peccato che gli esperti del Veda, spaventati [dalle critiche di] certi filosofi, siano giunti ad una simile conclusione astrusa. La conoscenza non può essere considerata [un'entità] impercepibile, a causa del fatto che nell'espressione «l'oggetto è conosciuto» deve pur inverarsi la percezione della cognizione dell'oggetto, qualificato da essa. Non è infatti possibile che sorga la nozione di un oggetto qualificato come «la veste bianca» se non c'è [a priori] una conoscenza del qualificatore. Cos'è che vi spiace in questa spiegazione? I buddhisti, che negano l'esistenza degli oggetti esterni, possono essere messi a tacere con questo solo argomento = che nel momento in cui viene appreso un oggetto non può essere percepita [anche] la conoscenza. Ma che essa non possa affatto essere percepita [nemmeno da un'altra cognizione] per il fatto di avere la natura di un'azione è inaccettabile: la conoscenza, infatti, non ha la natura di un'azione, ma di risultato soltanto.[204]

[204] NM, p. 16: *atra prativdhīyate aho bata ime kebhyo bibhyataḥ śrotriyāḥ paraṃ kim api vaiklavyam upagatāḥ, na khalv anityaṃ parokṣaṃ jñānam bhavitum arhati, jñāto 'rtha iti kvacit tadviśiṣṭārthapratyavamarśadarśanāt viśeṣaṇāgrahaṇe śuklaḥ paṭa itivadviśiṣṭapratīter anutpadāt kaś cāyam iyān santrāsaḥ viṣayagrahaṇakāle vijñānāgrahaṇamātrakeṇa bāhyārthanihnavavādināḥ śākyāḥ śamayituṃ yat tu kriyāsvabhāvatvāt tasya parokṣatvaṃ tad ayuktam na hi kriyāsvabhāvaṃ jñānam api tu phalasvabhāvam eva.*

Il seguito di questa argomentazione punta alla dimostrazione che l'esistenza di un'azione impercepibile non può essere dimostrata, «ché se anche [la conoscenza] fosse un'azione,» e non un risultato, «l'azione, che consiste nel movimento fisico (*parispanda*) proprio di sostanze percepibili, è pur sempre percepibile». Secondo le scuole Nyāya-Vaiśeṣika, l'azione non è né un universale né una qualità, ma rappresenta una categoria a parte. L'azione appartiene alla materia in quanto prodotta dal movimento degli atomi (*paramāṇu*) che la compongono, indicato come *parispanda* «vibrazione», proprio di ciascun singolo elemento, o «fattore» (*kāraka)* che partecipa al suo compimento. Per esempio: preso il significato di «cuocere» (*pac*), i cosiddetti «fattori» che agiscono simultaneamente sono il fuoco, il legname, la pentola, il riso, il cuoco ecc.

Dunque, secondo Jayanta, ammesso che l' «azione» fosse «altra» dalla detta attività dei fattori, ci si dovrebbe chiedere: donde principia l'azione? È già presente o meno nei fattori d'azione? Nel primo caso si cadrebbe nell'errore di *regressus ad infinitum;* nel secondo, bisognerebbe spiegare in che modo fattori privi d'azione possano produrre alcunché:

> Questa [azione invisibile] sarebbe poi eterna, come un universale, o una proprietà oggettiva incidentale/prodotta, come la forma? Se fosse eterna, le entità sarebbero eternamente attive, e di conseguenza il risultato [di tutte le attività] sarebbe eternamente presente. Se invece [l'azione] fosse prodotta dai fattori d'azione (*kāraka*), in quanto effetto, in tal caso si incorrerebbe nell'errore di *regressus ad infinitum* consistente nel fatto che sarebbe il prodotto di fattori dotati a loro volta di azione [= non si potrebbe stabilire quando origina l'azione]. Tuttavia, se fosse prodotta da fattori privi di azione, e se dunque fattori privi di azione producessero nondimeno un'azione come risultato, l'azione non servirebbe a nessuno

scopo. Viene obiettato che il termine fattore indica il fare [qualcosa= un'attività], poiché se [un fattore] non fosse dotato di azione non potrebbe esserci la condizione stessa di fattore. D'accordo, un fattore indica il fare [qualcosa], ma ciò che [i fattori] fanno/producono non è [un'altra] azione, bensì un risultato.[205]

Jayanta spiega che il puro «fare», consistente nel movimento percepibile (*parispanda*) di ciascun singolo «fattore» (*kāraka*) — e ancora prima nel movimento sensibile degli atomi — è diverso dal significato espresso da una radice verbale (*dhātu*) come *jñā-*, «conoscere», *pac-*, «cuocere». Il significato espresso dalla radice verbale, afferma Jayanta, è infatti il *prodotto* della combinazione dei fattori, e non un'ulteriore attività. Non esiste, secondo Jayanta, un'altra «azione» distinta da essi, «trascendente» e impercepibile. Se si ammettesse, ad ogni modo, che tale azione dev'essere distinta dai fattori, in quanto prodotta da essi, si presenterebbero due possibilità:

1) nell'ipotesi che l'azione sia generata dai fattori quando sono combinati assieme, ciascun singolo fattore sarebbe in se stesso privo di azione;
2) alternativamente, ogni singolo fattore produrrebbe l'azione individualmente, indipendentemente cioè dall'azione degli altri (es.: la sola pentola sarebbe sufficiente a produrre l'azione «cuocere»).

Si ipotizza allora che tale «attività» distinta dai fattori sia la base, pre-esistente ai fattori, che giustifica il loro «combinarsi assieme», ma:

1) se l'azione esistesse prima della combinazione dei fattori, la combinazione sarebbe priva di scopo;
2) se iniziasse a esistere solo dopo che i fattori sono combinati assieme, allora, spiega Jayanta, allora non potrebbe darsi attività di ciascun singolo

[205] NM, p. 17: *sā hi yadi nityā jātivad athānityā rūpavadvastudharma iṣyate tatra yadi nityā tarhi sarvadā vastunaḥ kriyāyogāt sarvadā phalaniṣpattiprasaṅgaḥ, atha kārakanirvartyā kriyā sāpīdānīṃ kāryatvāt savyāpārakārakakāryā bhaved ity anavasthā, niṣkriyākārakakāryatve tu kriyām eva phalam api niṣkriyaṃy eva kārakāṇi kuryur iti kiṃ kriyāyā. nanu karotīti kārakaṃ kriyāveśām antareṇa kārakatvānupapatteḥ satyaṃ karotīti kārakaṃ tat tu phalam eva karoti na kriyām.*

fattore finché non siano combinati assieme: il legname, così, non potrebbe «bruciare» in assenza di una pentola. Ma questo contraddice l'esperienza: il legname si limita a bruciare anche nel significato di «cuocere». In altre parole, non è in alcun modo logicamente ammissibile un'attività altra da quella di ciascun fattore. Dunque è confermata la tesi Naiyāyika: il significato della radice verbale è di *prodotto* dei fattori, non un'attività da essi distinta. Ecco l'argomentazione di Jayanta, nelle sue parole:

> A tal proposito avete detto che il significato espresso dal verbo «fare» non può essere ignorato. A ciò noi rispondiamo: il significato [generale] di «fare» si limita all'attività propria degli elementi sensibili (*bhautika*), che consiste nel movimento della materia. Non neghiamo infatti l'esistenza di un'attività percepibile che ha come essenza il movimento della materia (*parispanda*), dal momento che una diversa attività per ogni singolo fattore [in un'azione= delle singole sostanze] viene percepita, come il bruciare [del legname] ecc. [rispetto al significato espresso da «cuocere»], tuttavia affermiamo che non può esistere nessuna attività fuori dalla portata dei sensi.
>
> [Obiezione:] Il significato della radice «cuocere» va considerato come distinto dalle varie attività [dei singoli fattori] come «bruciare» ecc. che vengono percepite, perché senza di esso non può esserci la produzione di un risultato [= il riso bollito], e se questo non è presente, sulla base di quale sostrato potrebbero entrare in contatto i vari fattori?

Rispondiamo che questo ragionamento è sbagliato: ciò che voi pensate come il significato della radice verbale [= un'attività], infatti, sarà: il prodotto di tutti i fattori combinati assieme, o di ciascun fattore singolarmente?

Secondo la prima ipotesi, ogni singolo fattore sarebbe in se stesso privo di azione, e se ogni singolo fattore è in se stesso privo di azione, quand'anche siano combinati assieme non sarebbe ad ogni modo possibile la produzione dell'azione.

Nella seconda ipotesi, invece, poiché un singolo fattore sarebbe singolarmente unito all'azione «cuocere», senza quindi dipendere da nessun altro fattore, produrrebbe di conseguenza il risultato [di tale attività] individualmente. La combinazione dei fattori, tuttavia, non può inverarsi sulla base di tale comprensione del significato della radice verbale.

Chi [invece] sostiene che la combinazione dei fattori è motivata [dall'esistenza] di un'azione ha infatti due alternative:

O essendoci prima l'azione, si invera la combinazione [dei fattori], o essendoci la combinazione [dei fattori] si invera l'azione. Se tuttavia l'azione esistesse prima della combinazione [dei fattori], a che servirebbe tale combinazione? In tal modo, inoltre, il risultato [dell'azione] sarebbe prodotto dai fattori anche se non-combinati.

Se invece l'azione si producesse solo dopo che [i fattori] si sono combinati, sarebbero da considerarsi individualmente privi di attività. Se le cose stessero così, il legname non potrebbe bruciare

in assenza di una pentola [che cuoce il riso= potrebbe iniziare a bruciare solo dopo che l'azione «cuocere», grazie alla combinazione di tutti gli altri fattori, è cominciata]. Il legname, risponderete, [quando una pentola è assente] non cuoce, ma si limita ad ardere. Questo ragionamento è [dunque] incorretto: [perché] anche quando una pentola è presente il legname si limita a bruciare, e non è visto svolgere alcun'altra attività.

Perciò, non essendoci nessuna seconda attività [oltre all'attività dei fattori], i fattori si combinano puntando esclusivamente a un risultato [e non un'ulteriore azione].[206]

◇ 2.2.3. Conclusione Naiyāyika: inesistenza e inutilità di *prakāśa* come categoria a parte

Da un punto di vista Naiyāyika, il concetto di «luce» (*prakāśa* = manifestazione) non svolge alcuna funzione autonoma nel processo cognitivo: descrive semplicemente la cognizione stessa. In altre parole, non è qualcosa che

[206] NM, pp. 17, 18: *yat tu karotīty arthasyāpratyakhyeyatvād ity uktaṃ tatrocyate – parispanda eva bhautiko vyāpāraḥ karoty arthaḥ na hi vayaṃ parispandātmakaṃ paridṛśyamanaṃ vyāpāram apahnumahe, pratikārakaṃ vicitrasya jvalanāder vyāpārasya pratyakṣam upalambhād, atīndriyas tu vyāpāro nāstīti brūmahe. nanu pāko nāma dhātvarthaḥ paridṛśyamānajvalanādivyāpāravyatirikta eṣitavya eva tam antareṇa phalaniṣpatter abhāvād, asati ca tasmin kim adhikṛtya kārakāṇi saṃsṛjyerann ity uktaṃ tad ayuktaṃ, yaṃ tam ekaṃ dhātvartham budhyase sa kiṃ samuditasakalakārakasampādya ekaikakārakanirvarttyo vā. tatrādyapakṣa ekaikam bhavet kārakam akriyam. ekaikaniṣkriyātve ca sākalye 'pi kutaḥ kriyā. uttarasmin pakṣe pratyekam api pākakriyāyogāt kārakāntaranirāpekṣād ekasmāt kārakāt phalaniṣpattiprasaṅgaḥ na ca tathāvidhadhātvarthapuraḥsaraḥ kārakāṇāṃ saṃsargaḥ. kriyānimittasaṃsargavādino hi dvayī gatiḥ. satyāṃ kriyāyāṃ sambandhaḥ sambandhe sati vā kriyā. milanāt pūrvaṃ siddhāyāṃ kriyāyāṃ milanena kim. tathā ca janyate phalaṃ vibhaktair api kārakaiḥ. milanāt tu kriyāsiddhau punar ekaikam akriyam. tathā sati na kāṣṭhāni jvaleyuḥ piṭhārād vinā. kāṣṭhani jvalanti na tu pacanti maivaṃ saty api piṭhare jvalanty eva kāṣṭhāni nānyat kurvanti dṛśyante tasmāt kriyāntarābhavāt phalam evorarīkṛtya karakāṇi saṃsṛjyante.*

venga mai «appreso» durante il processo: quando la cognizione sorge, è l'oggetto soltanto ad apparire — non una «luce» distinta, né quella dell'oggetto né quella della conoscenza stessa.

Come spiega Jayanta nella sezione *Śūnyavāda*,[207] il risultato (*phala*) del *pramāṇa*, ossia la cognizione, è un'illuminazione dell'oggetto — ma un'illuminazione che rende manifesto il colore, la forma ecc., non un'«illuminazione dell'illuminazione». I sensi producono la cognizione, e con il suo sorgere l'oggetto è già illuminato: non si richiede nient'altro, come l'essere «conscia di se stessa».

Ciò non implica tuttavia che la conoscenza sia impercepibile, come sostengono i Mīmāṃsaka: posso sapere che un oggetto è stato conosciuto grazie a una seconda cognizione che coglie la prima, nella forma della nozione «questo oggetto è stato percepito da me». Non può infatti darsi consapevolezza di una cosa qualificata (l'oggetto conosciuto) se il suo qualificatore (la cognizione) non è stato previamente percepito.

➔ In sintesi:

2.2. La posizione Naiyāyika

➢ Tesi generale:

→ La conoscenza (*jñāna*) non produce alcuna modificazione né nell'oggetto (*prakaṭatā*) né nel soggetto (*saṃvedana*):

→ è un puro evento mentale che si manifesta come qualificazione del

[207] Kataoka 2003, p. 332, punto 4.3. (b). Si veda anche la traduzione del passaggio in Watson & Kataoka 2010.

soggetto.

→ ma, quando *jñāna* sorge, appare solo l'oggetto, non la conoscenza stessa — a differenza della luce fisica di una lampada, visibile insieme a ciò che illumina.

➢ *jñāna* non è un'azione (*kriyā*), ma il risultato (*phala*) del contatto tra sensi, oggetto e mente.

➢ Il termine *vedyatā* («essere oggetto di conoscenza») indica semplicemente che una cognizione specifica sorge in un soggetto determinato → la relazione soggetto–oggetto è così mantenuta senza postulare un'attività autonoma della conoscenza.

2.2.1. Validità estrinseca (*parataḥ prāmāṇya*)

➢ La validità di un mezzo di conoscenza dipende da fattori esterni.

➢ La cognizione è valida solo se confermata da un'altra cognizione.

➢ Tre livelli di estrinsecità:

• *utpattau* — per sorgere, la cognizione richiede qualità particolari (*guṇa*).

• *svakāryakāraṇe* — la sua capacità di *produrre* conoscenza non è intrinseca.

• *svaprāmāṇye* — le serve un secondo atto che ne attesti la validità.

➢ Autorità del Veda è quindi garantita solo se la fonte (Dio) è infallibile.

→ Opposto del *svataḥ-prāmāṇya* Mīmāṃsaka.

2.2.2. La conoscenza non è un'azione (*kriyā*)

➢ Una *kriyā* impercepibile distinta dai fattori è impossibile:

• ogni azione (*parispanda*) è percepibile come movimento della materia;

• i fattori (fuoco, legno, pentola, ecc.) producono solo effetti percepibili, non un'azione ulteriore.

➢ Il significato del *dhātu* («conoscere», «cuocere» ecc.) non indica un «fare»,

ma il prodotto della combinazione dei fattori.

→ *jñāna* è dunque un effetto percepibile (*phala*), non un'attività.

➢ Ipotesi alternative incoerenti:

• l'azione pre-esiste rispetto ai fattori → regressus ad infinitum;

• se è prodotta successivamente → i fattori resterebbero inerti;

• se l'azione è prodotta individualmente dai fattori → il legname bollirebbe il riso anche in assenza di contenitore, di un cuoco ecc.

• se è prodotta dalla combinazione dei fattori → contraddice l'esperienza (il legno brucia anche da solo).

2.2.3. Conclusione Naiyāyika: inesistenza e inutilità di *prakāśa* come categoria a parte

➢ «Luce» = cognizione → non è una categoria autonoma che venga appresa dalla cognizione.

→ quando la cognizione sorge, è l'oggetto ad apparire — non una «luce» distinta, appartenente all'oggetto o alla conoscenza stessa.

➢ La cognizione non rivela mai se stessa, ma è direttamente percepibile attraverso una seconda cognizione: «questo oggetto è stato conosciuto da me».

Contrasto sistematico (Mīmāṃsaka ↔ Naiyāyika)

Aspetto	**Mīmāṃsā**	**Nyāya (Jayanta)**
Natura della conoscenza (*jñāna*)	*Kriyā* (azione indipendente dai *kāraka*)	*Phala* (risultato prodotto dai *kāraka*)
Rapporto con i *kāraka*	I *kāraka* sorgono simultaneamente con la cognizione	I *kāraka* precedono e producono la cognizione
Modalità di conoscenza	Impercepibile, inferita dal proprio effetto (*prakaṭatā*)	Percepibile da un'altra cognizione
Status epistemico	*Svataḥ prāmāṇya* (validità intrinseca)	*Parataḥ prāmāṇya* (validità estrinseca)
Effetto o risultato (*phala*)	«Luminosità» dell'oggetto (*prakaṭatā*) o consapevolezza (*saṃvedana*)	Nessuno
Argomento chiave	*Jñāna* agisce come lampada: infonde «luminosità» in ciò che è altro da sé	La conoscenza non è una lampada: mostra solo l'oggetto, non la propria luce

◇ 2.2.4. Abhinavagupta e Jayaratha: Critica della posizione Naiyāyika. (Se non c'è illuminazione, nulla è percepito)

Scartate entrambe le teorie Mīmāṃsaka, Abhinavagupta riformula quindi la posizione Naiyāyika sul concetto di *vedyatā* in questi termini: la *vedyatā*, non è

una «luce altra» rispetto alla cognizione dell'oggetto, ma un modo per indicare il rapporto di inerenza tra la cognizione generata dallo specifico oggetto e lo specifico soggetto:

> È solo in relazione al soggetto nel quale la conoscenza — consistente nell'apprensione di un oggetto — è inerente, che l'oggetto diventa luminoso: in ciò consiste il suo «essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*).[208]

È questa la parte del testo in cui Abhinavagupta e Jayaratha cominciano finalmente a preparare il terreno per introdurre il loro punto di vista.[209] Se nessuna illuminazione prende parte al processo cognitivo, come sostengono i Naiyāyika, allora, risponde Jayaratha, ammesso pure che la cognizione dell'oggetto (*jñāna*) si produca nel soggetto, l'oggetto, non-luminoso, resterebbe comunque non-conosciuto. Cognizione e oggetto, infatti, sono due cose distinte, e appartengono a sostrati differenti (*vyādhikaraṇa*), e non v'è modo di superare questa difficoltà.

L'argomentazione di Jayaratha ai Naiyāyika ricalca perfettamente la critica già mossa ai Prābhākara: che nella cognizione dell'oggetto appaia solo l'oggetto, o la cognizione stessa (come vogliono i Prābhākara), un fatto puramente mentale non potrebbe ad ogni modo qualificare l'oggetto, che resterebbe così, come prima, non-conosciuto:

> Fra due cose diverse, non si dà qualcosa [= una qualche proprietà] che si aggiunga ad una quando l'altra è modificata [= quando nel soggetto si produce la cognizione dell'oggetto, non c'è nessuna motivazione per cui

[208] TĀ 10.27cd-28ab: *arthagrahaṇarūpaṃ hi yatra vijñānamātmani* || *samavaiti prakāśyo'rthastaṃ pratyeṣaiva vedyatā* |
[209] Si veda la traduzione di TĀV ad 28cd-35.

all'oggetto debba aggiungersi una nuova qualificazione= il fatto di essere conosciuto].[210]

Inoltre, specifica Jayaratha, la giustificazione del nesso (*niyama*) tra «cognizione e specifico oggetto», basata sull'idea che l'oggetto sia la causa efficiente della cognizione, assimilerebbe semmai la teoria del Nyāya a quella Sautrāntika: la causa, infatti, non è l'oggetto di percezione diretta, ma l'oggetto inferenziale:

> E se volete allora sostenere che la conoscenza [può] illuminare l'oggetto in virtù del fatto che è generata da quello, rispondiamo che neppure questo sarebbe ammissibile, perché ciò che è generato da una certa cosa, come il fumo dal fuoco, non diviene certamente luce a quella [= non la fa direttamente percepire/rende manifesta], ma in quanto legata ad esso [all'oggetto], [la conoscenza] ne diventerebbe semmai il segno inferenziale, [come appunto accade per il fumo e il fuoco], a patto che fosse accertata tra i due una immancabile concomitanza. Tuttavia, un simile accertamento non è garantito, perché la conoscenza che illumina un oggetto può inverarsi anche se tale oggetto non c'è, come nel caso dell'errore ecc. Perciò quel che è stato detto, che le cose non sarebbero affatto conosciute, è corretto.[211]

Se, negata qualsiasi funzione alla proprietà «luce» (*prakāśa*), è dimostrato che l'oggetto non può dunque in alcun modo «illuminarsi» [= manifestarsi], allora, non resterà più nulla al mondo capace di «splendere»: certamente non la conoscenza, sottolinea Jayaratha citando Jayanta, alla quale gli stessi Naiyāyika

---

[210] TĀV ad 10.28cd-29ab: *na cānyasyātiśaye 'nyasya kiñcit syāt.*
[211] TĀV ad 28cd-29ab: *na cānyasyātiśaye 'nyasya kiñcit syāt, athārthajanyatvāt jñānam arthasya prakāśa iti cet, naitat, na hi yo yajjanyaḥ sa tasya prakāśo bhavati vahner iva dhūmaḥ sa paraṃ tadgato liṅgaṃ bhavet. yady avinābhāvo niścīyeta, na ceha tanniścayo 'sti, vināpy arthaṃ bhrantyādau tatprakāśātmano jñānasyodayāt, ataś ca yuktam uktam avedyā eva padārthāḥ syur iti.*

negano la capacità di apparire (o splendere) quand'essa apprende il suo oggetto: di conseguenza, non-luminosa, la conoscenza non potrebbe certo illuminare qualcos'altro. «E cosa mai si illuminerebbe essendo così il mondo immerso in un sonno assoluto?», esclama Abhinavagupta. Nemmeno una lampada potrebbe più illuminarsi, e dunque produrre una conoscenza, proprio in quanto non-percepita.

Giunti a questa sorta di «punto morto», non resta spiegato come sia possibile che la conoscenza tuttavia presenti/illumini degli oggetti, e che essi ci appaiano. Il parere di Abhinavagupta è che non si è prestata abbastanza attenzione al preciso significato dell'espressione *arthaprakāśa*, la «luce» o «illuminazione» (*prakāśa*) dell'oggetto (*artha*). Comincia in questa parte del testo una complicata trattazione grammaticale del composto (*samāsa*) *artha-prakāśa*, di cui si parlerà nel prossimo capitolo.

Questa sezione è particolarmente interessante, innanzitutto perché è una delle più approfondite riflessioni «grammaticali» di tutto il TĀ: la questione affrontata da Abhinavagupta, cioè l'uso dei verbi causativi, lo porta qui a un diretto confronto con la tradizione Pāṇinīya, offrendoci così un notevole saggio di come Abhinavagupta si sapesse orientare tra i tecnicismi della grammatica sanscrita. Come ha sottolineato Torella 1987, il profondo debito che i maestri dello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr devono all'antica tradizione «grammaticale» (*vyākaraṇa-śāstra*) non si limita all'ambito propriamente «filosofico» di alcune riflessioni linguistico-metafisiche (in particolare quelle sviluppate nell'opera di Bhartṛhari). Come mostra l'argomento qui in esame — l'analisi delle costruzioni causative —, tale influenza si estende in misura notevole anche a numerosi riferimenti connessi agli aspetti più «tecnici» del *vyākaraṇa*. Questo livello secondario di influenza grammaticale sulla filosofia indiana, salvo poche eccezioni, non ha ricevuto finora un'attenzione

specialistica adeguata.[212] Le importanti considerazioni circa il rapporto tra linguaggio e realtà che emergono dalla sua argomentazione, inoltre, sono di grande valore rispetto alla nostra comprensione del peso che la tradizione linguistico-grammaticale ha avuto sul pensiero di Abhinavagupta, e di come egli abbia recepito la «filosofia del linguaggio» di autori come Bhartrhari.

Abhinava e Jayaratha usano con grande maestria la grammatica sanscrita per smontare un concetto che altrimenti sembrerebbe ovvio. Questo approccio ermeneutico è una cifra distintiva della scuola, ed è qui abilmente piegato alla giustificazione di una radicale conclusione filosofica: l'oggetto non è un «altro» da illuminare, ma una modulazione della stessa luce-coscienza di Śiva. L'unità ontologica si rivela alla fine come l'unico modo per evitare regressi infiniti, o metafore senza fondamento reale per descrivere il processo di «illuminazione» dell'oggetto da parte della coscienza.

➔ In sintesi:

2.2.4. Abhinavagupta e Jayaratha: critica della posizione Naiyāyika

➢ Riformulazione di Jayaratha:
→ La *vedyatā* non è una «luce» distinta dalla cognizione, ma il semplice rapporto di inerenza tra:

• la cognizione generata da uno specifico oggetto;

• e il soggetto in cui essa sorge.

➢ Critica di Jayaratha:

[212] Si veda ad esempio Renou 1941, 1963, Staal 1965, Ruegg 1978, Bhattacharya 1980, 1981, 1993, 1996, Bronkhorst 2000, 2004, Torella 1987, 1999a, 2004, Lawrence 2008.

1) Se l'oggetto non è qualificato dalla luce, ma solo il Sé del conoscente

→ allora l'oggetto rimane in realtà non-conosciuto: cognizione e oggetto sono distinti (*vyādhikaraṇa*).

2) Anche ammettendo che la cognizione sia *causata* dall'oggetto…

→ il rapporto sarebbe puramente inferenziale (come tra fumo e fuoco) e non manifestativo = posizione Sautrāntika.

➢ Esito (Abhinavagupta):

→ Negando *prakāśa*, nulla nel mondo potrebbe più «splendere»: né la conoscenza né l'oggetto — l'universo resterebbe immerso in un «sonno assoluto»;

→ Occorre ridefinire *arthaprakāśa* («luce dell'oggetto») come principio reale di manifestazione.

3. La strategia «grammaticale» di Abhinavagupta nel TĀ

❂ 3.1. Il significato causativo «nascosto» nell'espressione *arthaprakāśa*

Secondo Abhinavagupta, l'espressione *arthaprakāśa*, così come intesa dai Naiyāyika, è priva di significato. Ma come si potrebbe allora definire la *cognizione*? La risposta è che l'espressione *arthaprakāśa* è semplicemente fraintesa dagli avversari.

Per chiarire in che modo il composto *artha–prakāśa* debba essere inteso, Abhinava avvia un'analisi «grammaticale» dettagliata. La sua tesi è che, se si prende la formulazione *artha–prakāśa* per definire la *cognizione* nel senso accettato di «luce/manifestazione dell'oggetto», la relazione tra i due termini del composto — *artha* («oggetto») e *prakāśa* («luce» / «manifestazione») — può configurarsi soltanto secondo la logica di un *rapporto causativo*: la conoscenza *fa risplendere* o *fa manifestare* l'oggetto.

Le altre possibili spiegazioni del composto risultano incongruenti. Infatti, secondo l'analisi di Abhinavagupta, la relazione tra i due elementi può essere teoricamente intesa solo nei seguenti modi:

> Analizziamo dunque l'espressione *artha–prakāśa* intesa come la forma della cognizione. [Emergono due possibili ipotesi:]
> (a) [cioè, se *artha–prakāśa* è un composto *karmadhāraya*], essa [= la forma della cognizione] è al tempo stesso «oggetto e luce», in due possibili sensi: o nel senso che essi condividono un unico sostrato

(*samānādhikaraṇya*), oppure nel senso di una cumulazione [di due significati differenti] (*samuccaya*), cioè [la forma della cognizione] è un oggetto [che è luce] e, nello stesso tempo, una luce [che è oggetto];

(b) [i due termini *artha* e *prakāśa*] sono uniti da un rapporto generico [espresso dal genitivo], nel senso di «luce dell'oggetto».[213]

Spiegazione:

Tra *luce* e *oggetto* sussiste un rapporto attributivo (*karmadhāraya*).

- Nel senso standard, ossia in quanto condividono un unico sostrato (*samānādhikaraṇya*): la forma della conoscenza è al tempo stesso «luce» e «oggetto», come nel composto *rāja-ṛṣi* — un unico individuo che è sia veggente (*ṛṣi*), sia re (*rāja*), cioè un «veggente reale».

- Oppure nel senso di *samuccaya*, cioè come «combinazione» di due significati differenti: la conoscenza è un «oggetto» che è «luce» e, al tempo stesso, una «luce» che è «oggetto».

b) In alternativa, può intendersi un rapporto genitivo (*ṣaṣṭhītatpuruṣa*), ossia «luce dell'oggetto».

Secondo Jayaratha, le prime due tesi (a) sono prese in considerazione da Abhinavagupta solo a titolo ipotetico, per puro scopo argomentativo, poiché egli intende in realtà esaminare la posizione comune ai suoi avversari, ossia la tesi (b) — sebbene, come vedremo più avanti, la (a) sia forse più vicina alla prospettiva Śaiva:

[213] TĀV ad 10.35: *yan nāmedam ucyate jñānasyārthaprakāśo rūpam iti tatra ko 'rtha iti vicāryatām, kim arthaś cāsau prakāśaś ceti samānādhikaraṇyam, athārthaś ca prakāśaś ceti samuccaya āhosvid arthasya prakāśa iti sambandhamātram.*

> Le prime due alternative non sono sostenute da alcun avversario, ma vengono qui considerate solo come ipotesi. Pertanto, non avendole confutate, egli [Abhinavagupta] sceglie la terza unicamente con l'intenzione di confutarla.[214]

Ora, una relazione di genitivo può essere interpretata in due modi: come *genitivo soggettivo* o come *genitivo oggettivo*. Poiché il verbo *prakāś-* («essere luminoso / manifestarsi») appartiene al gruppo dei verbi *akarmaka*, cioè intransitivi, e dunque non può avere un oggetto grammaticale diretto (*karman*), il modo più ovvio di intendere la relazione di genitivo in un'espressione come «la manifestazione dell'oggetto» dovrebbe essere quello del genitivo soggettivo: l'*oggetto* (*artha*) come soggetto agente dell'«attività di manifestazione», nel senso di un «oggetto che si manifesta da sé» (*arthaḥ prakāśate*).

Jayaratha osserva che, in questo modo, la «luce» riguarderebbe soltanto l'oggetto, e non costituirebbe più una definizione della *cognizione*:

> Se [nell'espressione «la cognizione è la luce dell'oggetto»] consideriamo l'oggetto (*artha*) come agente dell'azione di «manifestarsi» (*prakāś-*), ne consegue che, [quando l'oggetto è manifesto], nulla potrebbe aggiungersi alla *cognizione*, poiché — lo ripetiamo — tra due realtà differenti non può aggiungersi una proprietà all'una quando l'altra viene qualificata; altrimenti si incorrerebbe nel grave errore di attribuire la natura di una cosa a un'altra [che è del tutto diversa], come è stato spiegato nel verso [29cd]: «Infatti, allo stesso modo che, dato un vaso che possiede per propria natura una base ampia, ecc. […]»[215]

---

[214] TĀV ad 10.36: *tatra saṃbhavamātreṇāśaṃkitam apy ādyaṃ pakṣadvayaṃ parasyānabhipretam ity apratikṣipya tṛtīyam eva pakṣaṃ pratikṣeptuṃ vibhajati.*

[215] TĀV ad 10.36: *yadi nāmārthasya prakāśanakriyāyāṃ kartṛtvaṃ tatkathaṃ jñānasyaivam atiśayaḥ, na hy anyasyātiśaye'nyasya kiñcid ity uktaṃ bahuśaḥ, tat «yathā hi pṛthubudhnādirūpe kumbhasya saty api […]» ityādinoktaḥ parasya pararūpopagrahātmā duruddharo doṣaḥ prasajyeta.* Così continua il verso citato da Jayaratha: *yathāhi pṛthubudhnādirūpe kumbhasya saty api || atadātmā paṭo*

L'unica soluzione possibile, dunque, è intendere un genitivo oggettivo: *artha* come oggetto grammaticale (*karman*) del verbo *prakāś-*, e la *cognizione* (*jñāna*) come agente di tale attività — nel senso, quindi, di una *cognizione che illumina transitivamente il proprio oggetto*.

Come spiegare, però, l'uso del termine *artha* come oggetto grammaticale di un'azione intransitiva come *prakāś-* («manifestarsi», «essere luminoso»), che di norma non regge un complemento oggetto diretto? La tesi dell'autore è che qui sia implicato un significato causativo «nascosto»: la frase «la cognizione è la manifestazione dell'oggetto» deve cioè significare «la cognizione *fa manifestare* l'oggetto».

> Se, d'altra parte, [il termine *artha*] viene inteso nel senso di oggetto dell'azione, allora, ammettendo tale interpretazione, nel verbo *prakāś-* si dovrà assumere un significato causativo implicito.[216]

Jayaratha lascia intendere che Abhinavagupta abbia in mente la regola 1.4.52 di Pāṇini.[217] Secondo tale regola, quando un'azione avente il significato di «movimento», «conoscenza», «mangiare», «pronunciare/ascoltare» o comunque un'azione *intransitiva* è intesa nel senso *causativo*, l'agente dell'attività espressa dalla radice verbale assume la designazione di *karman*, ossia di «oggetto» dell'azione.

Nelle parole di Jayaratha:

> Se, d'altra parte, si considera *artha* come oggetto dell'azione «manifestarsi», allora, secondo il principio generale per cui un'azione

---

naiti pṛthubudhnādirūpatām | tathā saty api vijñāne vijñātṛsamavāyini || avedyadharmakā bhāvāḥ kathaṃ vedyatvam āpnuyuḥ (Infatti, allo stesso modo in cui, dato un vaso che possiede per sua natura una base ampia, ecc., un panno, che non ha tale natura, certamente non potrà acquisirla, così, anche se la cognizione inerisce al soggetto, come potrebbero gli oggetti, se non possiedono la *vedyatā* come loro proprietà, divenire oggetti di conoscenza?)

[216] TĀV ad 10.36cd: *atha karmaṇi ṣaṣṭhy eṣā ṇyarthas tatra hṛdi sthitaḥ*.

[217] *gatibuddhipratyavasānārthaśabdakarmākarmakāṇām aṇi kartā sa ṇau*.

che non potrebbe avere un oggetto diretto se non fosse intesa in senso causativo può invece averlo se è concepita come causativa, si dovrà ricorrere a una formulazione causativa come «la cognizione fa manifestare l'oggetto», […] in cui è operante una relazione di tipo «agente che incita – agente incitato».[218]

In sintesi, secondo i Pāṇinīya, ogni radice verbale intransitiva può funzionare come transitiva, ossia può reggere un oggetto, se possiede un valore causativo.[219] Ciò accade perché, quando l'«agente originario» di un verbo intransitivo viene «spinto ad agire» da un altro agente, esso diventa automaticamente l'«oggetto» di quell'attività.

Trattando il tema dei causativi, il filosofo e grammatico buddhista Jinendrabuddhi (VIII sec.), commentando la *Kāśikāvṛtti* (ad A. 7.2.26), chiarisce due punti fondamentali:

1. quando una radice verbale intransitiva assume un valore causativo, il suo «agente originario», a causa della dipendenza dall'attività di un altro agente — che è l'agente dell'«incitare/spingere ad agire» — diventa l'oggetto dell'azione (*karman*);

2. in virtù della presenza di un oggetto diretto, il verbo si trasforma così in un transitivo.[220]

Questa analisi rivela una comprensione sottile della struttura dei verbi causativi, interessante da confrontare con le teorie linguistiche contemporanee. In particolare, la logica che legittima l'inferenza di una «situazione causativa» nel

[218] TĀV ad 10.36: *atha prakāśanakriyāyām arthasya karmatvaṃ tarhy aṇāv akarmakasya ṇau karmotpatteḥ jñānam arthaṃ prakāśayatīti siddhaḥ […] prayojyaprayojakavyāpārabhāvaḥ.*
[219] Si veda Mbh. ad A.7.2.26, *akarmakāḥ cāpi ṇyantāḥ sakarmakāḥ bhavanti.*
[220] Si veda Jinendrabuddhi, Nyāsa on the *Kāśikāvṛtti,* vol. 5, p.701: *yadā ca ṇyarthavṛttir bhavati tadā prayojakavyāpārāpekṣayāsya karttā karmabhāvam apadyata iti, tena prayojyena karmaṇā sakarmako bhavati.*

rapporto *illuminante–illuminato* / *manifestante–manifestato*, pur non essendo esplicitata da alcun elemento grammaticale, non è dissimile dal metodo descritto da Shibatani 1976 per distinguere gli eventi transitivi «semplici» da quelli che implicano, in modo non espresso, un significato causativo.

Tale metodo si fonda sull'identificazione di un «controparte intransitiva», dalla cui realizzazione dipende la capacità di verbi tradizionalmente considerati transitivi di reggere un oggetto grammaticale diretto. Per esempio, il verbo *to kill* («uccidere») viene analizzato come causativo, poiché si rapporta alla controparte intransitiva *to die* («morire»). Senza la realizzazione di quest'ultima, infatti, sarebbe contraddittorio dire «ho ucciso qualcuno»; ciò porta a inferire che *to kill* significhi, in sostanza, «fare morire qualcuno».[221]

Ne consegue che ogni attività transitiva che possegga una controparte intransitiva può essere analizzata come la forma causativa di quest'ultima, legittimando così l'inferenza di Abhinavagupta.

➔ In sintesi:

3.1. Il significato causativo «nascosto» nell'espressione *arthaprakāśa*

➢ Tesi di Abhinavagupta:
→ l'espressione *artha–prakāśa* («luce/manifestazione dell'oggetto») è fraintesa dai Naiyāyika:

- la relazione fra *artha* («oggetto») e *prakāśa* («luce/manifestazione») deve essere causativa:

- la conoscenza *fa manifestare* l'oggetto → non è l'oggetto a

[221] Si veda McCawley, J.D., 1972, e Shibatani & Prashant 2002.

«manifestarsi da sé».

➢ Analisi grammaticale del composto →

(a) *Karmadhāraya*: «oggetto-luce» (identità o cumulo di due qualità) → solo ipotetico.

(b) *Ṣaṣṭhī-tatpuruṣa*: «luce dell'oggetto» → unica tesi degli avversari, che Abhinava confuta.

➢ Argomento di Jayaratha →

- Se il genitivo è soggettivo → l'oggetto è agente («l'oggetto si manifesta») → la conoscenza non aggiunge nulla.

- Deve quindi essere oggettivo → la conoscenza è agente che *illumina l'oggetto*.

  → Ma poiché *prakāś-* è verbo intransitivo, ciò implica un valore causativo latente: «la conoscenza fa manifestare l'oggetto».

➢ Riferimento grammaticale →

- Regola Pāṇinīya 1.4.52: un verbo intransitivo può assumere un oggetto se inteso in senso causativo.

- In tal caso l'«agente originario» diventa l'«oggetto» dell'azione: relazione *«agente che incita – agente incitato»*.

  → Quindi *arthaprakāśa* = l'atto di «far manifestare l'oggetto».

❂ 3.2. Il punto di vista Pāṇinīya sui costrutti causativi

La costruzione causativa può essere descritta come bi-proposizionale, in quanto denota due attività distinte e due rispettivi tipi di agenti (*kartṛ*): colui che incita/spinge/istiga (*prayojaka*) e colui che è spinto/incitato/istigato ad agire (*prayojya*), ad es. «egli lo fa andare al villaggio».[222]

Il sanscrito possiede una forma causativa sintetica, cioè non perifrastica: da qualunque radice verbale si può derivare un tema causativo, ad esempio *kṛ* + *ṇic* > *kār-i* > *kār-ay* > *kāraya-*.[223]

Il causativo è riconosciuto tanto dalla tradizione grammaticale indiana quanto dalla linguistica contemporanea per la complessità e varietà delle situazioni semantiche che descrive. Tuttavia, la grammatica sanscrita (come accade in molte lingue) contempla un solo meccanismo formale per esprimere la molteplicità delle «situazioni causative», e non impone restrizioni di natura semantica.

Il causativo sanscrito possiede quindi un campo semantico «ampio»: tutte le radici verbali possono potenzialmente essere derivate in senso causativo, e qualunque elemento lessicale può fungere da *causer* o *causee*, indipendentemente dai parametri descritti da Dixon 2000, quali la transitività/intransitività del verbo, l'intenzionalità del *causee* e il suo grado di controllo sull'azione, o il fatto che il *causer* agisca in modo diretto o indiretto.

Nella letteratura Pāṇinīya, il significato del suffisso causativo (*ṇic*) è descritto come semanticamente caratterizzato da una serie di attività affini al significato generico di «spingere a compiere un'azione» (*preraṇa*) ovvero «renderla possibile» (*samarthācaraṇa*), che copre tutte le possibili istanze di «situazione causativa».

---

[222] L'unico studio dedicato ai causativi sanscriti parrebbe quello di Cardona 1971.
[223] Per la *prakriyā* del tema causativo di *kṛ*- si veda Joshi & Roodbergen 1974, nota 911, p. 275.

I grammatici mostrano interesse per un punto di vista strettamente funzionale della derivazione lessicale: nella logica puramente formale dell'*Aṣṭādhyāyī*, i due agenti coinvolti in una costruzione causativa non sono semanticamente distinguibili da qualsiasi altro agente. Secondo Pāṇini, l'unico requisito semantico per l'introduzione del suffisso causativo dopo una radice verbale è che i due agenti siano «indipendenti» (A.1.4.54*: svatantraḥ kartā*), cioè autonomamente impegnati nelle rispettive attività e capaci di compierle: l'attività di «spingere ad agire» e l'attività denotata dalla radice verbale.

Secondo l'interpretazione Pāṇinīya, un agente indipendente[224] è, in termini generali, l'agente principale dell'azione, nel senso che ha il ruolo di *coordinare*, *subordinare* o *attivare* tutti gli altri *kāraka*, cioè gli «agenti partecipanti» o «fattori» necessari al compimento dell'azione denotata da una radice verbale. Per esempio, nella frase *«Devadatta cuoce il riso in una pentola con la legna»*, Devadatta è colui che dà avvio all'attività e attiva tutti gli altri fattori (*riso*, *pentola*, *legna* — rispettivamente *oggetto*, *luogo* e *strumento* dell'azione «cuocere»): perciò Devadatta è l'agente indipendente (*kartṛ*). L'agente cui si applica tale indipendenza riceve la terminazione del terzo caso, ossia lo strumentale. Il nominativo, d'altra parte, viene introdotto quando l'agente (o l'oggetto di una frase passiva) non deve più essere espresso — perché lo è già dalla desinenza verbale o da un altro morfema.[225] Ciascun *kāraka* implicato semanticamente dalla radice verbale (ad esempio *pac-* «cuocere») contribuisce perciò in modo specifico alla realizzazione dell'azione — tuttavia resta l'agente indipendente della propria attività. La *pentola* è l'agente dell'«accogliere/contenere» il riso, la *legna* è l'agente del «riscaldare», e così via. Il parlante che desideri enfatizzare il ruolo di uno dei *kāraka* subordinati, per esempio l'attività del «contenere» una certa quantità di riso, può omettere di menzionare l'agente principale (colui che, in presenza di tutti gli altri *kāraka*,

[224] Per il tema dell'agentività (*kartṛtva*) nella tradizione grammaticale indiana, si veda Cardona 1974.
[225] Cfr. A 1.2.3.: *anabhihite*.

svolge la funzione di coordinatore dell'azione, come Devadatta) e nominare invece uno dei *kāraka* subordinati:

> «La pentola cuoce il riso» (*sthaly odanaṃ pacati*).

La dipendenza di un *kāraka,* scrive Patañjali, consiste nella sua coesistenza con l'agente principale, mentre l'indipendenza corrisponde alla sua separazione da tale agente principale:

> Quando coesiste con il principale (*pradhāna*), la pentola (*sthālī*) è dipendente (*paratantrā*); quando ne è separata, è indipendente (*svatantrā*).
>
> Come nel caso dei ministri e del re: in presenza del re sono subordinati, in sua assenza agiscono autonomamente.
>
> E cos'è il principale (*pradhāna*)? [...] L'agente (*kartṛ*) è il principale: è colui che, quando tutti i mezzi dell'azione sono presenti, li mette in moto (*pravartayitā bhavati*).[226]

D'altra parte, quando l'agente di un'azione non causativa viene «spinto ad agire» o «incitato» da un agente causale, egli non perde la propria funzione di agente indipendente, nel senso che — a differenza di un *kāraka* subordinato come la «pentola» — continua a essere colui che *coordina* o *coinvolge* gli altri partecipanti nell'azione espressa dalla radice verbale, come in «egli fa cuocere il riso a Devadatta in una pentola, ecc.», dove Devadatta rimane comunque l'agente principale del «cuocere».

Riassumendo la logica derivazionale del verbo causativo secondo l'*Aṣṭādhyāyī*:

il suffisso causativo, tecnicamente chiamato *ṇic*, è prescritto dopo una radice

[226] Mbh. 34 ad A.1.4.23: *evaṃ tarhi pradhānena samavāye sthālī paratantrā, vyavāye svatantrā. tad yathā amātyādīnāṃ rājñā saha samāvaye pāratantryaṃ vyavāye svātantryam. kiṃ punaḥ pradhānam iti?* […] *kartā pradhānam iti yat sarveṣu sādhaneṣu saṃnihiteṣu kartā pravartayitā bhavati*.

verbale per designare l'attività di *hetu* (*hetumati ca*, 3.1.26), che, secondo 1.4.55 (*tatprayojako hetuś ca*), è l'agente dell'attività di «spingere/incitare ad agire» l'agente indipendente dell'azione espressa dalla radice (*tat-*, che si riferisce al *kartṛ* menzionato nel *sūtra* precedente, ossia 1.4.54, *svatantraḥ kartā*), ed è esso stesso un agente indipendente (*ca*), cioè l'agente dell'attività di «spingere ad agire» denotata da *ṇic*.

Il *sūtra* 1.4.55 costituisce dunque un caso di *samāveśa*, cioè di «co-applicazione» di due designazioni (*saṃjñā*), *hetu* e *kartṛ*.

Come si spiega questo? Le regole 1.4.1–2 stabiliscono che a ciascun elemento si applichi una sola designazione (*saṃjñā*), e che, in caso di conflitto, prevalga la designazione introdotta nel *sūtra* successivo. La risposta è che in questo caso non vi è conflitto: la funzione del termine *hetu* non mira alla derivazione morfologica di un nome diverso da *kartṛ*, poiché *hetu* è «grammaticalmente» identico a qualsiasi altro agente; essa serve unicamente ad attivare l'uso del suffisso *ṇic*.

Pertanto, *hetu* può essere considerato una sottocategoria di *kartṛ*.

La differenza tra un «agente semplice» e un «agente causale» (cioè tra *kartṛ* e *hetu*) consiste nel fatto che il secondo, pur essendo indipendente nella propria attività (cioè nel «promuovere/incitare» denotato da *ṇic*), non partecipa al coordinamento dei *kāraka* espressi dalla radice verbale: sotto questo aspetto, deve fare affidamento sull'indipendenza dell'agente incitato (*prayojya*).

Il sistema Pāṇinīya, in sintesi, interpreta il causativo come doppia struttura agentiva, in cui *hetu* e *kartṛ* coincidono formalmente ma differiscono funzionalmente: l'uno «incita», l'altro «agisce».
È questa architettura grammaticale che Abhinavagupta proietta nel rapporto conoscenza–oggetto, fondando la sua nozione di *arthaprakāśa* come atto

causativo di manifestazione.

➔ In sintesi:

3.2. Il punto di vista Pāṇinīya sui costrutti causativi

➢ Tesi generale:

→ Il causativo (*ṇic*) esprime due azioni e due agenti indipendenti (*svatantraḥ kartā*):

- *prayojaka* = colui che incita/spinge ad agire.

- *prayojya* = colui che, incitato, compie l'azione di base.

➢ Caratteri della forma causativa sanscrita:

• Forma sintetica: ogni radice può generare un tema causativo (es. *kṛ* → *kāraya-*).

• Campo semantico estensivo: non vincolato da transitività, intenzionalità o controllo (cf. Dixon 2000).

• Significato unificante: *preraṇa* — «spingere a compiere un'azione».

➢ Principi Pāṇinīya:

- 1.4.54 *svatantraḥ kartā*: agente indipendente = colui che coordina i *kāraka*.

- 1.4.55 *tatprayojako hetuś ca*: *hetu* («agente causale») = colui che incita l'agente indipendente dell'azione base.

- 3.1.26 *hetumati ca*: il suffisso *ṇic* designa tale attività di incitamento.
  → *hetu* è una sottocategoria di kartṛ, non un *kāraka* distinto.

➢ Struttura logico–funzionale:

• Presa l'azione «cucinare», ogni *kāraka* è indipendente nella propria attività (= il fuoco scalda, la pentola contiene, il riso si ammorbidisce ecc.), ma è dipendente se viene nominato l'agente principale (il cuoco) che ne co-ordina l'attività.

• Nel causativo, il *prayojya* conserva il ruolo di co-ordinatore gli altri *kāraka* designati dal *dhātu*, pur essendo nominato un agente principale, il *prayojaka*.

• Il *prayojaka* non è agente rispetto al *dhātu*, ma è comunque agente dell'atto di incitare →

→ *kartṛ* = agente dell'azione base;

→ *hetu* = agente dell'incitamento (sottocategoria di kartṛ).

➢ Il *prayojaka* rappresenta la co-applicazione di due funzioni (*hetu* e *kartṛ*).

➢ La frase causativa esprime quindi una doppia azione coordinata:

[A] (*prayojaka*) fa [B] (*prayojya*) compiere l'azione X.

◇ 3.2.1. Il problema di *asāmarthya* e *vaiyarthya* nel rapporto causale tra due attività

Tornando al caso della situazione causativa espressa dalla nozione di *arthaprakāśa*, vediamo come Abhinavagupta individui l'incoerenza logica insita in tale descrizione della costruzione causativa. In effetti:

- «Rendere luminoso un oggetto già luminoso», ossia *spingere ad agire ciò che è già agente indipendente della propria attività*, è privo di senso, poiché risulta inutile (*vaiyarthya*).

- «Rendere luminoso un oggetto non luminoso», ossia *spingere ad agire ciò che non è agente indipendente della propria attività*, è ugualmente insensato, poiché risulta impossibile (*asāmarthya*).

Abhinavagupta e Jayaratha formulano così la questione:

> Poiché l'attività di colui che spinge ad agire dipende dall'attività di colui che è spinto ad agire, ne conseguirebbe che un oggetto [già] luminoso risplende in virtù dell'attività della conoscenza; ma ciò non ha senso, perché un oggetto che già risplende di per sé non attende certo l'attività di colui che promuove l'azione del «risplendere» [ossia l'attività della conoscenza]. Pertanto, l'azione causativa [cioè l'impulso a risplendere] da parte della conoscenza risulterebbe, di fatto, priva di scopo (*vaiyarthya*). Se, d'altro canto, si intende che l'oggetto non sia già luminoso, ma che, diversamente da un fiore nel cielo [cioè da un ente inesistente, che non appare affatto], sia solo potenzialmente tale, e che in questo senso possa essere definito come atto a svolgere una funzione, ossia come *prayojya*, rispondiamo che anche ciò è un fraintendimento: qualcosa che non è già luminoso, infatti, non avrebbe la capacità di risplendere neppure per intervento di qualcos'altro, come non l'avrebbe la «bianchezza» per un edificio non bianco. Pertanto, anche questa [presunta] capacità potenziale, intesa nella forma «luce/non-luce», non consente di superare le due aporie sopra menzionate: l'inutilità (*vaiyarthya*) e l'incapacità

(*asāmarthya*).[227] Ne consegue che la definizione della conoscenza come «ciò che ha la luce dell'oggetto per sua forma» risulta, in ultima analisi, incongruente.

Come afferma l'autore nel verso seguente:

[10.37] Ti mostriamo dunque questo: può forse la luce risplendere? Ovviamente no. E d'altra parte neppure una non-luce può risplendere. In tal modo, [la tesi dell'illuminazione dell'oggetto] si riduce a nulla.

Il senso della domanda «la luce risplende?» è dunque chiaro: no, non si può dire che risplenda, poiché un'azione del genere sarebbe superflua rispetto a ciò che è già luce. D'altra parte, neppure una *non-luce* può risplendere, a causa della sua incapacità di farlo. Così, sia l'oggetto illuminato sia la conoscenza illuminante risultano annullati.[228]

Qual è dunque il significato generale delle espressioni causative? Il problema epistemologico della «manifestazione dell'oggetto» viene presentato come una questione puramente linguistica/semantica:

Obiezione: «Se accettiamo il tuo argomento, ne conseguirebbe che non sarebbe più possibile giustificare nemmeno, nell'uso ordinario, la relazione causativa tra «agente incitante» e «agente incitato», come

[227] Cioè, l'inutilità (*vaiyarthya*) e l'incapacità (*asāmarthya*) dell'attività di «far risplendere l'oggetto» da parte della conoscenza — rispettivamente, nel caso in cui il potere di risplendere sia già presente nell'oggetto, e nel caso in cui non lo sia.

[228] TĀV ad 10.37: *evaṃ ca prayojakavyāpārasya prayojyavyāpāraniṣṭhatvāt prakāśamāna evārtho jñānena prakāśata iti, tac ca na yuktaṃ svayaṃ prakāśamānasyārthasya prayojakavyāpārānapekṣaṇe jñānopayogavaiyarthyāt. athāprakāśamāna evārthaḥ khapuṣpādivailakṣaṇyena yogyatayā prakāśamāna iti savyāpāra iti prayojya iti cocyate tad apy ayuktam eva, svayam aprakāśamānasyāśvetaprāsādasyāśvetanavat paropayoge'pi prakāśanāsāmarthyāt. yogyatā ca prakāśāprakāśarūpatayā nirūpyamāṇā punar apy asāmarthyavaiyarthye nātikrāmatīty arthasya prakāśo jñānasya rūpam ity etad asamīcīnam. tad āha – tathā cedaṃ darśayāmaḥ kiṃ prakāśaḥ prakāśate | aprakāśo'pi naivāsau tathāpi ca na kiñcana || tatra prakāśaḥ kiṃ prakāśate vaiyarthyān na prakāśata ity arthaḥ, aprakāśo'py asāv asāmarthyān naiva prakāśata iti saṃbandhaḥ. evaṃ sati prakāśyo bāhyo'rthaḥ prakāśakaṃ ca jñānaṃ na kiñcit syād ity uktam, tathāpi ca na kiñcana iti.*

comunemente intesa in espressioni del tipo: «Devadatta fa andare Caitra al villaggio».

Così [l'autore] espone tale obiezione:
[10.38a] «Come si spiega allora l'uso del causativo nell'esperienza quotidiana?»

Il significato dell'obiezione è che, anche nelle situazioni ordinarie, nulla avverrebbe realmente come conseguenza dell'attività dell'agente incitante nei confronti di quello incitato — sia che quest'ultimo vada, sia che non vada.[229]

Il problema rappresentato dalle aporie di *vaiyarthya* e *asāmarthya* era già stato affrontato, in forma analoga, dagli antichi commentatori di Pāṇini. Per approfondire la sottile discussione di Abhinavagupta e Jayaratha, tenterò di analizzare come questa questione — ossia l'indipendenza dell'agente nel contesto causativo — sia stata trattata nel *Mahābhāṣya* e, alcuni secoli più tardi, nel *Vākyapadīya*. È verosimile che proprio questi importanti trattati abbiano influenzato la concezione di Abhinavagupta e Jayaratha, costituendo il punto di partenza stesso della discussione qui esaminata.

➔ In sintesi:

3.2.1. Il problema di *asāmarthya* e *vaiyarthya* nel rapporto causale tra due attività

➢ Tesi di Abhinavagupta:

[229] TĀV ad 10.38ab: *nanu yady evaṃ tat kathaṃ loke'pi devadattaś caitraṃ grāmaṃ nayatīty ādau prasiddhaḥ prayojyaprayojakabhāvo ghaṭata ity āha tarhi loke kathaṃ ṇyarthaḥ. gacchaty agacchati vā prayojye prayojakavyāpāreṇa na kiñcid bhaved iti bhāvaḥ.*

→ L'idea di *arthaprakāśa* come costruzione causativa (*la conoscenza fa risplendere l'oggetto*) è logicamente incoerente:

- *vaiyarthya* = inutilità: rendere luminoso ciò che è già luce.

- *asāmarthya* = impossibilità: far risplendere ciò che non è luce.

➢ Argomentazione logica:

• Se l'oggetto è già luminoso → l'azione della conoscenza è superflua (*vaiyarthya*).

• Se l'oggetto non è luminoso → non può essere reso tale (*asāmarthya*), come un edificio non può «diventare bianco» senza bianchezza.

→ Entrambe le ipotesi annullano sia l'oggetto illuminato sia la conoscenza illuminante.

➢ Esito:

Il problema è linguistico più che ontologico: la relazione causativa tra agente e incitato diventa semanticamente insostenibile, come già discusso nel *Mahābhāṣya* e nel *Vākyapadīya*.

◇ 3.2.2. Il problema di *asāmarthya*: l'impossibilità di compiere l'«azione di incitamento» a causa della non-indipendenza del *prayojya*

L'importanza di questa questione, in relazione al problema generale dell'indipendenza dell'agente, è già sottolineata da Kātyāyana, il quale torna estesamente su questo tema — appena accennato in precedenza in connessione con il *sūtra* 1.4.54, che introduce il termine tecnico *kartṛ*.

Kātyāyana osserva anzitutto che il *prayojya*, ossia l'agente incitato, non può essere considerato un agente indipendente perché:

(a) deve essere subordinato all'attività dell'agente causale, cioè dell'«incitante»;[230]

(b) la sua attività non è ancora iniziata nel momento in cui avviene l'incitamento.

La risposta di Kātyāyana e Patañjali a tale obiezione è che, se il *prayojya* non fosse un agente indipendente, capace di compiere l'attività denotata dalla radice verbale, non potrebbe essere «spinto ad agire». Di conseguenza, la designazione *hetu* — cioè l'«agente causale» — non potrebbe essere applicata al *prayojaka*, ossia a colui che «spinge ad agire», proprio perché egli non sarebbe «l'incitatore di un agente indipendente». Ne seguirebbe che il valore tecnico di *hetu* come agente, che giustifica l'introduzione del suffisso *ṇic* dopo la radice verbale, non potrebbe essere semanticamente fondato.[231]

Per chiarire la propria posizione, i due grammatici evidenziano la differenza evidente tra una relazione di causa ed effetto «standard» e la relazione *prayojya–prayojaka* in termini di uso linguistico: la causalità espressa dal suffisso *ṇic* deve essere diretta verso qualcuno che sia necessariamente (già) attivo, altrimenti potremmo dire *«egli lo fa agire»* (*kārayati*) anche nel caso in cui colui che è incitato ad agire non stia affatto agendo:

---

[230] Si veda anche il *Pradīpa* di Kaiyaṭa ad 1.4.54, p. 70 (eds. Joshi & Roodbergen): *yathā kartṛsannidhau karaṇādīnāṃ nāsti svātantryaṃ tathā prayojakasannidhau prayojyasya pāratantryāt svātantryābhāvāt kartṛsaṃjñāyā aprasaṅgāt pācayaty odanaṃ devadatteneti kartṭṛtīyā na prāpnoti. tatprayojaka ity atra ca tacchabdena pāramarśo nopapadyate* (Proprio come, in presenza del *kartṛ*, il *karaṇa* e gli altri [*kāraka*] non sono indipendenti, allo stesso modo il *prayojya* è dipendente quando si trova in presenza del *prayojaka* e, pertanto, non è indipendente. Di conseguenza, la designazione tecnica di *kartṛ* non può applicarsi, e il caso strumentale non può essere usato per [Devadatta] nella frase: «Egli fa cuocere il riso a Devadatta»).

[231] Vārtt. 1 *ad* 1.4.54: *svatantrasya kartṛsaṃjñāyāṃ hetumaty upasaṅkhyānam asvatantratvāt*, and Vārtt. 1 *ad* 1.4.55, *praiṣe 'svatantraprayojakatvād dhetusaṃjñāprasiddhiḥ.*

> Vārtt. 2 ad 1.4.54: *[…] itarathā hy akurvaty api kārayatīti syāt*,
> «[…] altrimenti, sarebbe possibile l'uso «egli lo fa agire» (*kārayati*) anche quando [costui] non agisce».[232]

Nella *Kāśikāvṛtti*, la forma *kārayati* viene infatti analizzata come *kurvāṇaṃ prayuṅkte*: «egli fa agire colui che (già) agisce». In altre parole, solo colui che è presentato come agente già indipendente — nel senso che non vi è dubbio sulla sua capacità di compiere l'azione — può essere spinto ad agire. [233]

Questo stesso principio viene elaborato da Bhartṛhari nella sua definizione di *prayojya*:[234] è proprio perché un individuo è presentato senza dubbio (*muktasaṃśaya*) come agente indipendente, capace di intraprendere ed eseguire un'azione, che può essere incitato ad agire. In altri termini, l'incitatore cerca un agente «come lui», non uno strumento, un oggetto, un ricettacolo ecc.: la subordinazione del *prayojya* all'attività del *prayojaka* è motivata dalla stessa indipendenza del primo, ossia dalla sua capacità di attivare e coordinare gli altri *kāraka* dell'azione:

> Colui che è scelto come agente in virtù della sua capacità di realizzare l'azione, che è l'incitatore degli [altri] fattori [partecipanti] all'azione che egli stesso deve compiere, [e] che diventa subordinato al semplice incitamento [di un altro agente] proprio in ragione della

[232] Si veda anche Mbh. 2 ad 1.4.54: […] *yo hi manyate nāsau svatantro 'kurvaty api tasya kārayatīty etat syāt* [...] (Cioè, [altrimenti] chi ritenesse che costui non sia indipendente userebbe l'espressione *kārayati* riferendosi a lui anche quando egli non agisce [...]).
[233] Si veda *Pradīpa* ad Vārtt. 13, A.3.1.26: *dṛṣṭasāmarthyo vā saṃbhāvitasāmarthyo vā kriyāyāṃ svātantryeṇa samāśrita eva niyujyata ity arthaḥ*: «Il significato di «egli è incitato [ad agire]» è che colui che viene scelto come indipendente [cioè come agente] rispetto all'azione è qualcuno la cui capacità [di compiere l'azione] è [già] comprovata o altamente probabile.»
[234] VP 3.7.122-124 sono i versi dedicati al concetto di *prayojya* alla fine della sezione *Kartradhikāra* del *Sādhanasamuddeśa*.

> sua indipendenza — costui non è diverso da qualsiasi altro agente indipendente, riguardo al quale non vi è alcun dubbio.[235]

In virtù della sua indipendenza, il *prayojya* è idoneo a essere «spinto» o «incitato» da un altro agente, che a sua volta è quindi designabile come *hetu* nel senso tecnico di «agente dell'incitamento», «attivatore di *ṇic*», e semanticamente descritto come colui che «ordina», «richiede» o «fornisce le condizioni che rendono possibile l'azione»:

> È infatti un agente che *ordina* o *richiede* [di fare qualcosa], oppure *fornisce* [le condizioni] atte a rendere possibile quell'azione [cioè a permettere a un altro agente di agire], colui che può essere indicato con il termine *hetu* prescritto dalla grammatica.[236]

[235] VP p. 323: *sambhāvanāt kriyāsiddhau kartṛtvena samāśritaḥ | kriyāyām ātmasādhyāyāṃ sādhanānāṃ prayojakaḥ || prayogamātre nyagbhāvaṃ svātantryād eva niśritaḥ | aviśiṣṭo bhavaty anyaiḥ svātantryair muktasaṃśayaiḥ ||*

[236] VP p. 326: *preṣaṇādhyeṣaṇe kurvaṃs tatsamārthāni cācaran | kartaiva vihitāṃ śāstre hetusaṃjñām prapadyate ||*

➔ In sintesi:

3.2.2. *asāmarthya*: l'impossibilità dell'«incitamento» per mancanza d'indipendenza del *prayojya*

➢ Problema:

→ Se l'agente incitato (*prayojya*) non è indipendente, l'azione causativa è impossibile (*asāmarthya*).

➢ Kātyāyana:

→Il *prayojya* sembra non indipendente perché:

(a) è subordinato all'incitatore (*prayojaka*);

(b) non agisce ancora nel momento dell'incitamento.

➢ Risposta (Kātyāyana–Patañjali):

• Solo chi è già capace di agire può essere spinto ad agire (*kurvāṇaṃ prayuṅkte*):

→ altrimenti si direbbe *kārayati* («egli lo fa agire») anche quando l'altro non agisce (*Vārtt. 2 ad 1.4.54*).

➢ Bhartṛhari:

→ L'incitatore cerca un agente «come lui», non uno strumento o oggetto.

3.2.2.1. Il caso di samarthācaraṇa

Si deve ora sollevare un'ulteriore obiezione: Kātyāyana riconosce che gli usi del causativo sono molteplici e che *hetu* non è sempre inteso come un agente indipendente capace di «spingere» un altro agente ad agire.

Infatti, questo sarebbe vero solo se l'unico significato di *ṇic* fosse quello di «incitamento» nel senso di *preṣaṇa* o *adhyeṣaṇa*, cioè «ordinare» o «richiedere». Un *prayojaka* incosciente — come, per esempio, nell'espressione *bhikṣā vāsayanti* («le elemosine fanno dimorare [il mendicante] nella città») — non è infatti in grado di «ordinare» o «richiedere» alcunché.

Il significato di *hetu*, pertanto, non è sempre quello di agente, ma può essere quello di causa generica (*nimittamātra*):

> Vārtt. 2 ad A.3.1.26: *hetunirdeśaś ca nimittamātraṃ bhikṣādiṣu darśanāt*: «Ma la menzione di *hetu* è nel senso di «causa generica», poiché lo si trova in connessione con [espressioni come] l'elemosina, ecc.

Patañjali risponde che, quando *ṇic* indica un'attività di «incitamento» da parte di agenti insenzienti, il suo significato effettivo è quello di *samarthācaraṇa*, cioè «fornire le condizioni che rendono possibile [una certa azione]».

Per esempio:

- nella frase *bhikṣā vāsayanti* («le elemosine fanno dimorare [il mendicante] nella città»), il cibo e gli altri beni ricevuti dal mendicante gli forniscono i mezzi di sussistenza che gli permettono di restare in città;

- nell'espressione *kārīṣo 'gnir adhyāpayati* («il fuoco di sterco [bovino] fa studiare»), il combustibile di sterco, mantenendo accesa la fiamma, fornisce allo studente la luce necessaria per studiare di notte.

Qualunque cosa sia considerata come causa dell'*attività* di un altro agente — e non di un «mero ente» — riceve correttamente la designazione di *hetu* nel senso tecnico di agente causale (*paribhāṣike hetau*): anche chi rimane seduto e

in silenzio, se ha fornito all'ospite le condizioni necessarie per accomodarsi, può essere considerato l'agente del «far sedere qualcuno», non soltanto quando pronuncia effettivamente la frase: *«Siediti, ti prego!»*.[237]

➔ In sintesi:

3.2.2.1. Il caso di s*amarthācaraṇa*

➢ Problema:

→ *ṇic* talvolta si applica a cause insenzienti (es. *bhikṣā vāsayanti*), dove non vi è un vero «incitatore» indipendente, capace di «ordinare» o «richiedere» (*preṣanādhyeṣaṇa*).

➢ Obiezione di Kātyāyana:

→ Il valore di *hetu* non è sempre «agente», ma può significare «causa generica» (*nimittamātra*), cioè causa di «entità inattive».

→ In questi casi non vi è un reale «incitamento»: *ṇic* non si applica.

➢ Soluzione di Patañjali:

→ È *hetu* anche ciò che non incita direttamente, ma rende comunque possibile l'agire, fornendo le condizioni dell'azione (s*amarthācaraṇa*).

3.2.2.2. La differenza tra *ṇic* e *loṭ*

[237] Mbh. ad Vārtt. 2, A.1.26: *hetunirdeśaś ca nimittamātraṃ draṣṭavyam. yāvad brūyān nimittaṃ kāraṇam iti tāvad dhetur iti. kim prayojanam? bhikṣādiṣu darśanāt. bhikṣādisu hi ṇij dṛśyate. bhikṣā vāsayanti, kārīṣo 'gnir adhyāpayatīti kiṃ punaḥ kāraṇaṃ paribhāṣike hetau na sidhyati? evaṃ manyate cetanāvata etad bhavati preṣaṇam adhyeṣanaṃ ceti bhikṣāś cācetanāḥ. naiṣa doṣaḥ. nāvaśyaṃ sa eva vāsaṃ prayojayati ya āhoṣyatām iti tūṣṇīm apy āsīno yas tatsamarthāny ācarati so 'pi vāsaṃ prayojayati. bhikṣāś cāpi pracurā vyañjanavatyo labhyamānā vāsaṃ prayojayanti. tathā kārīṣo 'gnir nivāta ekānte suprajvalito 'dhyayanaṃ prayojayati.*

Patañjali rafforza il proprio ragionamento sottolineando la differenza tra una frase causativa e una frase imperativa, entrambe esprimenti il significato di «spingere/incitare ad agire».[238]

In un'espressione imperativa come *«Fammi una domanda, signore»*, l'agente che riceve il comando «non sta (ancora) chiedendo nulla», ma piuttosto *«rimane in silenzio»*, poiché, nel momento stesso in cui viene «spinto a chiedere», non è ancora l'agente dell'azione per la quale è incitato.

Ne consegue che colui che sollecita a «chiedere» non può essere definito *tat-prayojaka*, cioè «l'incitatore di un agente indipendente». Pertanto, non può ricevere la designazione di *hetu* che attiverebbe *ṇic* al posto di *loṭ*:

> Qui, in [frasi come:] «Fammi una domanda, signore», «Chiedimi, signore», perché *ṇic* non si applica? Perché [colui che parla] non è un agente. Infatti, in quel momento colui [che riceve il comando] *non sta ancora chiedendo nulla*, ma, al contrario, *rimane in silenzio* […].[239]

Commentando VP, Helārāja spiega:

> La confutazione di ciò è espressa nel *Bhāṣya* con le parole: «perché [colui che parla] non è un agente». In effetti, *hetu* è l'incitatore di un agente indipendente [e non una «causa generica»], dato che il suffisso *ṇic* è prescritto per indicare la sua attività. Ma in questo caso [= quando si usa l'imperativo] — poiché colui che non ha ancora iniziato l'azione del domandare *non è un agente*, e di conseguenza colui che lo incita ad agire *non* riceve la designazione tecnica di *hetu*

[238] Si veda sull'argomento Vergiani 2015.
[239] Mbh. ad Vārtt. 2, A. 3.1.26: *iha kaścit kañcid āha pṛcchatu mā bhavān anuyuṅktāṃ mā bhavān ity atra ṇic kasmān na bhavati? akartṛtvāt. na hy asau samprati pṛcchati, tūṣṇīm āste […]*

— il suffisso *ṇic* (che ha il senso di «incitamento», ossia l'attività di quest'ultimo) non si applica.[240]

Bhartṛhari conclude che l'imperativo è prescritto nel caso dell'incitamento di «meri enti», cioè (ancora) inattivi, mentre *ṇic* denota precisamente l'incitamento di un agente, cioè di qualcuno (già) dotato di azione:

> [VP 3.7,126] Quando un mero ente [= colui che non ha ancora cominciato l'azione] è incitato, *loṭ* è prescritto in connessione con l'atto del chiedere, ecc., ma quando vi è incitamento di ciò che è dotato di azione, quello è il dominio di *ṇic*.[241]

Inoltre, Helārāja sottolinea che, nel contesto di un'espressione imperativa, colui che «incita», cioè il parlante, non può essere considerato un «agente», per il semplice fatto che egli non è esplicitamente menzionato: infatti, in una formulazione imperativa come «fai una domanda», non vi è alcun elemento linguistico che esprima direttamente o indirettamente l'agente dell'incitamento:

> In [frasi come:] «fammi una domanda, signore», non vi è [alcun elemento linguistico] che esprima l'agente dell'incitamento [cioè il parlante]. È infatti solo colui che pronuncia [la frase] a essere conosciuto come agente [dell'incitamento], in virtù della sua capacità [di incitare un altro agente]. Pertanto, qui [cioè quando si usa l'imperativo], [l'attività di] incitamento [non essendo una proprietà del significato espresso] non è espressa dalla sua propria forma, poiché non è [direttamente] denotata da *loṭ*.[242]

---

[240] VPP p. 327, 328: *atra parihāro bhāṣye 'bhihito 'kartṛtvād iti. svatantrasya kartuḥ prayojako hi hetur iti tadvyāpāre ṇij vidhīyamānaḥ | atra pṛcchikriyāyām apravṛttasya tasya kartṛtvābhāvāt tatprayojakasya hetusaṃjñābhāvāt tadvyāpāre praiṣe ṇij na bhavatīty arthaḥ. (vidhīyamānaḥ | atra em.] vidhīyamāno 'tra ed.)*

[241] VPP p. 327, 328: *dravyamātrasya tu praiṣe pṛcchyāder loḍ vidhīyate | sakriyasya prayogas tu yadā sa viṣayo ṇicaḥ ||*

[242]VPP p. 329: *pṛcchatu mā bhavan ityādau na praiṣakartur vācakaḥ kaścid vidyate. kevalam uccārayitāiva kartā sāmarthyāt pratīyate, ity abhidheyadharmo 'tra praiṣo na bhavati. nāpi svarūpeṇābhidheyaḥ loṭā tadanabhidhānāt.*

➔ In sintesi:

3.2.2.2. La differenza tra ṇic e loṭ

➢ Distinzione di Patañjali:

→ Entrambe le forme (*ṇic* e *loṭ*) esprimono «incitamento», ma si applicano a contesti agentivi diversi.

1. *ṇic* → «incitamento di un agente già attivo»
→ *prayojya* = soggetto dotato di azione (*kurvāṇa*).
→ Il *prayojaka* è *hetu* in senso tecnico («colui che incita un agente indipendente»).

2. *loṭ* → «incitamento di un ente ancora inattivo»
→ l'agente non ha ancora iniziato l'azione, quindi il parlante non è *hetu* (non si applica *ṇic*).

➢ Conseguenza:

→ *ṇic* richiede un agente effettivo (*svatantra*);
→ *loṭ* riguarda l'incitamento potenziale, non espresso linguisticamente.

Conclusione →

- *ṇic*: incitamento di chi agisce.

- *loṭ*: incitamento ad agire di chi non agisce ancora: *ṇic* non si applica.

3.2.2.3. L'(apparente) contraddizione tra la natura simultaneamente «indipendente e dipendente» del *prayojya*

Ora, l'obiezione di Kātyāyana è che, se il valore tecnico di *hetu* è giustificato perché *hetumat* risulta essere un agente indipendente, ciò implicherebbe una contraddizione. L'agente incitato (*prayojya*) dovrebbe infatti essere al tempo stesso indipendente, in quanto agente, e dipendente, in quanto subordinato all'attività di un altro agente, cioè l'incitatore (*prayojaka*):

> Se si sostiene che [il valore tecnico del termine *hetu*] è giustificato, perché [il *prayojya*] è indipendente, allora [l'assumere insieme] indipendenza e dipendenza [implicherebbe] una contraddizione.[243]

Infatti, secondo il *sūtra* 1.4.52, l'agente incitato, pur essendo realmente un agente, riceve la designazione *karman* (cioè «oggetto») in relazione ai verbi menzionati nel *sūtra* (quelli che esprimono i significati di movimento, conoscenza, mangiare, pronunciare/ascoltare, o che sono intransitivi).

Come può un unico elemento linguistico essere inteso contemporaneamente come «oggetto» e «agente», cioè *dipendente* e *indipendente* allo stesso tempo?
E perché, in alcuni casi, la grammatica prescrive per quell'elemento soltanto la designazione di «agente», sebbene esso dipenda effettivamente dall'attività dell'incitatore, mentre in altri casi prescrive soltanto la designazione di «oggetto», sebbene esso sia in realtà indipendente nella propria attività?

La risposta a questa obiezione è chiaramente spiegata da Bhartṛhari e Helārāja:

> [VP 3.7,127] Ciò che diventa *oggetto* di incitamento in virtù della sua indipendenza nell'azione subordinata è [talvolta] designato secondo la propria natura [cioè quella di agente indipendente], poiché la

[243] Vārtt. 2 ad A. 1.4.55: s*vatantratvāt siddham iti cet svatantraparatantratvaṃ vipratiṣiddham*.

designazione *karman* [cioè «oggetto»] è limitata dalla grammatica [a pochi verbi soltanto].

> [VPP] A questo proposito si dice che, in un contesto in cui vi sono due capacità relative a due azioni — una principale e una subordinata —, solo la capacità principale ha il potere di attivare autonomamente la propria funzione [e quindi di giustificare l'applicazione della designazione *kartṛ*], non la capacità subordinata […].[244]

In questo caso, l'attività dell'agente incitato, espressa dal tema verbale, essendo una qualificazione del significato di *ṇic*, è subordinata, mentre l'attività dell'agente incitatore, espressa da *ṇic*, è principale.

Per spiegare: il *prayojya* è *grammaticalmente* l'oggetto (*karman*) dell'incitamento, nel senso che è sempre dipendente rispetto all'attività dell'incitatore (*prayojaka*), la quale è *primaria,* ma resta comunque semanticamente indipendente rispetto alla propria attività, che è *secondaria/subordinata*. La sua condizione «originaria» di *kartṛ*, cioè di agente indipendente (in virtù della quale può essere «incitato ad agire»), è, in breve, «bloccata» dalla grammatica quando viene introdotto *ṇic*.

> E quindi qui, poiché l'attività dell'incitatore è primaria, soltanto la capacità [dell'agente incitato] di essere «oggetto», in quanto dipendente da quella [cioè dall'attività dell'incitatore], compie la propria funzione, [mentre] non lo fa la sua capacità di essere «agente», che [in questo contesto] appartiene all'attività dell'incitatore.

---

[244] VPP p. 330: *guṇakriyāyāṃ svātantryāt preṣaṇe karmatāṃ gataḥ | niyamāt karmasaṃjñāyāḥ svadharmeṇābhidhīyate || iha guṇapradhānabhūtakriyādvayaviṣayaśaktidvayaviṣaye pradhānaśaktir eva svakāryaṃ prayuṅkte na guṇaśaktir iti* […] *tatra dhātuvācyaḥ prayojyavyāpāro ṇyarthaviśeṣaṇatvād apradhānaṃ prayojakavyāpāras tu ṇijvācyaḥ pradhānam.*

> Per spiegare: [nel dominio del verbo «cuocere»] la designazione *kartṛ* non si applica al riso, benché esso sia indipendente nell'azione del diventare morbido, ma si applica la designazione *karman*, perché [il riso] è ciò che [l'agente] desidera sopra tutto ottenere attraverso [l'azione] dell'ammorbidirlo, che è l'attività di Devadatta […].[245]

Poiché, in forza della logica grammaticale, la designazione *kartṛ* non può essere applicata all'agente incitato, il *sūtra* 1.4.52 non va inteso come una regola prescrittiva (*vidhi*) — nel senso che, in relazione a certi verbi, la designazione *karman* sarebbe prescritta per un elemento linguistico che abbia già ricevuto la designazione *kartṛ*[246] —, ma piuttosto come una restrizione (*niyama*).

Helārāja spiega che il *sūtra* in realtà limita l'applicazione regolare del termine *karman* solo in relazione a quei temi verbali che sono menzionati nel *sūtra* stesso. In relazione a tutti gli altri verbi, la designazione *kartṛ*, normalmente «bloccata» dalla grammatica, viene artificialmente «sbloccata», e torna quindi a essere l'unica applicabile:

> Pertanto, in questo caso, poiché qui [nelle costruzioni causative] — data l'impossibilità di applicare entrambe [cioè le designazioni di *kartṛ* e *karman*] — non vi è conflitto, a causa della non-applicazione (*aprāptyā*) della designazione *kartṛ*, il termine *karman* [per l'agente incitato] è effettivamente stabilito anche nel dominio dei verbi di movimento, ecc. [come per qualsiasi altro verbo]. E così, l'inizio [del *sūtra* 1.4.52, dove si menzionano espressamente *gati* ecc.] ha come scopo una restrizione della regola. Poiché, a causa di tale restrizione,

---

[245] VPP p. 330: *ataś cātra prayojakavyāpārasya prādhānyāt tadapekṣayā karmaśaktir eva svakāryāṃ prāpayati, na tu prayojyavyāpāraviṣayā kartṛśaktiḥ. tad yathā odanasya viklittau svātantrye 'pi na kartṛsaṃjñā, api tu vikledanena devadattavyāpāreṇepsitatamatvāt karmasaṃjñaiva […].*
[246] Secondo le regole A.1.4.1–2, osserva Helārāja, *in caso di conflitto* la regola successiva prevarrebbe, cosicché il *prayojya* non potrebbe essere designato come *karman*.

> nel dominio di [verbi come] «cuocere» ecc. [che non rientrano in 1.4.52] la funzione dell'azione principale è rimossa, l'indipendenza dell'agente incitato nell'azione subordinata, non essendo contrastata, svolge la sua funzione, ossia [ciò che è denotato dalla] designazione *kartṛ*. Pertanto, questo è stabilito.[247]

Il meccanismo che regola l'applicazione delle designazioni *karman* o *kartṛ* all'agente incitato non ha dunque nulla a che vedere con le caratteristiche che il parlante associa ai diversi «tipi» di agente (per esempio cosciente o incosciente, più o meno dotato di intenzione o di controllo sull'azione), ma dipende da un principio puramente grammaticale di co-occorrenza dei termini, il che suggerisce che la grammatica segue una logica formale del tutto indifferente alla situazione immaginata dal parlante.[248]

---

[247] VPP p. 330: […] *atrobhayaprasaṅgābhāve vipratiṣedhābhāvāt kartṛsaṃjñāpraptyā siddhaiva gatyādiviṣaye'pi karmasaṃjñeti niyamārthaḥ ārambhaḥ. pacatyādiviṣaye niyamena pradhānakārye 'prasārite niṣpratipakṣaṃ guṇakriyāsvātantryaṃ svakāryaṃ kartṛsaṃjñāṃ pravartayaty eveti siddham. ('prasārite* em. (Vergiani) *] prasārite* ed*.; guṇakriyāsvātantryaṃ* em. (Vergiani*)] guṇakriyā svātantryaṃ* ed*.)*

[248] Citando il Mbh ad A. 5.1.16, Vergiani 2022 sottolinea che i Pāṇinīya sono pienamente consapevoli di due diversi livelli nei quali l'intenzione del parlante (*vivakṣā*) modella la produzione linguistica: uno individuale (*prāyoktrī*) e uno «comunitario» (*laukikī*). Se, da un lato, «esiste un'ampia libertà individuale» nell'uso linguistico — «come si riflette nelle variazioni individuali di pronuncia, vocabolario, complessità, ridondanza, registro e altre caratteristiche «stilistiche» che, nel loro insieme, costituiscono un idioletto unico per ciascun parlante» —, dall'altro, «la lingua è un sistema di segni che obbedisce alle proprie regole […]. In effetti, ogni lingua è viva in quanto mezzo di comunicazione verbale dei parlanti (il *loka* dei grammatici), i quali la usano tutti secondo (più o meno) le stesse regole grammaticali, lo stesso repertorio di suoni e lo stesso lessico […]; essi non possono modificare a piacimento la morfologia o la sintassi, né usare una parola in un senso che non sia né il suo significato primario né uno dei suoi significati secondari convenzionali. […] Bhartṛhari è pienamente consapevole di questa dimensione «comunitaria» o «sistemica» della *vivakṣā*, che riflette l'autonomia del linguaggio come sistema semiotico e delimita rigorosamente i confini della libertà individuale».

➔ In sintesi:

3.2.2.3. L'apparente contraddizione tra indipendenza e dipendenza del *prayojya*

➢ Problema (Kātyāyana):

→ Il *prayojya* deve essere al tempo stesso:

- indipendente (*svatantra*) come agente dell'azione che è incitato a compiere;
- dipendente (*paratantra*) in quanto subordinato all'incitamento del *prayojaka*.

→ Apparente contraddizione: può un unico elemento essere insieme *kartṛ* (agente) e *karman* (oggetto)?

➢ Spiegazione di Bhartṛhari e Helārāja →

- Il *prayojya* è grammaticalmente oggetto dell'incitamento (*karman*), ma semanticamente agente dell'azione base.
- La sua «indipendenza originaria» come *kartṛ* è bloccata dalla grammatica quando è introdotto *ṇic*.
- Solo l'azione principale (l'incitamento del *prayojaka*) mantiene la piena funzione di agente; l'azione del *prayojya* è subordinata.

➢ Principio di restrizione (*niyama*) →

- Il *sūtra* 1.4.52 non prescrive ma limita l'uso di *karman* a certi verbi (intransitivi, di moto, conoscenza, ecc.).
- Negli altri casi, la designazione *kartṛ* torna «attiva» = è «sbloccata» dalla grammatica: il *prayojya* può essere trattato come agente indipendente.

◇ 3.2.3. Il problema di *vaiyarthya*: la «mancanza di scopo» dell'incitamento, poiché il *prayojya* è già un agente indipendente

I Pāṇinīya osservano che vi sono casi in cui l'applicazione di *ṇic* è impossibile, poiché un agente che è già attivo in modo indipendente nella propria attività non ha bisogno di essere incitato ad agire da un altro.

L'esempio citato è: *ujjayinyāḥ prasthito māhiṣmatyāṃ sūryam udgamayati* —
«colui che è partito da Ujjayinī fa sorgere il Sole a Mahiṣmatī»,
cioè (secondo il *Vārttika* 10 ad 3.1.26): colui che, partito da Ujjayinī al mattino, viaggiando rapidamente durante la notte, si sorprende di essere giunto a Mahiṣmatī quando il Sole sta ancora sorgendo. Semanticamente, il viaggiatore non «ordina o richiede» certo al Sole di sorgere, ma compie un'azione tale che il Sole sorge mentre lui arriva nella città di Mahiṣmatī.

Il problema è che il Sole è naturalmente indipendente nel suo sorgere, e dunque non ha bisogno di essere incitato. Di conseguenza, il termine *hetu* non può essere applicato nel senso tecnico di «agente dell'incitamento».

Il *Vārttika* 10 offre la soluzione:

> *svatantraprayojakatvād aprayojaka iti cen muktasaṃśayena tulyam*
> «Se si dice che [qualcuno] non è incitatore (*aprayojaka*) perché è l'incitatore di un [già] indipendente [agente], [rispondiamo che] non vi è alcuna differenza rispetto al caso in cui [l'indipendenza] sia fuori dubbio (*muktasaṃśaya*).»

Patañjali spiega che *«il caso in cui non vi è dubbio»* corrisponde a una costruzione causativa del tipo: «Devadatta fa cuocere del riso a Yajñadatta».

> Ciò che giustamente tu consideri come l'incitatore di un agente indipendente, e riguardo al quale non vi è dubbio [circa la sua indipendenza], come nella frase «Devadatta fa cuocere del riso a

> Yajñadatta», questo [cioè colui che fa sorgere il Sole] non è diverso [da quello].[249]

Non vi è dubbio che Devadatta sia in grado di far cuocere il riso a Yajñadatta, cioè che Devadatta sia un *prayojaka*, precisamente perché Yajñadatta sta effettivamente cucinando, ossia è l'agente indipendente della propria attività. Infatti, come abbiamo già visto, il presupposto per l'applicazione del termine *hetu* è che «non vi sia dubbio» circa la capacità di far sì che un altro — poniamo Yajñadatta o il Sole — sia l'effettivo agente dell'azione: l'incitatore non cerca un oggetto, uno strumento, ma un agente in grado di attivarsi autonomamente, cioè per propria volontà, come qualunque altro agente indipendente.

Il fatto di essere contemporaneamente incitato e indipendente non implica una contraddizione. Sia il *prayojaka* sia il *prayojya*, osserva Kātyāyana, sono ugualmente attivi senza dipendere da nessun altro (*cf. Vārtt.* 14 ad 3.1.26: *pravṛttir hy ubhayatrānapekṣya*). L'intenzione che spinge un agente ad agire deve necessariamente manifestarsi tanto in Devadatta, quando egli incita Yajñadatta a cucinare, quanto in Yajñadatta o nel Sole quando viene fatto sorgere: ogni agente indipendente, sottolinea Patañjali, intraprende la propria attività esclusivamente per il proprio interesse:

> L'attività, in un certo senso, si manifesta in entrambi — cioè in Devadatta e nel Sole —, senza dipendenza da alcun altro. Non vi è nessuno, in questo mondo, che compia un'azione pensando: «ciò sarà di beneficio a un altro». Tutti agiscono in vista del proprio benessere. Anche coloro che desiderano ascoltare le parole del *guru* agiscono per il proprio benessere, pensando che otterranno [una ricompensa] nel mondo futuro, o che in questo mondo il *guru*, così compiaciuto, insegnerà loro. Lo stesso vale per il lavoro dei servi: pensando

[249] Mbh. ad Vārtt. 13, A 3.1,27: *yaṃ bhavān svatantraprayojakaṃ muktasaṃśayaṃ nyayyaṃ manyate pācayati odanaṃ devadatto yajñadatteneti tenaitat tulyam*.

> «otterremo cibo e vestiti e non ricadrà biasimo su di noi», anch'essi agiscono esclusivamente per il proprio benessere. Allo stesso modo anche gli scalpellini lavorano per il proprio benessere, pensando che riceveranno un compenso e che avranno [molti] amici.[250]

Su questo punto cruciale — che introduce forti connotazioni psicologiche nel termine «agente» — anche i Pāṇinīya posteriori sono pienamente concordi:

> [VP 3.7,124] Per molte ragioni, ognuno agisce per il proprio beneficio. Anche l'assecondare il desiderio [di un altro] serve a conseguire il proprio scopo.[251]

> […] L'attività dei servi è infatti motivata dalla ricompensa, al fine di realizzare il proprio obiettivo. Perfino nell'attività di coloro che hanno superato le passioni, [che agiscono] per compassione, il risultato non è altro che il loro stesso fine, che consiste nel far sì che gli altri raggiungano il proprio scopo, poiché questo è ciò che essi considerano desiderabile.[252]

Anche nel caso degli agenti inanimati, conclude Helārāja, questa intenzionalità è idealmente presente, nella misura in cui il parlante la proietta su di essi nella propria mente:

> […] Anche nel caso di entità insenzienti, come nell'espressione «le elemosine lo fanno dimorare», la capacità di incitare può essere

---

[250] Mbh. ad Vārtt. 14, A.3.1.26: *pravṛttir hy ubhayatrānapekṣaiva kiñcid bhavati devadatte cāditye ca. neha kaścit paro'nugrahītavya iti pravartate. sarva ime svabhūtyartham pravartante. ye tāvad ete guruśuśrūṣavo nāma te 'pi svabhūtyartham eva pravartante pāralaukikaṃ ca no bhaviṣyatīha ca naḥ prīto gurur adhyāpayiṣyatīti. tathā yad etad dāsakarmakaraṃ nāmaite 'pi svabhūtyartham eva pravartante, bhaktaṃ cailaṃ ca lapsyāmahe paribhāṣāś ca na no bhaviṣyantīti. tathā ya ete śilpino nāma te 'pi svabhūtyartham pravartante vetanaṃ ca lapsyāmahe mitrāṇi ca no bhaviṣyantīti.*

[251] VPP p. 324: *nimittebhyaḥ pravartante sarva eva svabhūtaye | abhiprāyānurodho 'pi svārthasyaiva prasiddhaye ||*

[252] VPP p. 325: […] *nirveśanimittā hi bhṛtyānāṃ pravṛttiḥ svārthasādhānāya vītarāgāṇām api karuṇyāt pravṛttau parārthasampādanam eva svārthaḥ phalam iṣṭalakṣaṇatvāt tasya*.

giustificata poiché, in quanto esse contribuiscono all'azione del dimorare ecc., vi si sovrappone [mentalmente] questa intenzione.[253]

In tal senso (si può intuire), l'esempio del Sole non è in realtà diverso da un caso di *samarthācaraṇa*. Nel caso di *samarthacaraṇa*, abbiamo visto, non si dà alcun effettivo «ordine» o «richiesta» (*preṣanādhyeṣana*), ma l'uso del causativo è comunque prescritto anche in questi casi, finché cioè il parlante intende menzionare la causa di un agente indipendente, e non di un'entità inattiva. Nella misura in cui è presente questa base per l'introduzione di *hetu*, qualsiasi realtà può essere considerata un effettivo *prayojaka*: le elemosina diventano dunque l'incitatore del mendicante, o il viaggiatore del Sole, nello stesso modo e misura in cui Devadatta lo diventa nei confronti del suo servo Yajñadatta. Tanto il mendicante quanto il Sole o Yajñadatta, tutti loro sono, in realtà, già indipendenti: non è quindi il fatto di» essere incitati» a renderli agenti. Se non fossero indipendenti, non si darebbe infatti la base per l'introduzione di *hetu.* Il punto sollevato qui da Helārāja — e che verrà indagato più a fondo nella prossima sezione — è che in ogni caso il senso «letterale» espresso è sempre e solo l'intenzione del parlante (*vivakṣā*), una sua «descrizione» dell'azione, e non proprietà extra-linguistiche di oggetti reali esterni.

➔ In sintesi:

3.2.3. Il problema di *vaiyarthya*: la «mancanza di scopo» dell'incitamento

[253]VPP p. 325: […] *acetanaviṣaye 'pi tarhi bhikṣā vāsayati ity ādau vāsādyānukūlyād abhiprāyādhyāropāt prayojakatvaṃ samarthanīyam.*

➢ Problema:

→ Un agente già indipendente (es. Sole che sorge) non ha bisogno di essere incitato: l'uso di *ṇic* sarebbe quindi privo di scopo (*vaiyarthya*).

➢ Discussione:

→ Il *Vārttika* 10 risponde che non vi è differenza rispetto al caso di un agente indipendente «fuori dubbio» (*muktasaṃśaya*), come in *Devadatta fa cuocere il riso a Yajñadatta*: l'incitamento è possibile solo verso un agente che è già tale.

→ Entrambi — *prayojaka* e *prayojya* — sono indipendenti nella propria attività (*pravṛttir hy ubhayatrānapekṣya*): ogni agente agisce per il proprio interesse (*svārtha*).

→ Anche l'«agente inanimato», e «privo di intenzionalità» (*bhikṣā*, ecc.) può essere considerato *prayojaka*, nella misura in cui il parlante proietta su di esso la proprietà di «rendere possibile» l'azione (*samarthācaraṇa*).

➢ Conclusione:

L'esempio del Sole mostra che *vaiyarthya* non si supera abolendo l'indipendenza dell'agente, ma riconoscendo che il valore causativo dipende sempre dall'intenzione del parlante — cioè da come egli *descrive linguisticamente* la relazione causale, non da un legame reale tra le entità.

✪ 3.3. Il punto di vista di Abhinavagupta: significato «primario» e «secondario/figurato» del causativo

Anche Abhinavagupta concorda sul fatto che l'atto di incitamento (*preraṇā*) denotato dal suffisso causativo *ṇic* implichi due agenti idealmente indipendenti, dotati di volontà e operanti nel proprio interesse.

Infatti, una relazione incitatore–incitato si fonda, in un primo senso, sull'incontro o interpenetrazione consapevole (*melanā*) delle rispettive intenzioni:

> Nell'esperienza ordinaria, il significato di un'azione causativa ha, come suo senso primario, l'intenzionalità di entrambi i soggetti agenti, l'incitato e l'incitatore: tra questi due, l'intenzionalità dell'agente incitato è caratterizzata dal pensiero della propria dipendenza [da colui che lo incita], pur essendo l'agente autonomo [dell'azione che egli compie]. D'altra parte, l'intenzionalità dell'incitatore, che ha assunto la dipendenza di costui [cioè dell'incitato] su di sé, pur [sapendolo] agente autonomo [della propria attività], è interiormente caratterizzata dal pensiero di essere oggetto di aspettativa [da parte dell'incitato] (*apekṣaṇīyatā-parāmarśa*).[254] Così, è evidente che una relazione incitato–incitatore, che sia primaria e non metaforica, consiste nell'incontro/interpenetrazione delle intenzioni di questi due […].
>
> [10.39–10.41ab] Consideriamo: Caitra, pur essendo capace di camminare [autonomamente], pensando il suo andare come dipendente da un altro, dice [a se stesso]: «Il mio padrone mi fa andare». Il padrone, avendo chiaramente percepito in Caitra la facoltà di camminare e avendo constatato la sua dipendenza da sé, ma

[254] Nel senso che l'agente incitatore è costantemente preoccupato dal pensiero che l'altro segua la sua intenzione. Cfr. con la seguente osservazione di Abhinavagupta: […] *nivṛttim āśaṃkya gamayāmīti bhāṣate.*

temendo tuttavia che egli [improvvisamente] smetta di andare, dice: «Io ti faccio andare».[255]

Quando questa relazione non è possibile, poiché uno o entrambi gli agenti sono insenzienti e dunque privi di intenzionalità, la capacità di instaurare un rapporto *prayojaka–prayojya* viene trasferita loro dal parlante: sebbene agenti senzienti e insenzienti siano grammaticalmente indistinguibili, nel senso che vengono ugualmente presentati dal parlante come agenti indipendenti che agiscono nel proprio interesse, sul piano semantico permane la differenza.

In espressioni come «egli fa volare una freccia», «il fuoco che arde nello sterco bovino fa studiare», «il vento fa crollare la montagna», il rapporto *prayojaka–prayojya* non è inteso in senso letterale, bensì in senso figurato o secondario (*upacāreṇa*), ossia mediante una sorta di metafora:

> [38bcd] Si dice che l'uso del causativo è *primario/letterale* nei confronti degli esseri senzienti, mentre è *secondario/figurato* nei confronti delle cose insenzienti.[256]
>
> […] D'altra parte, quando l'agente incitatore, l'incitato, o entrambi, sono entità insenzienti, l'intenzionalità animata dalla loro [reciproca] relazione, che è alla base dell'uso del causativo, non è possibile.
> Di conseguenza, tale [relazione causale] non può assolutamente realizzarsi [nel suo significato letterale], ma in certe occasioni può essere applicata convenzionalmente in senso *secondario/figurato*, come ad esempio nelle espressioni: «fa volare una freccia», «il fuoco

[255] TĀV ad 10.39-10.41ab: *iha preryaprerakobhayābhiprāyaparamārthas tāvat ṇyarthaḥ, tatra preryasya svātantryeṇa pravṛttakriyatve 'pi pāratantryaparāmarśalakṣaṇaḥ, prerakasya ca svatantre 'pi prerye samadhigatatatpāratantryasya svātmani apekṣaṇīyatāparāmarśalakṣaṇo 'bhiprāyaḥ, yenobhayābhiprāyamelanārūpaḥ prayojyaprayojakabhāvātmā mukhyaḥ saṃbandhaḥ samullasati* […] – *tathāhi gantuṃ śakto'pi caitro'nyāyattatāṃ gateḥ | manvāna evaṃ vakty asmi gamitaḥ svāmineti hi || svāmy apy asya gatau śaktiṃ buddhvā svādhīnatāṃ sphuṭam | paśyan nivṛttim āśaṃkya gamayāmīti bhāṣate ||*

[256] TĀ 38bcd: [...] *ucyate cetanasthitau | mukhyo ṇyarthasya viṣayo jaḍeṣu tv aupacārikaḥ ||*

dello sterco bovino lo fa studiare», «il vento fa crollare la montagna».[257]

[10.41cd] In questo modo, l'uso corretto del causativo, [descritto] con riferimento ai due agenti senzienti — l'incitato e l'incitatore — è *primario/letterale*; ed è [solo] attraverso un'estensione della loro intenzionalità che anche un altro può comportarsi così nella vita comune.

[…] «In questo modo» significa: *attraverso l'interpenetrazione delle intenzioni* dell'incitato e dell'incitatore. «Attraverso [un'estensione della] loro intenzionalità» significa: tenendo presente l'uso letterale del causativo. Con l'espressione «anche un altro nella vita ordinaria», [l'autore] si riferisce a qualcosa di diverso da un vero incitato o incitatore, ossia a qualcuno che *rimane indifferente* [a qualsiasi idea o intenzione]. «Così» significa: come in una reale relazione incitato–incitatore.[258]

Ciò che «in realtà» accade quando un arciere pensa di essere il tiratore di una freccia, ossia colui che la fa volare, è quanto segue:

1. In virtù della forza esercitata dal suo braccio, viene prodotto un movimento nell'arco;

2. Questo movimento genera a sua volta il movimento della corda;

[257]TĀV ad 38bcd: [...] *yatra punaḥ prayojyasya prayojakasyobhayasya vā jaḍatvād anusandhiprāṇito 'bhiprāyo na sambhavati tatrāsau nāsty eva, lakṣaṇayā tu tatra tatra tathā vyavahartavyo yathā – śaraṃ gamayati kārīṣo'dhyāpayati vāyur adriṃ pātayatīti.*

[258] TĀV ad 41cd: *preryaprerakayor evaṃ maulikī ṇyarthasaṅgatiḥ | tadabhiprāyato'nyo'pi loke vyavaharet tathā* || [...] *evam iti prayojyaprayojakayor abhiprāyamelanayā ity arthaḥ. tadabhiprāyata iti mukhyaṇyartharūpatām anusandhāya ity arthaḥ. anyo'pi loka iti prayojyaprayojakābhyām aparas taṭastho'pīti yāvat. tatheti prayojyaprayojakabhāvena.*

3. Il movimento della corda, infine, produce il movimento della freccia, fornendo così all'arciere la motivazione per immaginarsi come colui che incita la freccia a intraprendere l'attività del «volare» — come se la freccia fosse un essere cosciente dotato dell'intenzione di «porsi sotto la sua dipendenza» nel momento in cui viene incitata ad agire.[259]

Secondo Abhinavagupta, l'espressione «la conoscenza fa risplendere/rende manifesto l'oggetto» rientra in quest'ultimo tipo di casi, cioè nelle costruzioni causative che esprimono l'«incitamento» nel senso di *samarthācaraṇa* — vale a dire, quelle in cui un'entità che non «ordina» né «richiede» realmente nulla, poiché uno dei due termini è incosciente (o inattivo), viene «immaginata» dal parlante come agente dell'incitamento.

Il caso della conoscenza e dell'oggetto appartiene più precisamente alla categoria in cui entrambi gli agenti sono insenzienti, come nell'espressione «il vento fa crollare la montagna».
Infatti, secondo i Naiyāyika, come ricordiamo, anche la conoscenza è incosciente, cioè non luminosa, proprio come l'oggetto:

> [10.45cd] Se ammettiamo che questo sia il caso, allora l'oggetto che risplende sarà simile alla montagna che crolla.

---

[259] TĀV ad 42: *śaraṃ gamayatīty atra punar vegākhyasaṃskriyām | vidadhat prerakaṃmanya upacāreṇa jāyate || vāyur adriṃ pātayatīty atra dvāv api tau jaḍau | draṣṭṛbhiḥ prerakapreryavapuṣā parikalpitau ||*
[…] *vegākhyasaṃskriyāṃ vidadhad iti ākarṣaṇamokṣaṇādāv icchāprayatnādimān dhānuṣkaḥ. ākṛṣṭadhanuṣo hi tasya śaramumukṣānantaraprayatnāpekṣātmāṅgulisaṃyogajam aṅgulikarma, tasmāj jyāṅgulivibhāgaḥ, tataḥ saṃyogavināśe dhanuḥsthasthitisthāpakalakṣaṇasaṃskārāpekṣād dhanurjyāsaṃyogāt jyāyāṃ karma utpadyate, tena svakāraṇāpekṣaṃ jyāyāṃ vegākhyaṃ saṃskāram ādatte, tam apekṣamāṇaḥ śarajyāsaṃyoge nodanaṃ bhavati, tasmād iṣāv ādyaṃ gatyātmakaṃ karma tannodanāpekṣam iṣau vegākhyam eva saṃskāram ārabhate yasmād āpatanād iṣor uttarottarakarmārambhaḥ. prerakaṃ manyate iti svayam. etad evātropacārabījaṃ, prerakammanyatvād eva hi asāv upacārāl lokena preraka ucyate. vastuto hi preryaprerakayoḥ parasparāpekṣaṃ rūpaṃ tat. yatra preryasya jaḍatvāt pāratantryānusandhānātmakaṃ preryatvam eva nāsti, tatrānusandhibhājo'pi prerakasya tadapekṣaṃ mukhyaṃ prerakatvaṃ kathaṃ syāt, ataḥ prerakammanyatvāt tasya prerakatvam upacārāl loke vyavahared ity uktam upacāreṇa jāyate iti. kārīṣo 'dhyāpayatīty ādau prerakasya jāḍyān mukhyapreryatvāsaṃbhave 'pi preryammanyatānimittād upacārād adhyetuḥ preryatāvyavahāraḥ. parikalpitāv ity upacaritāv iti yāvat. tatra ca bījaṃ vāyuprabhavam avayavavibhāgajanakaṃ karma.*

> […] Dicendo che *[si tratta solo di] un'espressione figurata*, [l'autore] intende dire che, così come non esiste una vera e propria relazione incitato–incitatore tra la montagna e il vento — in quanto essi sono, rispettivamente, *ciò che crolla* e *ciò che fa crollare* — proprio a causa della loro assenza di coscienza, allo stesso modo, nel caso dell'espressione attualmente in esame, «la conoscenza fa risplendere l'oggetto», non può realizzarsi realmente una relazione incitato–incitatore tra la conoscenza e l'oggetto — in quanto sono, rispettivamente, *ciò che illumina* e *ciò che è illuminato*.
>
> Secondo voi, Naiyāyika, infatti, anche la conoscenza è qualcosa di incosciente, e poiché è direttamente percepibile, è esattamente come un oggetto. Al contrario, [secondo voi] è il Sé ad essere cosciente, in virtù della sua unione con essa [= la conoscenza]. Come avete detto: «Esso diventa cosciente attraverso l'unione con la conoscenza (*cit*)».[260]

Gli opponenti Naiyāyika sono dunque legittimati a sostenere che la conoscenza è *arthaprakāśa* solo in senso figurato (*upacāreṇa*), ossia anche se non vi è alcuna «reale illuminazione»: come abbiamo già visto, secondo i Naiyāyika né la causa della conoscenza, cioè l'oggetto esterno, né il suo effetto, ossia la conoscenza stessa, si manifestano nel momento in cui l'oggetto è appreso. E questa è la differenza fondamentale tra la luce reale e fisica di una lampada e la cosiddetta «luce» della conoscenza.

Tuttavia, osserva Abhinavagupta, un'espressione figurata deve necessariamente fondarsi su una motivazione (*nimitta*), cioè su una ragione reale nel mondo esterno che ne giustifichi l'uso.

---

[260]TĀV ad 55ab: *astu ced bhāsate tarhi sa eva patadadrivat* || […] *upacāra iti yathā jāḍyād adrer vāyoś ca pātyapātayitṛtve prayojyaprayojakabhāvo na mukhyaḥ, tathā jñānam arthaṃ prakāśayatīty atra jñānārthayoḥ prakāśyaprakāśakabhāve'pīti. naiyāyikānāṃ hi jñānam api acetanam evāpadyate jñeyatvād arthavat, tadyogāt punar ātmā cetanaḥ. yad āhuḥ sa cetanaś citā yogāt*.

Ad esempio, nell'espressione «il vento fa crollare la montagna», l'uso del causativo è giustificato dall'attività del vento diretta verso la montagna.
Ma — come ammettono gli stessi Naiyāyika — nell'espressione *arthaprakāśa* non vi è alcuna attività reale della conoscenza diretta verso l'oggetto, e dunque manca la motivazione che possa giustificare l'uso figurato.

> Secondo questa ipotesi, [cioè l'espressione «la conoscenza rende manifesto l'oggetto»] è dunque detta in senso figurato; ma, in realtà, anche questa ipotesi non regge, a causa dell'assenza di una motivazione (*nimitta*): un'espressione figurata, infatti, deve necessariamente basarsi su una motivazione. Egli afferma:
>
> [10.46ab] È di dominio comune (*kila*) che, a proposito di un'espressione figurata, debba esserci una motivazione specifica.»
>
> L'espressione «una motivazione specifica» si riferisce a una motivazione che sia *situata in un luogo determinato e in un certo modo*. Questo viene ora illustrato:
>
> [10.46cd–10.48a] Nel caso dell'espressione sopra citata, «il vento fa crollare la montagna», vi è [come motivazione per l'uso figurato] l'attività prodotta da quello [= il vento] nella montagna, per la quale essa, avendo perso la coesione tra le proprie parti, crolla. Nel nostro caso, invece, [si constata che] la conoscenza non agisce in alcun modo sull'oggetto. Come dunque potrebbe essere giustificata l'espressione figurata? […]
>
> Le parole «prodotta da quello» si riferiscono all'azione generata dal contatto con il vento, ossia con una sostanza dotata di «velocità».
> Per «azione» si intende ciò che provoca la disgiunzione delle parti:

dal contatto del vento con la montagna si genera un'azione che produce la disgiunzione delle parti che la compongono, e quando la coesione è del tutto perduta, sorge l'azione del «crollare».
Pertanto, l'azione del crollare, in quanto determinata da una causa, è considerata un evento reale.

Nel caso qui in esame, tuttavia — secondo il ragionamento già esposto, per cui, se la conoscenza implicasse una reale modificazione dell'oggetto, tutti sarebbero onniscienti —, la conoscenza certamente non agisce in alcun modo reale sull'oggetto.
Ma, in assenza di una motivazione, come potrebbe essere possibile un'espressione figurata? […][261]

Inoltre, anche se si trovasse una motivazione che giustificasse il senso figurato, ciò non proverebbe comunque nulla, poiché si tratterebbe di qualcosa di del tutto irreale (*apāramārthika*):

Se dunque ammetti che un'espressione figurata possa essere giustificata anche in assenza di una motivazione reale, rispondiamo che nemmeno questo risolverebbe alcunché; ed è per questa ragione che [l'autore] ha detto che, anche se l'uso figurato fosse giustificato, resterebbe comunque qualcosa di *irreale*.

In un'espressione figurata, infatti, non vi è alcuna identità reale tra i termini della similitudine (*viṣayasya viṣayiṇā*), tale per cui un oggetto non luminoso diventerebbe luminoso solo perché viene

[261] TĀV *ad* 45cd-48ab: *etac cābhyupagamya sopacāram uktam, vastutas tu so 'pīha na saṃbhavati nimittābhāvāt, na hi nirnimittam upacaraṇaṃ nyāyyam ity āha – upacāre nimittena kenāpi kila bhūyate. kenāpīti yatra yathā vivakṣitena. etad eva darśayati – vāyuḥ pātayatīty atra nimittaṃ tatkṛtā kriyā || girau yenaiṣa saṃyoganāśād bhraṃśaṃ prapadyate | iha tu jñānam arthasya na kiñcitkaram eva tat || upacāraḥ kathaṃ nāma* […] *tatkṛteti vegavaddravyātmavāyusaṃyogajanitā ity arthaḥ. kriyeti avayavavibhāgajanakaṃ karmeti yāvat. saṃyogād dhi karma, tasmād avayavavibhāgas tataḥ saṃyoganāśas tataḥ patanam, ataś cātra sanimittakatvāt patanasya tāttvikatvam. iha punaḥ arthātiśayapakṣe ca sarvasarvajñatā bhaved ityādyuktayuktyā jñānenārthasya na kiñcit kriyate, iti nimittābhāvād upacāraḥ kathaṅkāraṃ na tiṣṭhet* […].

> figurativamente chiamato «luminoso»: così come, a causa dell'uso figurato di «fuoco», un bambino non diventa realmente un fuoco, acquisendo di conseguenza le stesse capacità di quello, come il bruciare, ecc.[262]

L'opponente Naiyāyika è ora costretto ad abbandonare definitivamente la possibilità di definire il *jñāna* come *arthaprakāśa*, anche solo in senso figurato.

Tuttavia, egli può ancora appellarsi alla considerazione dei Grammatici: Bhartṛhari e Helārāja affermano che il linguaggio (e il pensiero) in generale non riflette la vera natura del mondo esterno, ma che i parlanti «sovrappongono» (*adhyāruh-*) qualità e capacità diverse sui referenti esterni sulla base della propria intenzione, e non in virtù delle proprietà intrinseche degli oggetti.

Di conseguenza, poiché il linguaggio non designa «letteralmente» i suoi presunti referenti primari, cioè gli oggetti esterni, si può ritenere che ogni tipo di significazione verbale sia «secondaria» o «figurata».
Anche la capacità di essere «agente» non è altro che una proiezione dell'idea del parlante, e in quanto tale è sempre un caso di «sovrapposizione» (*adhyāropa*), non di semplice denotazione (*abhidhā*):

> Un agente deve essere inteso come dotato delle proprietà [ad esempio l'indipendenza] che sono trasmesse dal linguaggio;
> ma non è il caso di cercare la possibilità [di denotare] tali proprietà in relazione alla realtà esterna, poiché l'agentività non sarebbe possibile nei confronti di entità insenzienti, come nelle espressioni «il fuoco brucia», «la legna, o la pentola, cuoce», oppure «le sponde [di un fiume] crollano», «il fiume scorre».

---

[262] TĀV *ad* 45cd-48ab: *yad vā nirnimittam apy upacāro'stu kim anena setsyati? ity āha bhavet so 'pi hy avastusann iti na hi upacāre viṣayasya viṣayiṇā tādrūpyaṃ vastuto ghaṭate yenāprakāśo'py arthaḥ prakāśatvopacārāt tathābhāvam iyāt, na hy agnyupacārān māṇavako'gnir eva bhavet yena dāhādilakṣaṇāṃ tadarthakriyām api kuryāt.*

> Infatti, è solo quando queste proprietà [come l'indipendenza] sono intese [dal parlante] allo scopo di descrivere un agente [ecc.],
> e quando vengono trasmesse conformemente alla sua intenzione,
> che un agente — la cui definizione è ben stabilita — viene compreso.[263]

All'obiezione secondo cui un uso figurato o secondario, sia esso fondato su una motivazione reale o meno, può esprimere soltanto un significato «irreale», l'opponente Naiyāyika replica:

> Obiezione: se, come dite, un'espressione figurata è qualcosa di totalmente irreale, allora come spiegate che espressioni come «quel bambino è un fuoco» siano comunemente accettate ovunque, senza che ciò comporti biasimo?[264]

Anche questa idea è presa, — come abbiamo visto nella sezione precedente — in prestito dai Grammatici. Come spiega Helārāja:

> […] Inoltre, in questa situazione, [noi sosteniamo che anche] quando si tratta di entità insenzienti, l'agentività non è espressa per mezzo di una significazione «secondaria» o «figurata»,
> poiché l'uso linguistico — dal momento che funziona comunque senza esitazione da parte dei parlanti — si realizza, in generale, in senso letterale.[265]

---

[263] VPP, p. 313: *śabdena yasyaite dharmāḥ pratīyante sa kartā boddhavyaḥ, na tu vastuviṣayatayā dharmāṇām eṣāṃ sambhavo 'nveṣaṇīyaḥ yenācetanaviṣaye agnir dahati, edhāḥ pacanti, sthalī pacatīty ādau kūlaṃ patati, nadī vahatīty ādau ca kartṛtvaṃ na syāt. ete hi dharmā yadā kartṛlakṣaṇāya vivakṣyante śabdena ca yathāvivakṣaṃ pratyāyyante tadā śabdāt kartā supratiṣṭhitalakṣaṇaḥ pratīyate.*
[264] TĀ *ad* 49cd: *nanūpacāraḥ sarvātmanā ced avastu saṃs tat kathaṃ māṇavako 'gniḥ ityādis tadvyavahāraḥ sarvatraivāvigānena prasiddhaḥ.*
[265] VPP, p. 313: […] *evaṃ ca kṛtvācetaneṣūpacāritam api na bhavati kartṛtvam, sarvatrāskhaladvṛttitvāt prayogasya mukhyatāsambhavāt.*

Il punto è che non ha senso considerare il linguaggio nel suo complesso come «figurato». È solo una questione di prospettiva: tutta la significazione verbale funzionerà come una *sovrapposizione* (*adhyāropa*) finché si considera il referente esterno come unico significato «primario»; ma, una volta riconosciuta questa priorità all'intenzione del parlante, non vi è più alcun bisogno di postulare un processo di sovrapposizione.

La stessa considerazione può dunque essere applicata all'uso del causativo. Helārāja sostiene che se il linguaggio rivela soltanto l'idea del parlante, e non capacità intrinseche dell'oggetto, allora l'attività dell'agente causale sarà sempre un caso di *samarthācaraṇa* nel senso più ampio: piuttosto che la reale capacità di persuadere un altro agente ad agire, ciò che è espresso dal suffisso *ṇic* è l'attenzione del parlante alle circostanze che hanno reso possibile l'azione, e pertanto non rivela altro che il suo punto di vista soggettivo — cioè l'idea che un'azione sia subordinata a un'altra, resa possibile o facilitata da quest'ultima, senza alcuna dipendenza da un «incitamento reale», o extra-linguistico:

> Proprio come il ruolo dell'agente incitato (*prayojya*) si dice conforme all'intenzione [del parlante], allo stesso modo anche il ruolo dell'agente incitatore (*prayojaka*) rivela la propria intenzione.
> Pertanto, l'attività di un incitatore, [cioè l'attività espressa da *ṇic*], consiste in ogni caso nel fornire le condizioni che [sono concepite come] capaci di rendere possibile un'altra azione.[266]

Allo stesso modo, l'opponente Naiyāyika può sostenere che anche il caso dell' «illuminazione dell'oggetto» si spiega unicamente in base all'intenzione del parlante:

[266] VPP, p. 326: *yathābhiprāyānuvidhānaṃ prayojyatvam uktaṃ tathā svābhiprāyaprakāśanam api prayojakatvam iti tatsamarthācaraṇam eva sarvatra prayojakavyāpāraḥ.*

Obiezione: Che senso ha indagare sull'esistenza o inesistenza, ecc., di una motivazione (*nimitta*)? Ciò che conta è che solo un essere cosciente, conoscendo la forma appropriata [di qualcosa], come divisa nei due elementi della similitudine (*viṣaya–viṣayiṇoḥ*), secondo lo scopo che ha in mente, dica: «questo bambino è un fuoco».

Allo stesso modo, cioè tenendo presente uno scopo — che definiamo come la capacità [del parlante] di trattare e denominare discorsivamente (*vyavaharaṇa*) le varie cose —, [un essere cosciente] può anche dire che un oggetto, pur non essendo luminoso, è luminoso.[267]

➔ In sintesi:

3.3. Abhinavagupta: significato «primario» e «figurato» del causativo

➢ Come i Grammatici, Abhinavagupta ammette che il suffisso causativo *ṇic* (*preraṇā / samarthācaraṇa*)
richiede sempre intenzionalità nei due agenti (*prayojaka–prayojya*).
→ L'atto causativo implica dunque una relazione tra due volontà.

➢ Uso primario (*mukhya*):
→ entrambi gli agenti sono senzienti;
la relazione incitante–incitato è reale, fondata sull'incontro delle

[267] TĀV *ad* 10.50cd-10.51ab: *nanu kim anayā sadasannimittādiparyeṣaṇayā yāvatā hi jānāna eva viṣayaviṣayiṇor viviktaṃ svarūpaṃ prayojanaparatayā cetanaḥ puruṣa evaivaṃ vyavaharati māṇavako'gni iti, tathaiva tattadvyavaharaṇayogyatākhyaṃ prayojanam uddiśyāprakāśarūpe'py arthe prakāśo'yam artha iti vyavaharet.*

intenzioni (*melanā*).

Esempio: «Il padrone fa andare Caitra».

➢ Uso figurato (*upacāra*):

→ uno o entrambi gli agenti sono insenzienti → non c'è intenzionalità reale;

il parlante proietta su di essi la relazione causativa.

Esempio: «Il vento fa crollare la montagna».

➢ Caso di *arthaprakāśa* («la conoscenza fa risplendere l'oggetto»):

→ rientra quindi nel *samarthācaraṇa* figurato: la conoscenza e l'oggetto sono insenzienti;

→ il parlante attribuisce loro, metaforicamente, una relazione causativa.

➢ I Naiyāyika accettano questa interpretazione:

→ *arthaprakāśa* è un causativo figurato, non reale.

Tuttavia, per difenderne la validità, si richiamano alla teoria grammaticale di Bhartṛhari e Helārāja:

→ poiché ogni espressione linguistica dipende dall'intenzione del parlante (*vivakṣā*),

allora *tutto il linguaggio è metaforico*.

➢ Chiarimento dei Grammatici:

→ dire che *tutto* è metaforico non ha senso.

Se ogni enunciato fosse secondario, mancherebbe un livello di riferimento.

→ Occorre quindi riconoscere che il senso primario del linguaggio è

sempre l'intenzione del parlante,
non una proprietà reale dell'oggetto.

◇ 3.3.1. Dimostrare l'esistenza di un «principio cosciente/luminoso» per giustificare la varietà dell'uso linguistico

Basandosi sulla teoria grammaticale, l'opponente Naiyāyika giunge ora a sostenere che l'attività della coscienza nei confronti dell'oggetto — il suo «illuminarlo», o più precisamente «farlo manifestare» — non corrisponde a nessun fatto extra-linguistico, ma dipende, come il linguaggio in generale, esclusivamente dall'intenzione del parlante.

Abhinavagupta solleva allora un'obiezione decisiva: se per giustificare l'uso linguistico, sia esso metaforico o non-metaforico, è necessario ricorrere all'intenzione del parlante, occorre prima di tutto stabilire l'esistenza di un «essere cosciente», cioè di un principio «realmente luminoso»:

> [10.50cd-10.51ab] Un'espressione figurata è logicamente ammissibile solo a condizione che sia dimostrata l'esistenza di un essere cosciente, poiché essa ha chiaramente la natura di una sovrapposizione [di due idee distinte], la quale a sua volta dipende da un'unificazione, rappresentata dal soggetto conoscente.[268]

Un «essere cosciente», infatti, è un soggetto conoscente che, proprio come una lampada, deve essere esso stesso «già luminoso» per poter «rendere luminoso» qualcos'altro. Tuttavia, secondo la teoria dei Naiyāyika, né il Sé né la

[268] TĀV *ad* 10.50cd, 10.51ab: *siddhe hi cetane yukta upacāraḥ sa hi sphuṭam* || *adhyāropātmakaḥ so 'pi pratisandhānajīvitaḥ* |

cognizione sono di per sé luminosi, e quindi non sono «senzienti»: il Sé, infatti, diventa luminoso, cioè cosciente, solo mediante l'unione con la «cognizione» (*buddhi*, *jñāna*), che ne è una qualità (*guṇa*); ma la cognizione, proprio in quanto qualità, non può essere al tempo stesso il soggetto che possiede la qualità.

> [10.51cd-52a] Fino a questo punto, tuttavia, non è stata ancora dimostrata l'esistenza di un principio cosciente.
> Non [è infatti dimostrabile che] la conoscenza sia [di per sé] luminosa […].
>
> […] Secondo la vostra teoria non vi è alcun agente unificante [cosciente].
> Può trattarsi, infatti, o del Sé inteso come «essere cosciente»,
> oppure della cognizione intesa come «proprietà dell'essere cosciente». Nel primo caso, un Sé cosciente non sarebbe ancora stato provato: voi stessi ammettete, infatti, che esso non è cosciente di per se stesso, ma che lo diventa soltanto attraverso l'unione con la cognizione. […] Né si può considerare «cosciente» la cognizione intesa come *proprietà dell'essere cosciente*, poiché, se ha la natura di una proprietà, non può certo essere riferita come sostrato di una proprietà.[269]

Sarebbe possibile considerare la cognizione come «cosciente» solo se essa fosse «auto-luminosa» (*svaprakāśa*), ma — come si è già osservato — così non è:

> Sarebbe possibile, se la cognizione avesse una forma auto-luminosa; ma non è questo il caso, e perciò [Abhinavagupta] afferma:

[269] TĀV *ad* 10.50cd, 10.51ab: *na cādyāpi kim apy asti cetanaṃ jñānam apy adaḥ || aprakāśaṃ* […]. *bhavanmate ca pratisandhātā kaścin nāsti sa hi cetano vā syād ātmā, caitanyaṃ vā jñānaṃ, na tāvad adyāpi cetana ātmā siddhaḥ, tasya svato 'cetanasya jñānayoge tathātvopagamāt* […] *nāpi caitanyarūpe jñāna eva cetana iti vyavahāraḥ, tasya dharmarūpatvena dharmivyapadeśāyogāt.*

> *anche la cognizione non è luminosa*, poiché, secondo la vostra teoria, «la cognizione [dell'oggetto] non risplende / non appare quando l'oggetto cognitivo appare».[270] [271]

La luminosità della cognizione non è dimostrata neppure ricorrendo alla teoria dei Naiyāyika, secondo cui l'oggetto della cognizione, pur non essendo luminoso di per sé, riceverebbe la luce da una seconda cognizione immediatamente successiva.[272] Infatti, anche in questo caso — come spiega Jayaratha — si dovrebbe tornare inutilmente al problema rappresentato dalla relazione causativa tra «ciò che illumina» e «ciò che è illuminato»: una difficoltà che Abhinavagupta ha già mostrato essere logicamente insuperabile:

> Obiezione [di un oppositore Naiyāyika]: Benché, al momento della manifestazione dell'oggetto, la cognizione non si manifesti da sé, secondo noi — diversamente da quanto ritengono i Mīmāṃsaka, per i quali la cognizione non può essere percepita direttamente, ma è sempre oggetto d'inferenza — essa è effettivamente percepita, immediatamente dopo la percezione dell'oggetto, da un'altra cognizione, sorta dal contatto tra il Sé e l'organo mentale (*manas*). Diteci allora per quale ragione la cognizione non potrebbe essere considerata luminosa, e dunque definita cosciente.
>
> È questo ciò che [l'autore] intende con le parole: «anche ricorrendo al principio secondo cui l'illuminazione di quella [cioè dell'oggetto] è compiuta da un'altra cognizione».
>
> Un simile principio indica una modalità di illuminazione dell'oggetto che è fallace: infatti, se si ammette che l'oggetto risplenda *per mezzo di*

[270] See NM, ed. p. 79.

[271] TĀV *ad* 50cd-52ab: *tad api ca jñānaṃ yadi svayaṃprakāśarūpaṃ bhavet tadaitad yujyeta, na caivam ity āha – jñānam apy etad aprakāśam iti. aprakāśam iti viṣayapratibhāsakāle tadapratibhāsābhyupagamāt.*

[272] TĀV *ad* 50cd-52ab: […] *tadanyena tatprakāśe 'py ayaṃ vidhiḥ* |

un'altra cognizione, allora l'illuminazione dell'oggetto resterebbe indimostrata, poiché ciò implicherebbe una relazione di tipo «incitato–incitatore» che non può reggere in alcun modo, né in senso primario né in senso figurato.[273]

Allo stesso modo, anche se si ammettesse che la cognizione dell'oggetto [diventa poi luminosa, perché] viene conosciuta da un'altra cognizione, l'illuminazione dell'oggetto rimarrebbe comunque indimostrata, giacché non sarebbe [comunque] applicabile il senso primario del causativo,[274] e una realtà non-luminosa e incosciente non può certo esercitare l'attività di un agente unificatore. E poiché senza la sovrapposizione, la cui essenza è appunto la capacità di connettere, un'espressione figurata non può sussistere, ne consegue che anche questa ipotesi cade nel vuoto.[275]

➔ In Sintesi:

3.3.1. Dimostrare l'esistenza di un principio cosciente/luminoso

➢ Il Naiyāyika, seguendo la teoria grammaticale, sostiene che l'«illuminazione» dell'oggetto dipende solo dall'intenzione del parlante → non da un fatto reale.

[273] Perché anche questa seconda cognizione non è di per se stessa «luminosa».
[274] Perché la seconda cognizione illuminerebbe solo in senso figurato la prima cognizione dell'oggetto, se quest'ultima non è di per se stessa già luminosa.
[275] TĀV ad 10.50ab-52cd: *nanv apratibhāsamānam api jñānaṃ na śābarāṇām ivāsmākaṃ parokṣaṃ nityānumeyam api tu viṣayagrahaṇānantaram ātmamanaḥsaṃyogajena jñānāntareṇa jñāyata eveti katham asyāprakāśarūpatvaṃ yena cetanavyapadeśo na syāt, tad āha tadanyena tatprakāśe' py ayaṃ vidhir iti. ayaṃ vidhir ity arthaprakāśīyaprakāra ity arthaḥ. yathā hy arthasyānyena jñānena prakāśatve prayojyaprayojakabhāvaḥ prasaktaḥ sa ca na mukhyo gauṇo vā kathañcana vyavatiṣṭhate, ity arthasya prakāśanam evāsiddham, evaṃ jñānasya jñānāntaravedyatve 'pi mukhyaṇyarthasaṅgatyabhāvāt prakāśanam eva na siddhyet. na cāprakāśātmano jaḍasya pratisandhātṛtvaṃ yujyate pratisandhānābhāve tajjīvitādhyāropānupapattāv upacāraḥ kathaṃkāram atra vyavatiṣṭhet*.

➢ Abhinavagupta obietta:

→ ogni uso linguistico, figurato o non, presuppone un soggetto cosciente che unifica le idee sovrapposte.

→ E senza un principio cosciente (*cit*), nessuna sovrapposizione (*adhyāropa*) né significazione è possibile.

Ma, nel Nyāya:

- il Sé diventa cosciente solo unendosi alla cognizione;
- la cognizione, essendo una qualità del soggetto, non può essere soggetto = cosciente.

→ Nessuno dei due è auto-luminoso (*svaprakāśa*) → manca un vero principio conoscente.

➢ L'ipotesi di una «seconda cognizione» che illumina la precedente genera solo regressione infinita.

➢ Conclusione: senza un principio «realmente luminoso», né conoscenza né linguaggio sono giustificabili.

◇ 3.3.2. La soluzione di Abhinavagupta

3.3.2.1. L'esigenza di un principio realmente agente

L'analisi della costruzione causativa ha rivelato che nessuna reale «attività di illuminazione» è logicamente ammissibile, e che non è neppure dimostrabile l'esistenza dell'«illuminatore», ossia dell'«essere cosciente auto-luminoso» — il quale, secondo i Grammatici, giustificherebbe il causativo come puro fatto linguistico.

Per questa ragione, Abhinavagupta ribatte che per provare la *«coscienzialità»* — e stabilire un fondamento logico del linguaggio — occorre anzitutto dimostrare l'*agentività* del soggetto nel senso «primo», o «letterale»: un principio «realmente luminoso», e in grado di «far illuminare l'oggetto». In sintesi, l'argomento di Abhinavagupta è che, se l'attività dell'«illuminare» è solo figurata — poiché la coscienza non esercita alcuna azione reale sull'oggetto —, allora anche la coscienza e l'intenzione del parlante diventano mere finzioni semantiche. Di conseguenza, non possono più fondare il linguaggio.

Questo punto rivela la fondamentale differenza tra la concezione dei Grammatici e quella Śaiva.

3.3.2.2. Bhartṛhari e la riduzione linguistica dell'azione

Stando all'analisi di Abhinavagupta, i Grammatici affermerebbero che l'*agentività* è precisamente una questione di *coscienzialità* , poiché tale agentività non è una proprietà «reale» extra-linguistica, ma si dà esclusivamente in quanto «significato espresso» da un «essere cosciente». In base a questo ragionamento — come esposto nel *Sādhanasamuddeśa* — sembrerebbe naturale interpretare Bhartṛhari come un puro *vivartavādin*: la coscienza «immagina» la

facoltà d'azione, ma la trascende, in quanto tale attività non è un mutamento reale, bensì una mera «sovrapposizione» linguistica.

Nel *Sādhanasamuddeśa,* tutte le distinzioni grammaticali che rendono possibile l'azione – quali le funzioni di «agente», «strumento», «oggetto», ecc., e i vari elementi grammaticali che le rappresentano – sono in effetti trattate da Bhartṛhari come pura «astrazione» (*apoddhāra*): non si tratta appunto di categorie ontologiche, ma di «forme d'ignoranza» (*avidyā*) con le quali il grammatico è costretto a scendere a compromesso per descrivere una realtà che — di per se stessa — è essenzialmente indifferenziata, un «tutto completo», unico e immutabile.

L'idea che tale unità indefettibile stia alla base dell'espressione verbale è di fatto essenziale allo scopo stesso dell'analisi grammaticale: il punto di partenza e il fine della grammatica è l'unità compatta rappresentata dall'enunciato completo, poiché solo un'espressione finita, cioè che non richiede nessun altro elemento, trasmette un significato.[276] Tutte le «parti», invece, che possono essere distinte e isolate in una frase (cioè le varie distinzioni formali individuate dai grammatici, come parole isolate, radici, suffissi, fonemi, ecc.) non sono altro che astrazioni fittizie e provvisorie (*apoddhṛta*) dell'unica «Parola» reale e significativa — che coincide con l'enunciato completo —, e sono quindi in se stesse prive di potere significante (*vācakatva*).[277] Il Brahman-Parola, unico e indivisibile, è quindi l'unico portatore di significato. Su di esso si fonda la nostra capacità di comprendere e di comunicare: e poiché non si dà cognizione

[276] Infatti, se la frase dotata di significato non fosse analizzata dai Grammatici, essi non potrebbero svolgere il loro compito. Cfr. Iyer 1969 e Houben 2009.
[277] Per il tema di *apoddhāra* 'astrazione' e dell' "azione" (*kriyā*) in Bhartṛhari, si veda Ogawa 1995, 2012.

che non sia «pervasa» dalla Parola»,[278] tale principio unitario è in ultima analisi il sostrato stesso di ogni possibile esperienza o manifestazione.

Abhinavagupta interpreta qui il sistema bhartṛhariano come una forma di *vivartavāda*, in quanto la realtà dell'azione viene ridotta a un fenomeno linguistico, dipendente dall'intenzione del parlante. Tale lettura, pur «riduttiva» rispetto all'impianto originario del *Vākyapadīya*, è strategica: serve a far emergere l'ambiguità interna della dottrina della Parola-Brahman, sospesa tra l'affermazione di una *kālaśakti* intrinseca — la potenza temporale e dinamica della Parola — e il rifiuto di un'azione (*kriyā*) reale.

Abhinavagupta sfrutta consapevolmente questa tensione. Se la Parola-Brahman è del tutto priva di azione, il linguaggio si riduce a una finzione semantica, un gioco puramente concettuale senza fondamento ontologico. Se invece si ammette in essa una potenza attiva, come sembra implicare la nozione bhartṛhariana di *kālaśakti*, allora bisogna riconoscere che la coscienza agisce realmente, e che la manifestazione del mondo è un atto effettivo di tale potenza. La critica di Abhinavagupta, dunque, non mira a negare il valore speculativo del sistema bhartṛhariano, ma a mostrarne l'incompletezza: l'unità della Parola deve essere compresa non come pura identità immota, ma come potenza creatrice, come libertà (*svātantrya*) che manifesta in sé la molteplicità.

➔ In sintesi:

3.3.2.1. L'esigenza di un principio realmente agente

[278] Cfr. VP 1.132. Anche le cosiddette *«percezioni liminari»* sono, secondo Bhartṛhari, di natura linguistica: se la *«parola»* non fosse già presente nel primissimo momento della «sensazione», non sarebbe possibile che i *«dati sensoriali»* venissero successivamente elaborati nel pensiero e nel linguaggio. Vedi Vergiani 2012.

➢ Premessa logica:

→ L'analisi del causativo mostra che nessuna reale *attività di illuminazione* è possibile.

→ Se non c'è azione reale, non può esserci un *illuminatore* reale = un principio cosciente.

➢ Conseguenza critica:

→ La *coscienza* e l'*intenzione del parlante* diventano pure *finzioni semantiche* — incapaci di fondare il linguaggio su un principio ontologico.

➢ Tesi di Abhinavagupta:

→ Per fondare logicamente la *coscienzialità* e il linguaggio, occorre ammettere un *principio realmente agente*, capace di «far illuminare l'oggetto» nel senso letterale, non solo figurato.

3.3.2.2. Bhartṛhari e la riduzione linguistica dell'azione

➢ Posizione dei Grammatici (Bhartṛhari):

→ L'*agentività* è un mero *significato linguistico*, non proprietà reale.

→ Le distinzioni di *agente*, *strumento*, *oggetto* ecc. sono solo *astrazioni* (*apoddhāra*), forme di *ignoranza* necessarie alla descrizione grammaticale dell'enunciato unico e completo.

→ La *Parola-Brahman* è unica e indivisibile: le sue «parti» sono proiezioni apparenti.

➢ Replica di Abhinavagupta:

→ Tale riduzione lascierebbe il linguaggio senza fondamento reale.

→ Se invece si riconosce nella Parola una *potenza attiva e creativa (kālaśakti)*, bisogna ammettere che la *coscienza agisce realmente* — la manifestazione del mondo è il suo atto effettivo:

→ libertà (*svātantrya*) che si manifesta come molteplicità.

3.3.2.3. Solo ciò che è «già luminoso» ha il potere di manifestarsi: ĪPK 1.5.1 - 1.5.2

Per dimostrare la propria teoria — ossia che la *coscienzialità* richiede *agentività* — Abhinavagupta ha ora il compito di provare che il soggetto possiede davvero il potere di «far splendere [=manifestare]» l'oggetto, e che non si tratta semplicemente di un'espressione «metaforica/figurata».

Per affrontare questa questione, egli deve però confrontarsi con la stessa difficoltà che aveva impegnato i suoi opponenti Naiyāyika: il problema, cioè, di stabilire un nesso causale tra la cognizione, ossia l'«illuminante», e l'oggetto, ossia l'«illuminantesi».

La soluzione proposta da Abhinavagupta è perciò la seguente: l'oggetto, non potendo essere logicamente «reso luminoso [= manifesto]» né in senso primario né in senso figurato, non riceve «luce» dall'esterno, ma è per sua natura «già luminoso». In altre parole, ha come natura la luce-coscienza, la quale «splende [= si manifesta] esteriormente» in forma di oggetto. La manifestazione, insomma, non è «prodotta», ma è auto-svelamento della coscienza.

Soggetto conoscente e oggetto di conoscenza condividono quindi la stessa «natura luminosa»: come già osservato dai Bhāṭṭa Mīmāṃsaka e dai Naiyāyika, la «luce della conoscenza», in contrasto con il modello della «luce fisica» di una lampada — la quale prima illumina se stessa (cioè appare, viene percepita) e solo dopo diffonde la propria luce sugli oggetti — è simultanea alla manifestazione dell'oggetto:

> E se [si dovesse ammettere che] la cognizione, in modo analogo a una lampada, sia in qualche modo capace di infondere luminosità all'oggetto, sarà necessario stabilire che tra oggetto e cognizione non vi è diversità. Una lampada, infatti, dà luminosità alle cose per mezzo di una distinta «attività intermedia», che consiste nell'avvolgere [l'oggetto] con la propria luce. Tuttavia, nel caso della cognizione [dell'oggetto], non si produce alcuna attività intermedia. Dovremo quindi riconoscere che non è affatto possibile parlare di una cognizione che renda un oggetto luminoso, a meno che tra [la cognizione e il conosciuto] non vi sia diversità.
>
> Perciò, l'autore ha detto che «un tale modello è [valido solo] se vi è non-diversità». Con l'espressione «tale modello» egli intende il modo in cui [una cosa] può impartire luminosità a un oggetto secondo il modello di una lampada.[279]

Il principio affermato qui da Abhinavagupta — secondo cui solo ciò che è già «luce», cioè la coscienza, possiede il potere di «risplendere», ossia di *apparire esteriormente* — trova la sua espressione classica in ĪPK I.5.2:

---

[279] TĀV *ad* 54cd-55ab: *yadi ca kiñcitkaram api jñānam arthasya pradīpa iva prakāśatvaṃ dadhyāt tena tasyābhedo vācyaḥ, dīpo hi svaprabhācchuraṇātmanāvāntaravyāpāreṇārthe prakāśatvaṃ dadhāti, jñānasya tu na kaścid avāntaravyāpāro 'tra saṃbhavati. atha ca prakāśayaty artham iti naitad abhedam antareṇa kathañcid ghaṭate ity uktam abhede cedṛśo vidhir iti. īdṛśo vidhir iti pradīpanyāyenārthe prakāśatvapradānasāmarthyaprakāra ity arthaḥ.*

> Se non fosse per essenza luce, l'oggetto resterebbe non luminoso [= non manifesto] come prima [di essere percepito; e la luce non [può] essere distinta [dall'oggetto], [giacché] essere luce è l'essenza dell'oggetto.[280]

Nella seconda parte di questa tesi, vedremo come tale principio venga difeso e approfondito, attraverso altre argomentazioni e strategie, sia da Utpaladeva, nella *Vivṛti*, sia da Abhinavagupta nella *Vivṛtivimarśinī* e nella *Vimarśinī*. Ciò che importa ora alla discussione è che il «primo» senso del causativo è così pienamente rispettato: così come, solo se «Caitra» sta già effettivamente andando al villaggio, è possibile dire «il padrone fa andare Caitra al villaggio», allo stesso modo, solo se gli oggetti sono per essenza «già luminosi/manifesti» nella coscienza — cioè se sono *interni* e non esterni al soggetto — essi possono poi essere «resi luminosi/manifesti» esteriormente:[281]

> Anche nella percezione diretta, tuttavia, la manifestazione degli oggetti come separati [dal soggetto] è ammissibile solo se essi sono assorbiti nel conoscente.[282]

---

[280] ĪPK 1.5,2 *prāg ivārtho 'prakāśaḥ syāt prakāśātmatayā vinā | na ca prakāśo bhinnaḥ syād ātmārthasya prakāśatā*, traduzione basata su Torella 1994 (2021), p.111.

[281] A questa conclusione segue nel testo l'obiezione secondo cui, se la luce non è distinta dagli oggetti, poiché la luce è di per sé unica, dovrebbe esistere una sola percepibilità, riferita a un unico soggetto. Abhinava replica che questo è vero in senso assoluto, ma che è per la stessa natura della luce che si produce una differenza tra soggetti determinati, cioè tra «luci discrete». Come ha spiegato Torella 1998 a proposito di un passo difficile del *Parātriṃśikāvivaraṇa*, concernente l'etimologia dell'altro nome con cui vengono chiamate le «corazze» (*kañcuka*): *dhāraṇā* («supporti»), i quali sono responsabili della «limitazione» del Sé Supremo, questi principi sono chiamati proprio *dhāraṇa* — termine derivato da un tema causativo — «perché *dhārayanti*, ossia «fanno assumere [al conoscitore] gli oggetti come separati'. «[…] Tuttavia, in *dhārayanti* non abbiamo un solo causativo, ma due causativi, per così dire concentrici (*dvau ṇicau*). Il primo causativo ha il Signore come *hetu* e le cose del mondo manifesto come *prayojya*. […] Ora arriviamo al secondo causativo, quello remoto, si potrebbe dire: il causativo del causativo. Le *dhāraṇā* servono al Signore per divenire il conoscitore di un conoscibile separato, o per divenire conoscitore e conoscibile come separati l'uno dall'altro […].Così il Signore fa apparire le cose come *idam* [«questo»], e nel farlo, proprio attraverso le *dhāraṇā*, egli diventa il soggetto empirico.» In altri termini, l'impulso a «manifestarsi all'esterno», proprio della natura luminosa della coscienza, non solo produce la differenziazione negli oggetti della conoscenza, ma rende quegli stessi oggetti il *hetu* che induce il Sé supremo, ossia Śiva, a *«trasformarsi nel soggetto empirico»*, generando così la molteplicità degli «esperienti limitati».

[282] ĪPKv 1.5,1: *pratyakṣe 'pi yāvad arthānāṃ bhedenāvabhāsaḥ pramātrantarlīnānām eva satāṃ yuktaḥ.* Traduzione basata su Torella1994(2021).

➔ In sintesi:

3.3.2.3. Solo ciò che è «già luminoso» ha il potere di manifestarsi: ĪPK 1.5.1 - 1.5.2

- ➢ Per dimostrare che la coscienza è davvero agente, bisogna spiegare come essa «illumini» l'oggetto.
- ➢ Problema del causativo:

  → Come stabilire un nesso causale tra cognizione (illuminante) e oggetto (illuminato)? La discussione sul causativo ha dimostrato che la coscienza può illuminare l'oggetto in modo solo «figurato».

  → Soluzione di Abhinavagupta: l'oggetto non riceve luce dall'esterno, ma è «già luminoso», poiché la sua natura è la stessa della luce-coscienza.

- ➢ La manifestazione non è «prodotta», ma è auto-svelamento della coscienza → la luce «rende se stessa esteriormente manifesta», in forma di «oggetto illuminato».
- ➢ In tal modo il «senso primo» del causativo è pienamente rispettato: sia nella coscienza che nell'oggetto è presente l'agentività necessaria.

3.3.2.4. La pre-esistenza dell'oggetto nella volontà come fondamento ontologico dell'azione — e l'equivalente linguistico (dallo *sphoṭa* ai *varṇa*)

Questa presenza dell'oggetto nella coscienza è confermata dall'analisi psicologica del desiderio:[283] la volontà di «rendere manifesto» (*ābhāsanā*) che precede ogni esperienza e azione, presuppone infatti che tutti i possibili oggetti siano già «risplendenti/manifesti» in identità con la coscienza, delimitando così il suo contenuto futuro. La presenza *in nuce* della molteplicità è insomma essenziale alla natura della volontà, e questa è essenziale alla possibilità dell'azione. Una realtà incosciente, infatti, priva di una determinata «volontà di essere», «non potrebbe nemmeno essere concepita come agente dell'azione «essere»».[284]

In base a questo ragionamento — osserva Utpaladeva — il principio cosciente concepito dagli Advaitin come realtà unitaria e assolutamente uniforme dovrà essere per definizione privo di azione. Tuttavia — continua Utpaladeva — senza un'azione motivata dal desiderio di agire, la molteplicità della manifestazione rimarrebbe inspiegata. Due realtà non possono manifestarsi come «agente», «oggetto» ecc. senza un preliminare atto di pensiero, caratterizzato dal desiderio di agire, che dapprima ne colga l'unità e poi ne differenzi gli intimamente coordinati ruoli: [285]

> Anche se si pone il principio cosciente come unica realtà, una differenziazione della manifestazione concepita come priva di causa non è ammissibile, e d'altra parte in questo principio cosciente non vi è alcuna azione [che possa fungere da causa]. Se, tuttavia, esso [= il principio cosciente] rende se stesso esternamente manifesto attraverso un atto di

[283] Cfr. Gnoli 2017, pp. XLI, XLII.
[284] ĪPKv 2.4,20: […] *jaḍasyāpy asti bhavatīty asyām api sattākriyāyāṃ bubhūṣāyogena svātantryābhāvād akartṛtvam* […].
[285] Cfr. ĪPK 2.4,20: *vāstave 'pi cidekatve na syād ābhāsabhinnayoḥ / cikīrṣālakṣaṇaikatvaparāmarśaṃ vinā kriyā,* e Torella 1994(2021) note 33 e 34 p. 186.

> pensiero determinato, combinato con il desiderio di agire in tal modo, allora l'azione è possibile. […][286]

Una realtà uniforme, in sintesi, è per natura statica, e non giustifica la manifestazione della molteplicità, dell'azione e del linguaggio. Il problema qui individuato da Utpaladeva è ancora il problema dell' «assenza di varietà» già affrontato nelle sezioni 1.3. e 1.4. Nella sezione 1.3. si è visto come in assenza di un piano libero e a-convenzionale del linguaggio — rappresentato dall'insieme dei fonemi (*varṇa*), che non annulla, ma «accoglie» la diversità *in nuce* — non si spiegherebbero l'apprendimento e la comprensione linguistica. Nella sezione 1.4. si è invece visto come l'assenza di varietà significhi assenza di «gustazione» (*camatkāra*) per la coscienza, e come una coscienza che «non gusta» — esteticamente insensibile — resti «contratta», «chiusa in se stessa», e di conseguenza «non-libera» e «depotenziata»: in ultima analisi, incapace di «illuminare» realtà, di percepire. Una non-coscienza.

Come osserva Torella 2004, questa concezione è coerente con il rifiuto implicito della teoria bhartṛhariana dello *sphoṭa*, ossia dell'unità del significante, a favore di una posizione *varṇavāda* — per la quale rimando alla sezione della tesi dedicata nello specifico alla *coscienza fonematica* (*varṇasaṃvit*, § 1.3.4) — secondo la quale i portatori del significato sono i diversi fonemi.

Per Bhartṛhari, la funzione del linguaggio è quella di manifestare unità significative, intellegibili. L'unità in questione, chiamata tecnicamente *sphoṭa* = «manifestazione improvvisa, esplosione» del significato, è descritta in termini di completezza ed efficacia. Come scrive Ashok Aklujkar: «Se quel che viene

[286] ĪPKv 2.4,20: *ekasmiṃś cittatve 'py akasmād ābhāsabhedo na ghaṭate, na ca tatra kriyātvam. yadā tu cidātmā tathācikīrṣayā parāmṛśan bahir ābhāsayati tadā tad upapadyate*. Traduzione basata su Torella 1994(2021), pp.186, 187.

conosciuto è un significato privo di aspettativa per una parola non usata o assente, allora il suo significante (*vācaka* = lo *sphoṭa*) è una frase. Esso può consistere anche di una sola parola. Un singolo fonema, se ben associato a un significato, è una parola».[287] Lo *sphoṭa* rappresentato dall'insieme dei fonemi (*varṇa*) esenta l'unità indifferenziata del significante, colta in un unico atto di conoscenza (*pratibhā*) che «annulla» la molteplicità di fonemi (*varṇa*), parole, frasi ecc.: le parti non hanno alcun potere autonomo di significazione e non sono nemmeno «singolarmente nominabili» (*anupākhyeya*), ma sono piuttosto una serie di «errori costruttivi» che portano al graduale disvelamento dell'unità semantica: lo *sphoṭa.* L'attività linguistica, in questa prospettiva, non produce realmente differenze, ma le ricompone continuamente in un tutto completo e indivisibile, che in senso assoluto è sempre e solo il *brahman*, l'unica realtà esistente, l'Uno che si riflette nei suoni senza essere toccato dalla loro varietà.

Abhinavagupta, invece, non può accettare che il principio del linguaggio sia privo di differenziazione reale: se il significante ultimo fosse assolutamente omogeneo, non si potrebbe infatti spiegare la manifestazione della molteplicità, né, dunque, l'esperienza stessa del linguaggio e del mondo. In altre parole, un significante (*vācaka*) così concepito non potrebbe avere alcun potere di significazione (*vācakatva*), non agentività, non «propulsione» sufficiente per essere considerato «causa» di alcunché. Abhinavagupta sostituisce pertanto alla nozione di *sphoṭa* quella di *varṇa* — i fonemi: vero e proprio «organismo» che genera tutte le possibili parole e frasi, l'insieme «variegato» dei fonemi è la forma stessa dell' «io», è una vibrazione reale della coscienza (*spanda*), la prima espressione della sua libertà creativa (*svātantrya*), della molteplicità che emetterà in forma di pensieri, parole, frasi. La distinzione fonologica è la modalità primaria con cui la coscienza agisce: senza questa differenziazione interna, il linguaggio sarebbe muto come la coscienza inerte.

[287] G. Coward, K. Raja 1990, p. 122.

Questa visione, in linea con la concezione religiosa degli Śaiva, sostiene l'idea che il mondo esterno sia la reale espressione o emanazione della coscienza, nel senso che la coscienza stessa — Śiva — «contenente» già in sé tutta la molteplicità futura, "esprime" se stessa nelle forme esteriori delle cose — per proprio intrinseco potere e di propria volontà:

> […] Così, la verità ultima a questo riguardo è che il soggetto conoscente, e solo lui, «fa essere» la realtà incosciente, o, in altri termini, appare [lui stesso] in varie forme come il monte Himācala e così via.[288]

In definitiva, affermano Abhinavagupta e Jayaratha, la natura della luce della coscienza è la seguente:

> E dunque è mostrato che è solo la luce a risplendere in tutto il suo splendore (*parisphurati*), assumendo la forma di tutti i vari oggetti, la cui essenza non è altro che l'espansione della propria potenza. Ciò quanto [Abhinavagupta] ha detto:
>
> [10.55cd-10.56ab] Pertanto, mentre il suddetto Supremo Śiva, che solo è luce, risplende gradualmente, tutte le varie cose, che sono per così dire il suo corpo, si manifestano chiaramente con lui.

➔ In sintesi:

3.3.2.4. La pre-esistenza dell'oggetto nella volontà come fondamento ontologico dell'azione e l'equivalente linguistico (dallo *sphoṭa* ai *varṇa*)

➢ Fondamento ontologico dell'azione:

[288] ĪPKv 2.4.20, ed. p. 61: *tena pramātaiva taṃ bhāvayati tena tena vā himācalādinā rūpeṇa sa bhavatīty atra paramārthaḥ*.

→ Come mostra Utpaladeva, ogni atto implica un desiderio (*icchā*) che contiene in nuce la molteplicità dei ruoli («agente», «oggetto», ecc.).

→ Una realtà assolutamente «uniforme» non avrebbe agentività, né quindi alcun «potere manifestativo».

➢ Equivalente linguistico:

→ Analogamente, nel linguaggio il significante non può essere una pura unità indifferenziata (*sphoṭa*).

→ Solo la differenziazione reale dei fonemi (*varṇa*), cioè la varietà interna della coscienza fonematica (*varṇasaṃvit*), rende possibile la manifestazione del senso.

→ Senza varietà, il linguaggio sarebbe muto come la coscienza inerte.

➢ Conclusione teologica:

→ «Le cose» non sono altro che la luce — Śiva stesso — che *risplende in tutte le forme* (*parisphurati*).

◇ 3.4. Conclusioni del TĀV: superamento e inclusione delle teorie Bhāṭṭa e Prābhākara

In questo modo, è stato mostrato che la luminosità, o *vedyatā*, è effettivamente parte intrinseca della natura dell'oggetto, ma in modo tale che l'oggetto non perde la sua connessione con la «luce» dello specifico soggetto: ogni singolo oggetto è per natura *vedya* — «conoscibile» — in tutti i diversi aspetti, ossia come «conosciuto da me, da Caitra, dalle divinità, ecc.», ecc.[289], che emergono

[289]Ci si deve però attendere che tutti questi diversi aspetti della *vedyatā* non emergano simultaneamente per un singolo soggetto, bensì uno dopo l'altro, in conformità con le sue limitate aspettative. Questo vale per tutte le diverse proprietà che possono essere individuate in un solo e medesimo oggetto.cfr. ĪPVṛ 2.3.8, ed. p. 51: *kadācid [...] ekasāmānyarūpāgnyābhāsamātra eva*

non-emergono in relazione a questo o a quel soggetto. Altrimenti, l'oggetto non potrebbe mai divenire così qualificato = come «conosciuto da me, da Caitra, dalle divinità, ecc.» E se questa «luce», cioè la coscienza, non potesse apportare nulla all'oggetto — cosicché non sarebbe più possibile qualificarlo come «luminoso» —, come potrebbe la coscienza essere ancora chiamata «luce», e come potrebbe la realtà dirsi manifesta, «luminosa» nella coscienza?

Ciò che vale la pena sottolineare, infine, è come Abhinavagupta abbia sfruttato le possibilità dell'argomentazione grammaticale per superare e al tempo stesso conciliare tutte le diverse posizioni prese in esame.

Attraverso l'analisi delle costruzioni causative, egli ha mostrato che: da un lato, è vero — come affermano i Naiyāyika — che l'oggetto e la cognizione che lo illumina non appaiono separatamente. Infatti, come abbiamo visto, nel più ampio quadro Śaiva non vi è logicamente alcuna discrepanza tra luce e oggetto. Questa prospettiva, osserva Abhinavagupta, ha il vantaggio di accogliere sia la teoria di Kumārila, secondo cui ciò che diventa luminoso è l'oggetto, sia quella dei Prābhākara, secondo cui ciò che diventa luminoso è la cognizione.

Queste due teorie, spiegano infine Abhinavagupta e Jayaratha, non solo non si escludono a vicenda, ma si sostengono reciprocamente:

> [10.57cd, 10.58ab] Di conseguenza, [alla luce della nostra dottrina, le due teorie] secondo cui il risultato [della cognizione] è l'«essere manifesto che appartiene all'oggetto» oppure è «la consapevolezza» [intesa come proprietà del soggetto], non solo sono entrambe difese dalle critiche, ma risultano anzi reciprocamente sostenute.

---

trailokyatraikālyagāmitve nijaprāmāṇād ekasmād eva viśiṣṭakāryakāraṇatoṣṇordhvabhāgagniśabdavācyatādisvabhāvasiddhiḥ.

Coloro secondo i quali la l'«essere manifesto» [è una proprietà che] appartiene all'oggetto sono i Kaumārila, mentre coloro secondo i quali la *consapevolezza* [dell'oggetto è una proprietà che] concerne il soggetto sono i Prābhākara.
L'espressione «di conseguenza» significa *in virtù della ragione appena spiegata*, cioè a causa del fatto che oggetto e luce non sono differenti.

Con «dalle possibili critiche» si intende «difese» da quelle [obiezioni] che sorgono nei seguenti e in altri termini:

1. se l'«essere manifesto» fosse una proprietà delle cose, le cose risulterebbero manifestamente visibili per tutti, e ognuno sarebbe onnisciente;

2. se invece la *cognizione* fosse una proprietà solo del soggetto conoscente, l'oggetto non sarebbe affatto manifesto, essendo inaccessibile alla percezione.

[Secondo la nostra dottrina, poiché] l'oggetto e la luce che lo illumina costituiscono una singola e indivisibile realtà, non si può logicamente sostenere che l'«essere manifesto» di un certo oggetto qui e ora (*idānīm*) possa essere esteso indiscriminatamente a tutti gli altri [soggetti], poiché il soggetto conoscente implicato nell'esperienza è uno, e non si dà il caso che un singolo soggetto conosca simultaneamente tutti gli oggetti.

Inoltre, pur ammettendo che, sul piano di Māyā, esista una molteplicità di soggetti conoscitori differenziati, tuttavia un [determinato] oggetto che si manifesta, in quanto appartenente a un unico soggetto, è necessariamente connesso al rispettivo singolo soggetto, come accade per il piacere, ecc.

D’altra parte, anche ammettendo che la consapevolezza [dell’oggetto] sia una proprietà del soggetto, essa non può perdere la sua relazione con l’oggetto, proprio perché l’oggetto ha come sua stessa essenza il soggetto conoscente [cioè la luce].

Pertanto, non vi è ragione di sostenere [le due obiezioni sopra menzionate, cioè] che «tutti sarebbero onniscienti» o che «gli oggetti non sarebbero affatto percepiti».
E proprio da ciò segue che le due teorie si sostengono reciprocamente, nel senso che tra le nozioni di «essere manifesto» e «consapevolezza [dell’oggetto]» sostenute dai rispettivi autori non vi è in realtà alcuna differenza.
Questo è il significato. [290]

➔ In sintesi:

3.4. Conclusioni del TĀV: superamento e inclusione delle teorie Bhāṭṭa e Prābhākara

➢ Natura della *vedyatā:*

→ La luminosità (*vedyatā*) è intrinseca all’oggetto, ma sempre in

[290] TĀV *ad* 10.57cd, 10.58ab, pp. 45, 46. *phalaṃ prakaṭatārthasya saṃvidveti dvayaṃ tataḥ || vipakṣato rakṣitaṃ ca sandhānaṃ cāpi tanmithaḥ | prakaṭatārthagateti kaumārilāḥ, saṃvit pramātṛgateti prābhākarāḥ. tata iti samanantaroktād arthaprakāśayor abhedalakṣaṇād dhetoḥ. vipakṣata iti prakaṭatāyā arthadharmatve sarvān praty evārthaḥ prakaṭo bhaved iti sarve sarvajñā bhaveyuḥ, saṃvitteś ca pramātṛdharmatve 'rthasya na kiñcid ity asau parokṣa eva syād ity evamādirūpād rakṣitam iti nahi idānīm arthasya prakaṭatā sarvāviśeṣeṇa yujyate vaktuṃ, pramātur ekatvāt sarvārthasyaivābhāvāt, māyāpade ca yady api bhinnāḥ pramātāras tathāpi prakāśamāno 'rthaḥ pramātṛgatatvena tattatpramātṛbhedena sukhādivad ekaikaśo niyata eva, saṃvittiś ca pramātṛdharmo'pi nārthasaṃbandhaṃ jahāti pramātṛsāratvād arthasyeti sarvasarvajñasyārthapārokṣyasya na kaścid avakāśaḥ. tata eva ca tayoḥ paraspareṇāpi saṃdhānam, prakaṭatāsaṃvittipakṣayor anyonyaṃ nāsti kaścid bheda ity arthaḥ* […].

relazione alla coscienza che lo manifesta.

→ Senza questo apporto, né l'oggetto sarebbe luminoso né la coscienza potrebbe dirsi «luce».

➢ Sintesi delle scuole:

→ Abhinavagupta mostra che oggetto e cognizione non sono distinti.

→ Ciò consente di conciliare:

• *Bhāṭṭa*: si illumina l'oggetto.

• *Prābhākara*: si illumina la cognizione.

➢ Soluzione Śaiva:

→ L'oggetto e la luce che lo illumina sono una sola realtà (*abheda*).

→ Le due teorie si sostengono reciprocamente e trovano compimento nella non-dualità di Śiva.

Nota conclusiva (in chiave euristica)

Questa nota non intende proporre comparazioni sistematiche, ma suggerire alcune risonanze concettuali che possono orientare futuri dialoghi tra la filosofia di Abhinavagupta e la riflessione contemporanea sulla coscienza e il linguaggio.

In Abhinavagupta si coglie con sorprendente chiarezza un'idea della coscienza che anticipa, per certi aspetti, alcune delle più feconde intuizioni della fenomenologia e delle scienze cognitive moderne.

La coscienza, infatti, non è per lui un polo astratto o trascendente, ma un gesto vivente, un atto incarnato che continuamente si modula nelle esperienze concrete. L'oggetto, in questa prospettiva, non è una «cosa in sé» indipendente,

ma un'affordance: una possibilità d'azione, un volto della realtà che si dà solo nella relazione con un soggetto determinato, situato, «Mario» o «Śiva».

Così intesa, la coscienza è intrinsecamente dinamica: introflessa ed estroflessa, capace di riflettersi in sé e di proiettarsi verso l'esterno.
Non è mai un contenitore statico, ma una vibrazione, un movimento che continuamente si «fa corpo».

Da qui la prossimità, pur solo analogica, con la teoria dell'embodiment e con quella dell'enactment: conoscere non significa rispecchiare un mondo già dato, ma co-crearlo nell'atto stesso del vivere. La manifestazione dell'oggetto non è un semplice riflesso, ma un evento, una scena in cui coscienza e mondo si danno insieme, come due lati inseparabili di un unico gesto.

In questa visione radicalmente relazionale e creativa, Abhinavagupta appare non solo come erede raffinato della tradizione śaiva, ma come interlocutore attuale per chi oggi indaghi la natura della coscienza incarnata.

Spunti tematici per la comparazione:

- **Fusione grammatica–epistemologia.** La distinzione fra causalità e causatività non è un dettaglio grammaticale, ma la chiave per intendere che l'oggetto percepito è identico a ciò che percepisce.

- **Affinità con l'enactivismo.** L'idea che la coscienza non rifletta ma «produca» attivamente il mondo attraverso processi agentivi trova analogie con *The Embodied Mind* (Varela, Thompson, Rosch, 1991) e con

i modelli recenti di cognizione situata.

- **Rilevanza per la filosofia dell'azione.** La distinzione tra un «causare» mero e un «causare» come attualizzazione di una potenza già propria dell'agente richiama dibattiti contemporanei sul ruolo dell'agentività nella semantica e nella filosofia del linguaggio (cfr. Copley).

- **Risonanze fenomenologiche.** Le riflessioni sulla soggettività immediata e sull'auto-manifestazione cosciente possono dialogare con autori contemporanei come Dan Zahavi e con la tradizione fenomenologica europea più recente.

Tantrālokaviveka 10.18-10.79

❂ Sinossi del testo

1. [18-19ab] Dichiarazione della tesi principale: La *vedyatā* è una proprietà dell'oggetto conosciuto (*vastudharma*).
2. [19cd] Obiezione: Che cosa appare nella nozione «questo è oggetto di conoscenza da parte di *x*?»
   a) la cognizione di *x*, i.e. una modificazione (*atiśaya*) del soggetto.
   b) una modificazione dell'oggetto.
   2.1. [20] Presentazione della contro-tesi: La conoscenza appartiene al soggetto conoscente soltanto e non può qualificare o modificare l'oggetto. La tesi principale, identificata qui da Jayaratha con la teoria Kaumārila della *prakaṭatā*, non è ammissibile.
   2.2. [21-24ab] Argomentazione dell'oppositore. La teoria Kaumārila comporta le seguenti conseguenze illogiche:
      a) Se la *vedyatā* fosse una proprietà della cosa, tale proprietà sarebbe indiscriminatamente palese a tutti alla pari delle altre proprietà oggettive, e.g. il colore azzurro. Verrebbe così a mancare la restrizione dell'oggetto al singolo soggetto e tutti sarebbero onniscienti. Tale conseguenza non può essere evitata, sia nell'ipotesi che la *vedyatā* è prodotta nell'oggetto dall'attività del soggetto conoscente (*pramātṛjanyatvam*), sia nell'ipotesi che la *vedyatā* dell'oggetto dipende esclusivamente dalla presenza di un dato osservatore (*pramātrapekṣatvam*) in modo analogo alla dualità (*dvitva*).
      Se la *vedyatā* fosse una proprietà della cosa, bisognerebbe

ammettere una *vedyatā* della *vedyatā*, con la conseguenza di un *regressus ad infinitum*.

b) Se la *vedyatā* fosse una proprietà della cosa, bisognerebbe ammettere una *vedyatā* della *vedyatā*, con la conseguenza di un *regressus ad infinitum*.

2.3. [27ab] Posizione dei Prābhākara (?): La *vedyatā* è qualificazione aggiuntiva (*atiśaya*) del soggetto conoscente, i.e. la consapevolezza (*saṃvedana*).

2.4. [27cd-28ab] Posizione dei Naiyāyika: La *vedyatā* non si manifesta affatto, sia che venga intesa come proprietà dell'oggetto sia che venga intesa come proprietà del soggetto. Ciò che si intende ordinariamente con *vedyatā* non è altro che l'appartenenza al singolo soggetto conoscente della sua *cognizione* dell'oggetto (*arthajñāna*), in cui l'oggetto soltanto appare.

3. [28cd-33ab] Obiezione di Abhinavagupta e Jayaratha alle tesi degli oppositori: Se la *vedyatā* non può qualificare l'oggetto, l'oggetto non potrebbe mai diventare «conosciuto» (*vedya*).
4. [33cd] Contro-obiezione dell'oppositore: La natura della conoscenza è *arthaprakāśa*, i.e. l'illuminazione dell'oggetto. Come si può negare che un oggetto venga conosciuto/illuminato?
5. [34-35] Introduzione alla discussione «grammaticale» sul significato del causativo nell'espressione *arthaprakāśa*, «l'illuminazione dell'oggetto», intesa come definizione della conoscenza.

5.1. [36-37] Nell'espressione *arthaprakāśa* è implicito un significato causativo (*ṇyartha*): La conoscenza è ciò che «rende luminoso/fa splendere» l'oggetto. In tale espressione causativa sono individuate due aporie: Inutilità (*vaiyarthya*) e incapacità (*asāmarthya*) di «far splendere» l'oggetto da parte della conoscenza e della conoscenza stessa di illuminarsi, rispettivamente se tale capacità è già presente o non è ancora presente nell'oggetto ovvero nella conoscenza.

5.2. [38ab] In base a queste due aporie, un rapporto di tipo causativo non può essere provato nemmeno nella vita comune.

5.2.1. [38cd-44] Uso primario e secondario del causativo. Il significato del causativo è reale o primario se e solo se sono coinvolti due agenti *senzienti* dotati dell'*intenzione* (*abhiprāya*) di agire in dipendenza l'uno dall'altro. In tutti gli altri casi, l'attività dell'agente causale è definita in termini di *samarthācaraṇa*, i.e. «provvedere alle condizioni necessarie allo svolgimento dell'azione»: l'agente causale «incita» un altro agente solo in senso secondario o «metaforico» (*upacāreṇa*).

5.3. [45ab-45cd] Nella formulazione «la conoscenza fa splendere l'oggetto» ambedue gli agenti — la conoscenza e l'oggetto — sono insenzienti e si tratta perciò di un'espressione «metaforica».

5.3.1. [46-48ab] L'uso secondario o metaforico deve essere giustificato da una motivazione reale (*nimitta*), e.g. «il vento fa crollare la montagna», dove l'uso del causativo è giustificato dall'azione del vento nei confronti della montagna. L'espressione *arthaprakāśa*, tuttavia, non è motivata da nessuna reale attività della conoscenza nei confronti dell'oggetto.

5.3.2. [48cd-50ab] In un'espressione metaforica come «quel fanciullo è un fuoco», la motivazione consiste nel fatto che «il fuoco» e «il fanciullo» condividono proprietà reali, i.e. la vivacità. Nondimeno, una metafora è caratterizzata dall'assenza di una reale identità tra qualificato e qualificatore: così come un fanciullo non brucia quando è chiamato metaforicamente tale, così l'oggetto non si illumina quand'è detto luminoso. La conoscenza e l'oggetto, inoltre, non condividono nessuna proprietà: l'espressione *arthaprakāśa* è priva di ogni fondamento nella realtà esterna, ed è perciò *completamente* irreale (*apāramārthika*).

5.4. [50cd-54ab] Secondo i grammatici tutti gli usi linguistici in generale sono privi di fondamento nella realtà esterna: le capacità attribuite alle cose nel linguaggio dal parlante dipendono esclusivamente dalla sua intenzione. Questa obiezione non è valida: tale intenzionalità, da cui dipende l'*unificazione* su cui si basa la metafora, non è infatti possibile fintanto che non è provata l'esistenza di un principio cosciente, i.e. di per se stesso luminoso e dunque in grado di illuminare ciò che è altro da sé. In base alla teoria degli oppositori (Naiyāyika), né il Sé né la conoscenza sono dati per luminosi: Il Sé, infatti, diventa luminoso, i.e. cosciente, solo grazie all'unione con la conoscenza, mentre la conoscenza, diversamente da una lampada, non illumina se stessa quando illumina l'oggetto, e non essendo luminosa non può certo illuminare ciò che è altro da sé. La luminosità di una cognizione non è provata nemmeno ricorrendo al principio secondo cui sarebbe illuminata da una seconda cognizione.

5.5. [54cd-55ab] Argomento preliminare alla tesi definitiva. Diversamente dal modello della lampada, l'illuminazione dell'oggetto da parte della conoscenza avviene *simultaneamente*, i.e. non diffonde la propria luce attraverso un'attività *intermedia* tra la propria illuminazione e quella dell'oggetto. Tra la conoscenza e l'oggetto ci deve essere *non-diversità*.

6. [55cd-57ab] Conferma della tesi iniziale. L'oggetto è luce soltanto, dunque la luminosità o *vedyatā* appartiene intrinsecamente all'oggetto, è il «corpo» stesso della cosa. Jayaratha cita TĀ 1.1.52: «La vera natura del conoscibile non è altro che Śiva, la cui essenza è la luce». La *vedyatā* non può essere distinta dall'oggetto conosciuto, perciò è una proprietà che si aggiunge alla «parte-oggetto» (*bhāvāṃśa*).

   6.1. [57cd-58ab] Le teorie dei Kaumārila e dei Prābhākara, secondo cui la luminosità dell'oggetto è proprietà che si manifesta nell'oggetto e nel soggetto rispettivamente, sono «difese» dalle critiche dell'oppositore Naiyāyika, e non si contraddicono, bensì si sostengono reciprocamente.

   6.2. [58cd-61ab] La *vedyatā* è diversa dalla cognizione stessa, perché è una proprietà dotata di efficienza causale (*arthakriyā*), i.e. dà un contenuto aggiuntivo alla cognizione dell'oggetto.

7. [61cd-63ab] La critica degli oppositori secondo cui la *vedyatā*, intesa come proprietà della cosa, dovrebbe apparire indiscriminatamente a tutti è priva di fondamento. Non si ammette, infatti, nessun soggetto «altro» da colui che sperimenta l'oggetto. Tale principio è valido sia nel piano di Māyā, i.e. data una molteplicità di conoscenti, sia da un punto di vista «assoluto», perché non può logicamente esistere un soggetto «altro» da Śiva.

   7.1. [63cd-67ab] Nella misura in cui un oggetto di conoscenza *separato* dal soggetto che lo sperimenta non è ammissibile, non è sensato affermare

7.2. che una qualsiasi proprietà, e.g. il colore azzurro, possa apparire allo stesso modo anche un altro. La critica secondo cui la *vedyatā* dovrebbe apparire indiscriminatamente a tutti, alla pari delle altre proprietà, è perciò priva di fondamento. Questa come le altre proprietà è sempre ristretta al singolo soggetto conoscente.

7.2.1. [67cd-70ab] Analogamente, non è ammissibile un soggetto conoscente separato dal rispettivo oggetto di conoscenza. La tesi che la *vedyatā* da parte di un determinato soggetto appartiene all'oggetto, in definitiva, non patisce alcun difetto logico.

7.3. [70cd-71a] Refutazione della critica secondo cui la *vedyatā*, intesa come proprietà della cosa, dovrebbe essere qualificata da un'ulteriore *vedyatā* con la conseguenza di un *regressus ad infinitum*.

7.3.1. [71b-75ab] Dimostrazione dell'infondatezza di tale critica argomentata secondo la teoria Vaiśeṣika: una proprietà non può essere il sostrato di un'altra proprietà. La *vedyatā* è *vedya*, i.e. conoscibile, per natura propria (*svarūpeṇa*) e non per inerenza a un'ulteriore *vedyatā*, così come l'«esistenza», l'«inerenza», «la differenza» ecc., le quali sono «esistente» ecc. per natura propria, e non per inerenza a un'ulteriore «esistenza» ecc.

7.3.2. [75cd-77ab] Risposta all'obiezione secondo cui in tal modo la *vedyatā* sarebbe dotata di due capacità contrastanti: far conoscere ed essere conosciuta. Stante che il tutto si risolve nella luce della coscienza, la luminosità stessa, i.e. la *vedyatā*, non può dipendere da null'altro: poiché non richiede un'altra luce, non diventa essa stessa un oggetto di conoscenza, e in tal senso è detta auto-luminosa.

7.3.3. [77cd-78ab] L'illuminarsi del tutto nella coscienza, di per se stesso luminoso, o manifesto, appare liberamente in tutte le cose alla pari delle altre proprietà, e non come qualcosa di separato, i.e. come coscienza soltanto, distinta dalla «parte-oggetto».

8. Obiezione: Se la *vedyatā*, comune a tutte le cose, è di per se stessa unica, come si spiega il fatto che essa appare differenziata in relazione ai diversi soggetti conoscenti.

❂ Traduzione

I sette [tipi] di soggetti conoscenti, da Śiva fino ai sakala *si presentano così in due [diversi] aspetti, secondo che le loro potenze siano o non siano in stato di emergenza. La loro diversità diversifica il conoscibile.* 18

Se dalla diversità dei soggetti conoscenti derivasse anche la diversità del conoscibile, allora [un qualsiasi oggetto di conoscenza, come ad esempio il colore] blu, non sarebbe più percepito come uno in relazione a una molteplicità di percettori, bensì ogni volta in modo diverso [da ciascun soggetto conoscente], ma ciò è inammissibile, perché, pur relativamente alla diversità dei soggetti conoscenti che appartengono ai rispettivi piani spazio-temporali, non viene [in effetti] riconosciuto nessun particolare cambiamento nel blu in se stesso. -18-

Tenendo bene in mente tale [possibile] obiezione, [l'autore] suffraga con argomentazioni quanto affermato:

L'«essere oggetto di conoscenza», infatti, appartiene al corpo stesso della cosa (nijaṃ vapuḥ) *[= è una proprietà dell'oggetto]* 19ab

Obiezione: questa tesi non è provata, poiché, quando viene percepito l'oggetto blu, non vi è alcuna modificazione o qualificazione particolare propria dell'oggetto blu stesso, ma, al contrario, [vi è una modificazione] del soggetto che lo percepisce; infatti, dacché egli era prima non-conoscente, poi diviene conoscente. Anche se — in base al principio sostenuto da Dharmakīrti: «l'oggetto di conoscenza, da non-percepito che era, diventa percepito, e da percepito non-percepito, in forza di una differenziazione basata su

tempo, spazio ecc.» — l'essere percepito o l'essere non-percepito sono presentati come proprietà dell'oggetto di conoscenza, in realtà ciò che risulta come intento ultimo è l'affermazione di una modificazione del soggetto conoscente -19ab-

Per rispondere a questa obiezione, [l'autore] dichiara adesso la ragione che sta alla base della sua tesi.

Nella nozione «io conosco il blu che è oggetto di conoscenza per Caitra», cosa credete che appaia? 19cd

[È vero che] nella nozione «conosco l'[oggetto] blu», dove si manifesta solo [l'oggetto] blu, il fatto stesso di «essere oggetto di conoscenza» non è certamente inteso come una proprietà dell'oggetto, ma quando la nozione «conosco [l'oggetto] blu che è oggetto della conoscenza di Caitra» si manifesta, è solo [l'oggetto] blu che si manifesta o [l'oggetto] blu qualificato dal fatto di «essere oggetto della conoscenza di Caitra»? Nel primo caso, non ci sarebbe più alcuna differenza tra le nozioni «conosco [l'oggetto] blu» e «conosco [l'oggetto] blu che è oggetto della conoscenza di Caitra», ma non è così, perché ciò è negato dall'esperienza comune. Nel secondo caso, invece, la qualificazione «essere oggetto di conoscenza per Caitra» riferita al blu, apparterrà a se medesimo [=all'oggetto] oppure al soggetto conoscente? Sicuramente non al soggetto, perché due realtà che ineriscono a sostrati differenti, in quanto appartenenti a piani separati non possono instaurare una relazione di qualificante-qualificato, mentre se accettiamo che appartiene all'oggetto, allora è confermata la tesi iniziale, ossia che l'«essere oggetto di conoscenza» appartiene al corpo stesso della cosa. – 19cd

Obiezione: Pur considerando la diversità di sostrato, una relazione di qualificante-qualificato deve ad ogni modo inverarsi nella nozione che ha tale forma: «un oggetto è stato conosciuto» (*jnāto 'rtha iti tathā pratiter*). Ciò che essenzialmente viene detto è che, quando si forma la nozione «Io percepisco un oggetto blu che è oggetto di conoscenza (*vedyam*) per Caitra», ciò che in realtà viene espresso è «io so che un oggetto è stato conosciuto (*jñātam*) da Caitra», e che la conoscenza consiste in una modificazione del soggetto conoscente, non dell'oggetto conosciuto. Pertanto, [il possibile obiettore Prābhākara] dice:

Obiettiamo che ciò che qui appare è la percezione di Caitra e nient'altro, e che la proprietà chiamata «essere oggetto di conoscenza» (vedyatā) *non si manifesta nella cosa, come le sue altre proprietà, quali il blu ecc.* 20

Obiezione: [anche] secondo la teoria di Kumārila, la conoscenza altro non è che un'azione, ma in quanto tale è inferita dal suo risultato. Ebbene, questo risultato, noto come *prakaṭatā*, cioè manifestazione, è una proprietà della cosa, e questa è precisamente l'«essere oggetto di conoscenza». Tenendo questa obiezione in mente [l'obiettore] risponde:

Se infatti l'«essere oggetto di conoscenza» fosse per sua natura una proprietà della cosa, essa sarebbe allora conosciuta da tutti, esattamente come le altre proprietà di una cosa, quali ad esempio [l'essere] «vaso» o [l'essere] «blu» ecc. 21

Specifichiamo che nelle parole «vaso», «blu» ecc., è indicato l'universale: al modo in cui le varie proprietà di una cosa, quali la «vasità», ossia la sua configurazione, la «azzurrità» ossia il colore, e tutte le altre varie proprietà lasciate intendere dalla parola «ecc.», quali ad esempio la condizione di «causa», di «effetto» ecc., le quali sono manifeste a tutti allo stesso modo, analogamente [dovrebbe essere

indiscriminatamente manifesta a chiunque] anche la detta [proprietà] «essere oggetto di conoscenza». Di conseguenza, non esisterebbero più fenomeni quali la cecità o il buio, e tutti sarebbero onniscienti. -21-

[Contro-]obiezione: [la proprietà, considerata come appartenente alla cosa,] «essere oggetto di conoscenza» apparirà esclusivamente nei confronti di uno specifico/circoscritto soggetto conoscente [e non a tutti quanti], precisamente perché prodotta dalla sua cognizione [della cosa]. [Risposta:] ciò è inammissibile, perché anche in questo modo [= intendendo che l'«essere oggetto di conoscenza»] è prodotto nella cosa dalla cognizione di uno specifico soggetto conoscente], tale proprietà resterebbe comunque indiscriminatamente manifesta a tutti: una veste, infatti, creata da un tessitore, non appare certo a lui soltanto, perché non si dà, in linea generale, che una cosa sia manifesta esclusivamente nei confronti di chi l'abbia generata.

Perciò [l'oppositore della tesi Kaumārila] ha detto:

Se poi la cosa arrivasse a possedere la detta proprietà = l'«essere oggetto di conoscenza», in virtù della coscienza del percettore [che la esperisce], come nel caso di una veste tessuta da un tessitore, si incorrerebbe nel medesimo controsenso di prima. 22

Il controsenso di prima è che [la proprietà «essere oggetto di conoscenza»] sarebbe in tal modo [comunque] indiscriminatamente manifesta a tutti. Obiezione: nulla vieta che [anche la proprietà «essere oggetto di conoscenza» possa apparire nella cosa] al pari di [certe speciali proprietà delle cose quali] la «dualità» ecc., ossia in quanto prodotta dalla «cognizione combinante» (*apekṣābuddhi*) di uno specifico soggetto conoscente, ma a causa dell'interdipendenza di oggetto conosciuto e soggetto conoscente, lo stesso

dovrebbe valere anche per lo *status* di soggetto conoscente, che sarebbe [in tal modo] equivalente allo *status* di oggetto conosciuto. Questo però è inaccettabile, perché, essendo [di conseguenza] ciò che è conosciuto come colui che conosce, ambedue insenzienti, non sarebbe possibile la conoscenza [stessa]. Senza dunque prendere in considerazione nel senso più grossolano (*sthūlatayā*) l'idea per cui [lo *status* di oggetto conosciuto] sarebbe prodotto in modo analogo alla dualità ecc., per mezzo della «cognizione combinante» del soggetto, [l'autore] ha inteso quest'ultima obiezione in un'altra maniera. -22-

Inoltre, se l'«essere oggetto di conoscenza» fosse una proprietà della cosa al pari della «bluità» ecc., sarebbe a sua volta conoscibile oppure no? Se non fosse affatto conoscibile sarebbe allora un bel nulla, perché, come abbiamo visto più volte, non c'è realtà del reale che non sia radicata nella coscienza. Se invece [riteniamo che] è conoscibile, sarà anch'essa appresa in termini di oggetto, esattamente come il blu, altrimenti non sarebbe affatto conosciuta, e in tal modo si verrebbe palesemente a configurare un *regressus ad infinitum*, responsabile della distruzione di ogni fondamento, per cui di nessun oggetto potrebbe logicamente darsi la qualificazione di «oggetto conosciuto», il che avrebbe come conseguenza ultima il diventare il mondo sostanzialmente amorfo e incosciente.

Ciò quanto ha detto [l'oppositore della tesi dei Kaumārila]:

Inoltre, se la proprietà chiamata «essere oggetto di conoscenza» fosse non- conoscibile, sarebbe come un fiore nell'etere, e se è invece conoscibile, allora ci dovrebbe essere una [ulteriore] conoscibilità anche in riferimento ad essa, il che condurrebbe a un regressus ad infinitum. *Di conseguenza, nulla sarebbe più «oggetto di conoscenza», e il mondo intero precipiterebbe nell'incoscienza.* 23,24ab

[Contro-]obiezione: Nella conoscenza c'è una restrizione circa i suoi [determinati]

oggetti a causa delle diverse condizioni limitanti [che «colorano/modellano» la sua forma], come si vede dal fatto che propria della conoscenza è una forma che illumina diversi oggetti generando nozioni distinte «questa è la conoscenza del giallo» e «questa è la conoscenza del blu». Allo stesso modo, ammettiamo che anche la forma della cosa è modellata da condizioni limitanti, le quali consistono dei [vari] soggetti conoscenti, e che in virtù di ciò verrà logicamente a darsi un legame fisso tra i due termini relati, come nelle nozioni «questo è conosciuto da parte di Caitra» e «questo è conosciuto da parte di Maitra». -23,24ab-

Ciò quanto espresso, [e immediatamente rifiutato, nella seguente contro-obiezione a coloro che criticano la tesi Kaumārila]:

Obiezione: ammettiamo che il corpo [dell'oggetto] sia modificato/influenzato da quella parte consistente nelle condizioni limitanti rappresentate dai vari conoscitori, in modo analogo alla conoscenza*, [la cui forma è modellata] dalla manifestazione dell'oggetto. Risposta: così non può essere...* 24cd,25a

Se si parla di «parte consistente nelle condizioni limitanti» è perché si presume che una molteplicità di conoscitori. Questo non è però logicamente ammissibile: in tal modo, infatti, in quanto modellata da queste svariate condizioni limitanti, così come la [forma della] conoscenza, [la forma del]l'oggetto esterno perderebbe la sua unità, e l'oggetto che è conosciuto da Caitra non potrebbe più essere lo stesso oggetto che è conosciuto da Maitra. E in effetti ciò non accade, cioè che, ad esempio, la conoscenza del giallo diventi la conoscenza del blu, né una simile conseguenza è da voi stessi auspicata, dal momento che la vostra tesi è che ogni oggetto abbia una sua esistenza unitaria nel mondo esterno. – 24cd,25ab -

In tal modo, inoltre, [secondo voi la forma della cosa è] modellata [dal fatto di «essere

oggetto di conoscenza»] da parte di un singolo soggetto conoscente [soltanto] o di tutti soggetti conoscenti [allo stesso modo]? Se infatti [la forma della cosa] fosse modellata da parte di un singolo soggetto conoscente [soltanto], essa non potrebbe essere [affatto] conosciuta da altro soggetto conoscente, e se invece fosse modellata da parte di molteplici soggetti conoscenti, non ci sarebbe per alcun oggetto la possibilità di apparire con una forma unica e discreta nei confronti di nessuno. Perciò, il mondo sarebbe completamente incosciente. Ciò quanto detto [per confutare la precedente (contro-) obiezione (vv. 24cd,25ab)]:

Se fosse conosciuta da un unico soggetto conoscente [soltanto], non potrebbe essere conosciuta da un altro soggetto conoscente, ma se fosse conosciuta da tutto l'insieme dei soggetti conoscenti, non potrebbe essere conosciuta da parte di uno soltanto. 25,26ab

Dunque, la cosiddetta [proprietà =] «essere un oggetto di conoscenza» non può affatto esistere. -25,26ab-

Perciò [l'oppositore della tesi dei Kaumārila] dice:

Per questo motivo non esiste nella cosa nessuna proprietà chiamata «essere oggetto di conoscenza». 26cd

[Contro-]obiezione: se così fosse, spiegateci dunque come potrebbe una cosa diventare oggetto di attività cognitiva. -26cd-

Tenendo in mente questa obiezione [l'oppositore della tesi dei Kaumārila dunque] afferma:

L'«essere oggetto di conoscenza» (vedyatā) *di una cosa non è nient'altro che il sorgere della consapevolezza* (saṃvit). 27ab

Obiezione [dell'autore a quest'ultima affermazione]: Ma la consapevolezza e il [suo] oggetto sono due cose ben distinte.Spiegateci dunque com'è possibile che quando una certa cosa [= la consapevolezza] sorge/si manifesta [nel soggetto], si inveri una modificazione= [la modificazione] chiamata «essere oggetto di conoscenza», in un'altra cosa da quella diversa? Quando si manifesta un vaso, per esempio, non si invera nessuna modificazione [in una cosa da quello ben distinta, e.g.] in un panno. La consapevolezza, inoltre, non è [di per se stessa] distinta circa i [vari] sé, e [se come dite voi la conoscenza non può qualificare l'oggetto, di conseguenza] non potrebbe più stabilirsi un legame fisso tra i termini relati, e al sorgere della consapevolezza [l'oggetto di essa] dovrebbe apparire indiscriminatamente anche a tutti gli altri. – 27ab

-

Avendo in mente questa possibile obiezione [un oppositore (Naiyāyika) precisa]:

È solo in relazione al soggetto nel quale la conoscenza — consistente nell'apprensione di un oggetto — è inerente, che l'oggetto diventa luminoso: in ciò consiste il suo «essere oggetto di conoscenza» (vedyatā). 27cd,28ab

Secondo questa prospettiva, la conoscenza possiede un [determinato] contenuto cognitivo in quanto è prodotta dall'oggetto. Sebbene la facoltà di generare una [determinata conoscenza da un determinato oggetto] non si differenzi a seconda che ad operare sia la vista o un altro dei sensi, è per la stessa natura delle cose percepite che si stabilisce la restrizione riguardo al possesso di un [determinato] contenuto cognitivo [e non di un altro]. Per questo è possibile dire: «questa è la conoscenza del blu, questa è la conoscenza del giallo». Un tale contenuto [cognitivo] è dunque «luminoso» [cioè appare] soltanto in relazione a quel Sé individuale con il quale la conoscenza, generata da un complesso specifico di cause — visibili o invisibili che siano —, entra in un

rapporto di unità inseparabile. In questo consiste ciò che chiamiamo l'«essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) dell'oggetto. [Secondo tale ragionamento], non vi è alcun difetto logico. - 27cd,28ab-

Proprio questo ora viene confutato [dall'autore]:

A questo rispondiamo che se l'«essere oggetto di conoscenza» non fosse una proprietà della cosa, allora le cose resterebbero non-conosciute, pur essendoci tale cognizione sopradescritta. 28cd, 29ab

Il senso è: pur essendoci [tale] conoscenza [inerente] a [uno specifico] sé, la quale ha come forma l'apprensione dell'oggetto. Se la mettiamo così, infatti, [la conoscenza] non potrebbe comportare alcunché nell'oggetto. La ragione di ciò è che la conoscenza e l'oggetto non diventano un'unica cosa [quando un oggetto appare nella coscienza], né ineriscono a uno stesso sostrato, precisamente perché la loro natura si differenzia sulla base della differenza tra percepibile e percettore. La conoscenza, inoltre, anche ammettendo che abbia come natura l'apprensione dell'oggetto, è inseparabilmente legata al conoscitore [soltanto]. Ciò quanto inteso da altri nel verso che comincia con: «Poiché l'apparire coincide col piano supremo ecc.». Fra due cose diverse, tuttavia, non si dà qualcosa [= una qualche proprietà] che si aggiunga ad una quando l'altra è modificata, e se volete allora sostenere che la conoscenza [può] illuminare l'oggetto in virtù del fatto che è generata da quello, rispondiamo che neppure questo sarebbe ammissibile, perché ciò che è generato da una certa cosa, come il fumo dal fuoco, non diviene certamente *luce* a quella, ma in quanto legata ad esso [all'oggetto], [la conoscenza] ne diventerebbe semmai il segno inferenziale, a patto che fosse accertata tra i due una immancabile concomitanza. Tuttavia, tale invariabile concomitanza non è accertata, perché la conoscenza che illumina un oggetto può inverarsi anche se tale oggetto non c'è, come nel caso dell'errore ecc. Perciò quel che è stato detto, che le

cose non sarebbero affatto conosciute, è corretto. – 28cd, 29ab -

Viene ora rinforzata questa obiezione attraverso un esempio:

Al modo in cui, infatti, dato un vaso che possiede una base larga ecc. come natura propria, un panno che non ha tale natura non arriverà di certo a possederla, allo stesso modo, pur essendoci la conoscenza inerente al soggetto, come potrebbero le cose, se non hanno come proprietà quella di «essere oggetto di conoscenza», diventare poi oggetto di conoscenza? 29cd, 31ab

Il significato è che secondo lo stesso principio generale per cui, essendoci un vaso, il quale è caratterizzato dall'immagine di ciò che possiede una larga base, non avverrà mai che un panno, il quale non appare con una larga base essendo da parte sua caratterizzato da fili intrecciati, ottenga identità formale con quello [= col vaso], allo stesso modo, essendoci la conoscenza che è inerente al soggetto [soltanto],
pure ammettendo che essa abbia come natura l'illuminazione di un [dato oggetto], se le cose non hanno in se stesse una natura luminosa, non potranno mai arrivare ad ottenerla. -29cd, 31ab-

In questo modo, stando alla vostra posizione, si incorrerà in un altro grave errore: non solo, infatti, l'oggetto non potrebbe illuminarsi, ma anche tutto il resto!

Perciò [Abhinavagupta] ha detto:

Ma c'è ancora, nella vostra teoria, un altro grave errore che merita d'essere preso in considerazione. Se le cose, come voi dite, non hanno natura luminosa, allora né la conoscenza di esse, né il suo sostrato, il senso interno, una lampada, gli occhi ecc.

potranno avere natura luminosa. E cosa mai si illuminerebbe essendo così il mondo immerso in un sonno assoluto? 31cd, 33ab

Sul fatto che l'oggetto [inteso come] causa efficiente esterna non abbia [di per se stesso] natura luminosa non c'è disaccordo, ma allora anche l'effetto, cioè la conoscenza che ha quello come oggetto, non potrà avere [tale] natura luminosa [= non appare], perché nel momento in cui l'oggetto splende/appare [nella coscienza], la luce che lo illumina non splende: quando un oggetto è percepito, infatti, non è percepita la conoscenza di quello, perché l'oggetto e la cognizione di esso non appaiono contemporaneamente. Com'è detto [dallo stesso Jayanta]: «Non si dà che appaiano due cose contemporaneamente, perché [quando un oggetto è conosciuto] non viene appresa siffatta differenza: «Questo è l'oggetto, questa invece è la conoscenza». Anche il sostrato della conoscenza, cioè il sé che è la causa inerente, e l'insieme dei sensi interni ed esterni che sono causa concomitante, [pure] intesi come causa efficiente, al pari dell'oggetto, non hanno natura luminosa, perché non percepiti. Nonostante crediate che una lampada sia luce a se stessa oltre che all'altro, anch'essa, intesa come causa efficiente, sarà egualmente [non-luminosa] proprio in quanto non-percepita. Dal momento che abbiamo intrapreso l'esame dell'«essere oggetto di conoscenza», diciamo così che anche rispetto a questa [proprietà] si potrà parlare [di tale qualifica di luminosità] non più di quanto sia possibile rispetto all'oggetto. Di conseguenza, poiché al momento dell'illuminazione dell'oggetto [nella coscienza] tutto questo intero complesso di cause non ha natura luminosa, l'universo stesso dovrebbe essere completamente immerso nel buio. [Aggiungiamo inoltre che] poiché anche il sé e la mente sono non-percepiti, pure la loro congiunzione, che ha la funzione di causa non-inerente, sarà non-luminosa, ma dato che questo punto è sottinteso non se ne discuterà partitamente.

Obiezione: non mettiamoci a speculare su quella che semplicemente è la natura propria

delle cose! La natura della conoscenza, infatti, proprio come quella di una lampada, consiste nel fatto di essere luce all'oggetto, e chi mai vorrebbe sostenere che, essendoci la conoscenza, la cui essenza è la luce dell'oggetto, l'oggetto non splende [= non appare]? Ciò quanto ha detto [Abhinavagupta con la seguente obiezione]:

Ma la natura della conoscenza è quella d'esser luce agli oggetti, in modo analogo a una lampada! 33cd

Tenendo a mente [tale apparente ovvietà=] che allo stesso modo in cui nella nozione «Caitra vive» la detta vita di Caitra è un «di più», un *quid* che si aggiunge esclusivamente a Caitra e a nient'altro, così nella nozione «l'oggetto splende [= appare]» c'è uno speciale «di più» che si aggiunge esclusivamente al [detto] oggetto, e certo non alla conoscenza [di esso], [l'autore] corregge ora quest'ultima affermazione con un sorriso di scherno prendendo in esame le varie posizioni che affermano o negano la tesi qui discussa:

Questa è nuova! Divertiamoci dunque ad analizzare in dettaglio che cosa può significare l'espressione artha-prakāśa *(oggetto-luce) intesa come forma della conoscenza. Se [si intende] che tale forma è oggetto e insieme è luce, allora è oggetto oppure è luce soltanto [lett. conoscenza]? [O invece] si intende che [la luce] è la forma di quello [dell'oggetto], nel senso che [la forma della conoscenza] è la luce dell'oggetto?* 34, 35

Analizziamo dunque l'espressione *artha-prakāśa* [= «oggetto-luce»] intesa come forma della conoscenza: [Secondo la prima ipotesi = se *artha-prakāśa* è un composto *karmadhāraya*], questo [che è la forma della conoscenza] è insieme

oggetto e luce nel senso che condividono un unico sostrato [= sono sintatticamente coreferenziali] (*samānādhikaraṇya*), o c'è una sintesi di ambedue le alternative (*samuccaya*), nel senso che [la forma della conoscenza] è l'oggetto [che è luce], e [allo stesso tempo] è la luce [che è oggetto]? Oppure [nella seconda ipotesi, i due termini *artha* e *prakāśa*] sono uniti da una relazione generica nel senso di «luce relativa all'oggetto»? -34,35-

Non rispondendo qui alle prime due alternative, perché, pur essendo state prese in considerazione per puro amore di ipotesi, non sono di fatto sostenute da alcun oppositore, [l'autore] sceglie la terza soltanto con l'intenzione di confutarla:

Se il genitivo è preso nel senso di agente dell'azione, allora abbiamo un problema difficile da eliminare. Se invece è preso nel senso di oggetto dell'azione,[141] *allora, assumendo questa interpretazione, nel verbo* prakāś- *«splendere» è andrebbe presupposto un significato causativo.* 36

Se [nell'espressione «la conoscenza è la luce dell'oggetto»] consideriamo l'oggetto come agente dell'azione «splendere», di conseguenza [quando l'oggetto splende/appare] non potrebbe esserci nessuna modificazione nella conoscenza,[143] perché, ripetiamo, tra due cose diverse non c'è una qualche proprietà che si aggiunga ad una quando l'altra è qualificata, ché altrimenti si incorrerebbe nella grave menda consistente nell'attribuzione della natura di una cosa a un'altra [che è completamente diversa], come è stato spiegato nel verso [29cd]: «*Al modo in cui, infatti, dato un vaso che possiede una larga base come natura propria ecc.».*

Se invece si considera la cosa in termini di oggetto dell'azione «splendere», secondo il principio generale per cui un'azione che non potrebbe reggere un oggetto diretto a meno che non sia intesa al causativo, può invece reggerlo se è intesa al causativo, [per spiegare l'uso del genitivo oggettivo nell'espressione «luce dell'oggetto»] bisognerà ricorrere a una formulazione causativa come «la conoscenza fa splendere l'oggetto», dove è operativo un rapporto di «agente *incitatore*-agente *incitato* [ad agire]», caratterizzato dal significato di *samarthācaraṇa* = «provvedere alle condizioni necessarie [allo svolgimento di un'azione]», diverso dagli altri possibili significati [del causativo] quali «ordinare, invitare» ecc. Sennonché in tal modo, stante che l'attività di colui che promuove l'azione dipende dall'attività di chi è incitato ad agire, ne conseguirà che un oggetto splendente splende in virtù dell'attività della conoscenza, ma questo non ha senso, perché un oggetto già splendente da sé non aspetta l'attività di chi promuova l'azione «splendere».

Perciò l'azione causativa da parte della conoscenza risulterà in effetto inutile. Se invece si intende che l'oggetto non è già splendente, ma che diversamente da un fiore nell'etere [= una cosa inesistente] lo sia solo potenzialmente, e che in tal senso può essere definito adatto a svolgere una funzione e quindi propriamente definito un *prayojya* [= «colui che è in grado di svolgere un'attività in forza di un impulso causale»], rispondiamo che anche questa è un'idea sbagliata: una cosa che non sia già splendente, infatti, non avrebbe la capacità di splendere nemmeno per intervento di qualcos'altro, come sarebbe il biancheggiare di un edificio non-bianco. Anche tale capacità potenziale, intesa nella forma «luce/non-luce», non permette dunque di superare le due anzidette aporie: inutilità e incapacità. Perciò la definizione di conoscenza come ciò che ha come forma la luce dell'oggetto risulterà in ultima analisi incongruente. -36-

Ciò quanto è [l'autore] ha inteso nel verso:

Ti mostriamo dunque questo: può forse la luce risplendere? Ovviamente no. E d'altra parte neppure una non-luce può risplendere. In tal modo, [la tesi dell'illuminazione dell'oggetto] si riduce a nulla. 37

Il senso della domanda «la luce risplende?» è dunque chiaro: no, non si può dire che risplenda, poiché un'azione del genere sarebbe superflua rispetto a ciò che è già luce. D'altra parte, neppure una non-luce può risplendere, a causa della sua incapacità di farlo. Così, tanto l'oggetto *illuminando* quanto la conoscenza *illuminante* si riducono a nulla. -37-

Obiezione: «Se accettiamo il tuo argomento, ne conseguirebbe che non sarebbe più possibile giustificare nemmeno, nell'uso ordinario, la relazione causativa tra «agente incitante» e «agente incitato», come comunemente intesa in espressioni del tipo: «Devadatta fa andare Caitra al villaggio».

Così [l'autore] espone tale obiezione:

Come si spiega allora l'uso del causativo nell'esperienza quotidiana? 38ab

Il significato dell'obiezione è che, anche nelle situazioni ordinarie, nulla avverrebbe realmente come conseguenza dell'attività dell'agente incitante nei confronti di quello incitato — sia che quest'ultimo vada, sia che non vada. -38ab-

[Rispondendo a questa obiezione] spiega:

Si dice che l'uso del causativo è primario/letterale *nei confronti degli esseri senzienti, mentre è* secondario/figurato *nei confronti delle cose insenzienti.*. 38cd

Nell'esperienza ordinaria il significato di un'azione causativa ha come realtà primaria le intenzionalità dei due soggetti agenti, l'incitatore e l'incitato, nei confronti l'uno dell'altro: fra questi due, l'intenzionalità del soggetto agente *incitato* [ad agire], è

caratterizzata dal pensiero della propria dipendenza [da colui che promuove l'azione] benché sia agente autonomo [dell'azione che sta intraprendendo], mentre l'intenzionalità del soggetto agente *incitatore,* che ha preso atto della dipendenza [da sé] del soggetto *incitato*, pur [sapendolo] essere un agente autonomo, è interiormente caratterizzata dal pensiero [costante] che [l'altro] segua la sua intenzione [lett., «dal pensiero di essere oggetto di aspettazione» (*apekṣaṇīyatāparāmarśa*)]. Appare quindi evidente che la relazione *incitatore-incitato,* di tipo primario e non metaforico, consiste nella comunione delle intenzioni di questi due. D'altra parte, quando l'agente incitatore, l'incitato, o entrambi, sono entità insenzienti, l'intenzionalità animata dalla loro [reciproca] relazione, che è alla base dell'uso del causativo, non è possibile.

Di conseguenza, tale [relazione causale] non può assolutamente realizzarsi [nel suo significato letterale], ma in certe occasioni può essere applicata convenzionalmente in senso secondario/figurato, come ad esempio nelle espressioni: «fa volare una freccia», «il fuoco dello sterco bovino lo fa studiare», «il vento fa crollare la montagna».

Ciò quanto [l'autore] ha detto [nei versi]:

Consideriamo: Caitra, pur essendo capace di camminare [autonomamente], pensando il suo andare come dipendente da un altro, dice [a se stesso]: «Il mio padrone mi fa andare». Il padrone, avendo chiaramente percepito in Caitra la facoltà di camminare e avendo constatato la sua dipendenza da sé, ma temendo tuttavia che egli [improvvisamente] smetta di andare, dice: «Io ti faccio andare». In questo modo, l'uso corretto del causativo, [descritto] con riferimento ai due agenti senzienti — l'incitato *e* l'incitatore *— è primario/letterale; ed è [solo] attraverso un'estensione della loro intenzionalità che anche un altro può comportarsi così nella vita comune: quando ad esempio si dice che un [arciere] fa volare una freccia, in realtà succede che*

mentre egli infonde nella freccia la modificazione del suo essere chiamata «velocità», immaginando se stesso un agente incitatore, *lo diventa in senso metaforico*. *Nel caso in cui ambedue [gli agenti] siano entità insenzienti, come nell'espressione «il vento fa crollare la montagna», la relazione «*incitatore-incitato» *è una pura creazione immaginaria di chi guarda.* 38, 43

Con l'espressione «rispetto a due agenti, l'*incitatore* e l'*incitato*», [l'autore vuole riferirsi a quando si dice che] «uno fa volare una freccia» e «il vento fa crollare la montagna». «Nel timore che egli cessi di andare» significa [che il soggetto agente *incitato*], pur capace di andare [da solo], potrebbe non andare per indolenza ecc., ed è per questa ragione che, anche se l'agente *incitato* sta già andando [da solo], si renderà comunque necessaria l'attività di un soggetto agente *incitatore* nei suoi confronti. «In questo modo» significa: attraverso l'interpenetrazione delle intenzioni dell'incitato e dell'incitatore. «Attraverso [un'estensione della] loro intenzionalità» significa: tenendo presente l'uso letterale del causativo. Con l'espressione «anche un altro nella vita ordinaria», [l'autore] si riferisce a qualcosa di diverso da un vero incitato o incitatore, ossia a qualcuno che rimane indifferente [a qualsiasi idea o intenzione]. «Così» significa: come in una reale relazione incitato–incitatore, [come quando, per esempio, si dice che] un arciere — dotato di volontà, sforzo ecc., circa le azioni di tendere [l'arco], rilasciare [la freccia] ecc. — «infonde [nella freccia] modificazione del suo essere, chiamata *velocità*»: a colui che ha teso l'arco, infatti, pertiene innanzitutto l'azione delle proprie dita, [azione] che nasce in virtù di un loro congiungersi essenzialmente mirato a non interrompere lo sforzo che consiste nel desiderio di scoccare la freccia.

Dopodiché, le dita si separano dalla corda e di conseguenza, venuta meno la congiunzione [delle dita], nasce, grazie al contatto tra l'arco [teso] e la corda, da cui

dipende la modificazione del suo essere chiamata *elasticità* propria dell'arco, un'azione nei confronti della corda, in virtù della quale essa ottiene la modificazione chiamata *velocità,* dipendente dalle varie cause. Dato il contatto tra la corda e la freccia nasce quindi, in forza di ciò [= grazie alla facoltà di movimento generata nella corda], un impulso grazie al quale la prima azione, che era un espediente indirizzato [al movimento] della freccia, produce [infine] anche nella freccia la capacità di movimento *velocità.* Da quest'ultimo risultato comincia infine l'azione prolungata della freccia [in volo]. [In tale contesto] l'arciere immagina se stesso come un agente *incitatore,* e questo pensiero è precisamente la motivazione che sta alla base dell'impiego metaforico [del causativo]: egli, infatti, è metaforicamente chiamato *incitatore* nella vita comune, perché pensa di esserlo, ma senza alcun fondamento, visto che una [vera] relazione *incitatore-incitato* richiede reciproca aspettativa tra i due agenti [coinvolti]. [La verità è dunque questa, che] quando l'agente *incitato* ad agire è incosciente, [e quindi] non può certo [realmente] ottenere tale condizione di agente *incitato* — la quale consiste appunto nell'intenzione di essere dipendente [da un agente *incitatore*] — non può di conseguenza esserci nemmeno una [reale] condizione di agente *incitatore*, da quella di *incitato* dipendente, anche per colui che [pensa di] promuovere l'azione, benché egli abbia tale intenzione. La motivazione che sta alla base dell'impiego metaforico di tale nozione di agente *incitatore* nella vita comune è dunque il fatto che uno immagina se stesso come agente *incitatore*. Ciò quanto espresso dalle parole «diventa [un agente *incitatore*] in senso metaforico (*upacāreṇa jayate*)». Poiché [d'altro canto] in espressioni come «il *karīṣa* fa studiare [lo studente]» è l'agente *incitatore* ad essere incosciente, e perciò non è ammissibile nemmeno una reale condizione di agente *incitato*, il motivo che sta alla base dell'impiego metaforico [del causativo] per cui si parla di agente incitato in riferimento allo studente è qui il fatto che egli immagina se stesso in quanto *incitato* [a studiare dal combustibile]. [Nell'espressione «il vento fa crollare la montagna], «sono ambedue una creazione immaginaria» sta [dunque per il fatto] che entrambi [i due soggetti agenti, *incitatore* e *incitato*, sono tali solo] in senso

metaforico/come oggetto di traslato.

In questo caso, la motivazione che sta alla base della metafora consiste nell'azione provocata dalla forza del vento, produttrice della disgiunzione delle parti [che formano una montagna]. -38,43-

Quindi [l'autore] riassume quanto detto:

In tal modo, quando un'entità incosciente è coinvolta, il causativo non [può essere] usato in senso primario. Ma tanto basti, ché tutto ciò è stato da noi diffusamente spiegato altrove. 44

Con l'espressione «quando un'entità incosciente è coinvolta, si intende sia la relazione tra un essere cosciente e una cosa incosciente, sia tra due cose
incoscienti. Circa l'uso del causativo così descritto nel suo significato di *samarthācaraṇa* [= «mettere in grado di»], ci sarebbero ancora molti altri argomenti da discutere, come ad esempio se la sua applicazione sia ristretta a un'azione non ancora iniziata oppure [esclusivamente] a un'azione già cominciata, ma in questa sede non sono affrontati, e ciò è quanto l'autore ha detto con le parole «tanto basti ecc.». Con «altrove» intende in testi come il *Prakīrṇakavivaraṇa*.[291] Quindi applica [tutta] questa argomentazione al caso attualmente in esame:

Da tutto ciò ne consegue che anche la detta azione «far splendere/rendere luminoso» [da parte della conoscenza] in riferimento all'oggetto, non può che essere un'espressione metaforica. 45ab

«Da tutto ciò» significa in base quanto appena detto, ossia per la ragione che l'uso del causativo non è di tipo primario quando la relazione causativa è fra un essere cosciente

[291] Opera grammaticale ora perduta di Abhinavagupta, commento al VPP di Helārāja.

e una cosa incosciente ovvero tra due cose incoscienti. Dicendo che [si tratta solo di] un'espressione figurata, [l'autore] intende dire che, così come non esiste una vera e propria relazione incitato–incitatore tra la montagna e il vento — in quanto essi sono, rispettivamente, ciò che crolla e ciò che fa crollare — proprio a causa della loro incoscienza, allo stesso modo, nel caso dell'espressione attualmente in esame, «la conoscenza fa risplendere l'oggetto», non può realizzarsi realmente una relazione incitato–incitatore tra la conoscenza e l'oggetto — in quanto sono, rispettivamente, ciò che illumina e ciò che è illuminato.

Secondo voi Naiyāyika, infatti, anche la conoscenza è qualcosa di incosciente, e poiché è direttamente percepibile, è esattamente come un oggetto. Al contrario, [secondo voi] è il Sé ad essere cosciente, in virtù della sua unione con essa [= la conoscenza]. Come avete detto: «Esso diventa cosciente attraverso l'unione con la conoscenza (*cit*)*»*. Tutto ciò verrà chiarito a breve. -45ab-

Ammettendo ciò provvisoriamente, va dunque detto che allo stesso modo in cui l'azione «crollare» che è l'attività propria della montagna, considerata qui come agente *incitato*, è stabilita come evento reale, allo stesso modo dovrebbe essere
ammessa [come evento reale] anche l'azione «splendere» propria dell'oggetto, considerato qui come agente *incitato*. Ciò quanto [l'autore] ha detto:

Se ammettiamo che questo sia il caso, allora l'oggetto che risplende sarà simile alla montagna che crolla. 45c

Secondo tale ipotesi, [ciò] è dunque detto in senso metaforico, ma in realtà anche questa ipotesi non sussiste, a causa dell'assenza di una motivazione: una metafora, infatti, deve necessariamente basarsi su [una qualche] motivazione. Ciò quanto ha detto:

*È di dominio comune (*kila*) che, a proposito di un'espressione figurata, debba esserci una motivazione specifica. Nel caso dell'espressione sopra citata, «il vento fa crollare la montagna», vi è [come motivazione per l'uso figurato] l'attività prodotta da quello [= il vento] nella montagna, per la quale essa, avendo perso la coesione tra le proprie parti, crolla. Nel nostro caso, invece, [si constata che] la conoscenza non agisce in alcun modo sull'oggetto. Come dunque potrebbe essere giustificata l'espressione figurata? Del resto, se anche se lo fosse, sarebbe comunque qualcosa di irreale*. 46, 48ab

L'espressione «una motivazione specifica» si riferisce a una motivazione che sia situata in un luogo determinato e in un certo modo. Le parole «prodotta da quello» si riferiscono all'azione generata dal contatto con il vento, ossia con una sostanza dotata di «velocità».

Per «azione» si intende ciò che provoca la disgiunzione delle parti: dal contatto del vento con la montagna si genera un'azione che produce la disgiunzione delle parti che la compongono, e quando la coesione è del tutto perduta, sorge l'azione del «crollare». Pertanto, l'azione del crollare, in quanto determinata da una causa, è considerata un evento reale. Nel caso qui in esame, tuttavia — secondo il ragionamento già esposto, per cui, se la conoscenza implicasse una reale modificazione dell'oggetto, tutti sarebbero onniscienti —, la conoscenza certamente non agisce in alcun modo reale sull'oggetto.

Ma, in assenza di una motivazione, come potrebbe essere possibile un'espressione figurata? L'oggetto, infatti, non diventerà luminoso anche se la cognizione di esso si invera. Se dunque ammetti che un'espressione figurata possa essere giustificata anche in assenza di una motivazione reale, rispondiamo che nemmeno questo risolverebbe alcunché; ed è per questa ragione che [l'autore] ha detto che, anche se l'uso figurato fosse giustificato, resterebbe comunque qualcosa di irreale.

In un'espressione figurata, infatti, non vi è alcuna identità reale tra i termini della similitudine (*viṣayasya viṣayiṇā*), tale per cui un oggetto non luminoso diventerebbe luminoso solo perché viene figurativamente chiamato «luminoso»: così come, a causa dell'uso figurato di «fuoco», un bambino non diventa realmente un fuoco, acquisendo di conseguenza le stesse capacità di quello, come il bruciare ecc. Ciò quanto ha detto:

Un oggetto che non viene alla luce resta tale e quale quando è metaforicamente chiamato «luminoso». Forse che un fanciullo brucia quando è metaforicamente chiamato un fuoco? 48cd, 49ab

L'espressione «che non è venuto alla luce» significa che ha come proprietà il fatto che la sua luminosità non è nata. «Tale e quale» significa che non è venuto alla luce essendo la sua forma precedente rimasta invariata.

Obiezione: se, come dite, un'espressione figurata è qualcosa di totalmente irreale, allora come spiegate che espressioni come «quel bambino è un fuoco» siano comunemente accettate ovunque, senza che ciò comporti biasimo? Se un oppositore replicasse che in questo caso bisogna considerare come motivazione reale l'essere uniti dal possedere proprietà simili, come ad esempio la «vivacità» che si accompagna a ciò che è oggetto di paragone, e che per questa ragione è giustificata l'applicazione della metafora= in quanto rappresentata da espressioni quali «allo stesso modo di» ecc., noi rispondiamo che anche questa spiegazione non ci soddisfa: infatti, quale motivazione ci sarebbe per attribuire metaforicamente luminosità all'oggetto?

Per mostrare che nel caso preso in esame la metafora è qualcosa di totalmente irreale, l'autore ha dunque detto:

Quando un fanciullo è metaforicamente chiamato un fuoco, la motivazione che sta alla base della metafora è, ad esempio, la sua vivacità, che è [considerata] qualcosa di reale. Quando però [a una cosa non-luminosa] venga attribuita metaforicamente la luce, qual è mai la motivazione alla base di tale metafora, che possa essere considerata reale? 49cd, 50ab

«Reale» significa che un fanciullo possiede realmente una vivacità ecc. simile alla vivacità ecc. che appartiene al fuoco. La domanda «qual è mai la motivazione?» sottintende che [tale motivazione] non c'è. -49cd, 50ab-

Obiezione: Che senso ha indagare sull'esistenza o inesistenza, ecc., di una motivazione (*nimitta*)? Ciò che conta è che solo un essere cosciente, conoscendo la forma appropriata [di qualcosa], come divisa nei due elementi della similitudine (*viṣayaviṣayiṇoḥ*), secondo lo scopo che ha in mente, dica: «questo bambino è un fuoco».

Allo stesso modo, cioè tenendo presente uno scopo — che definiamo come la capacità [del parlante] di trattare e denominare discorsivamente (*vyavaharaṇa*) le varie cose —, [un essere cosciente] può anche dire che un oggetto, pur non essendo luminoso, è luminoso.

Rispondendo a questa obiezione [l'autore] ha detto:

Un'espressione figurata è logicamente ammissibile solo a condizione che sia dimostrata l'esistenza di un soggetto cosciente, poiché essa ha chiaramente la natura di una sovrapposizione [di due idee distinte], la quale a sua volta dipende da un'unificazione, rappresentata dal soggetto conoscente.[8] *Fino a questo punto, tuttavia, non è stata ancora dimostrata l'esistenza di un principio cosciente.*
Non [è infatti dimostrabile che] la conoscenza sia [di per sé] splendente, pur

ricorrendo al principio per cui l'illuminazione di quello [= dell'oggetto] sarebbe operata per mezzo di un'altra [cognizione]. 50cd, 52ab

Con le parole «la quale, pure», si intende la sovrapposizione. Secondo la vostra teoria non vi è alcun agente unificante [cosciente].

Può trattarsi, infatti, o del Sé inteso come «essere cosciente», oppure della cognizione intesa come «proprietà dell'essere cosciente». Nel primo caso, un Sé cosciente non sarebbe ancora stato provato: voi stessi ammettete, infatti, che esso non è cosciente di per se stesso, ma che lo diventa soltanto attraverso l'unione con la cognizione. [Tale] unione con la conoscenza, tuttavia, è tanto presente in riferimento al sé in quanto ad essa inerente, quanto pure in riferimento ai sensi, ai loro oggetti ecc., in quanto che da questi è prodotta, e in riferimento a [realtà] quali il piacere, il dolore ecc., in quanto inerenti allo stesso sostrato [della conoscenza = al Sé]. Di conseguenza, anche tutte queste cose [che sono unite alla conoscenza] finirebbero con l'essere senzienti: non vediamo infatti nessuna limitazione in merito alla quale sarebbe possibile parlare di coscienzialità [esclusivamente in riferimento al sé] per il fatto di essere inerente alla conoscenza, e non in riferimento [al piacere ecc.] per il fatto di avere un identico sostrato. In merito alla possibile obiezione secondo cui, benché [il sé, i sensi, il piacere ecc.] non siano diversi [tra loro] nella misura in cui sono [tutti egualmente] in relazione [con la conoscenza], una differenza c'è, in quanto determinata dalla natura stessa delle cose,[292] rispondiamo che [il vostro è solo] il tentativo di articolare un modo per sottrarsi [alla nostra critica]. Né si può considerare «cosciente» la cognizione intesa come proprietà dell'essere cosciente, poiché, se ha la natura di una proprietà, non può certo essere riferita come sostrato di una proprietà. Sarebbe possibile, se la

[292] Cfr. *Nyāyakandalī*, p. 97: *athocyate viṣayendriyādijanyaṃ vijñānaṃ katham ātmany eva samavaiti yady ātmā sahajajñānamayo na syāt tasyācetanatve hi kāraṇatvāviśeṣād indriyādiṣv api jñānasamavāyo bhaved iti. tan na, svabhāvaniyamād eva niyamopapatteḥ, yathā tantūnām apaṭatve 'pi tantutvajātiniyamāt teṣu paṭasamavāyo na turyādiṣu, tadvad acidātmake 'py ātmani ātmatvajātiniyamād jñanasamavāyasya niyamo bhaviṣyati.*

cognizione avesse una forma autoluminosa; ma non è questo il caso, e perciò [Abhinavagupta] afferma: anche la cognizione non è luminosa, poiché, secondo la vostra teoria, «la cognizione [dell'oggetto] non risplende [= non appare] quando l'oggetto cognitivo appare.

Obiezione [di un oppositore Naiyāyika]: benché, al momento della manifestazione dell'oggetto, la cognizione non si manifesti da sé, secondo noi — diversamente da quanto ritengono i Mīmāṃsaka, per i quali la cognizione non può essere percepita direttamente, ma è sempre oggetto d'inferenza — essa è effettivamente percepita, immediatamente dopo la percezione dell'oggetto, da un'altra cognizione, sorta dal contatto tra il Sé e l'organo mentale (*manas*). Diteci allora per quale ragione la cognizione non potrebbe essere considerata luminosa, e dunque definita cosciente.

È questo ciò che [l'autore] intende con le parole: «anche ricorrendo al principio secondo cui l'illuminazione di quella [cioè dell'oggetto] è compiuta da un'altra cognizione».

Un simile principio indica una modalità di illuminazione dell'oggetto che è fallace: infatti, se si ammette che l'oggetto risplenda per mezzo di un'altra cognizione, allora l'illuminazione dell'oggetto resterebbe indimostrata, poiché ciò implicherebbe una relazione di tipo «incitato–incitatore», la quale non può reggere in alcun modo, né in senso primario né in senso figurato.

Allo stesso modo, anche se si ammettesse che la cognizione dell'oggetto è conosciuta da un'altra cognizione, l'illuminazione dell'oggetto rimarrebbe comunque indimostrata, giacché non sarebbe applicabile il senso primario del causativo, e una realtà non luminosa e incosciente non può certo esercitare l'attività di un agente unificatore. E poiché senza la sovrapposizione, la cui essenza è appunto la capacità di connettere, un'espressione figurata non può sussistere, ne consegue che anche questa ipotesi cade nel vuoto.

Ciò è quanto ha detto con le parole «anche ricorrendo al principio secondo cui l'illuminazione di quello» . Ma ora basta con le lunghe digressioni. -50cd, 52ab-

Obiezione: se una lampada, pur potendo essa stessa essere oggetto di illuminazione [da parte di qualcos'altro], [nondimeno] illumina gli oggetti, lo stesso dovrà essere possibile per la conoscenza. Perché sostenere, allora, che una cognizione [di per se stessa] non-luminosa, in quanto illuminata da un'altra cognizione, non è [a sua volta] in grado di illuminare un oggetto? Ciò quanto detto:

Allora come si spiega che una lampada possa illuminare una cosa? 52cd

Si risponde che anche in questo caso ripetiamo tutto l'insieme di confutazioni di prima. -52cd-

Anche in questo caso, non valgono forse le argomentazioni di prima? 53ab

Tali confutazioni sono [infatti] quelle che consistono nelle argomentazioni riguardanti il senso primario e il senso metaforico del causativo. -53ab-

In questo caso, inoltre, non solo si verifica una condizione rifiutata dall'argomentazione [precedente], ma si configura anche [il problema di] una difformità tra la conoscenza e la lampada:

Una lampada, infatti, con la stessa natura in virtù della quale rende luminosa (cioè manifesta) una forma, con quella stessa natura illumina anche se stessa. La conoscenza, tuttavia, non è così. 53cd, 54ab

Con l'espressione «non è così» si intende: perché la conoscenza non è luminosa in sé.

La parola «tuttavia» è dunque impiegata per sottolineare [l'esserci di] una differenza, fondata sul fatto che una lampada, nel momento in cui illumina l'oggetto, brilla ed è manifesta anche in se stessa, mentre non è così per la conoscenza, e tale è dunque anche il motivo per cui una cognizione, che non è di per se stessa luminosa, non può erto illuminare ciò che è altro [da sé], secondo la logica per cui ciò che è provato sulla base di [un argomento] non-provato non è [a sua volta] provato. -53cd, 54ab-

Quindi sottolinea l'anzidetta difformità anche in un'altra maniera:

Bisogna inoltre che una lampada dia sufficiente luminosità alle cose, altrimenti esse non splenderebbero, ma per la conoscenza questo modello [è valido solo] se non c'è non-diversità. 54cd, 55ab

Che «una lampada dia luminosità alle cose» significa che essa conferisce [loro] splendore infondendole della propria luce. [Facciamo notare che] questa teoria si presta all'obiezione che anche in presenza di una stoffa azzurra si potrebbe per errore vederla come una rossa.

Con l'espressione «altrimenti non splenderebbero» intendiamo così che se la lampada non elargisse loro la sua propria luce, le cose non splenderebbero/manifesterebbero affatto, e per questa stessa ragione ha detto con le parole «bisogna che sia sufficiente» che in presenza di una lampada di luce debole a nulla riuscirebbe di splendere, nel senso che solo ciò che è [pienamente] «dotato» di luce ne è [effettivamente] capace.

La conoscenza, invece, [diversamente dalla lampada], come abbiamo più volte ribadito non comporta alcuna modificazione nell'oggetto conosciuto. E se [si dovesse ammettere che] la cognizione, in modo analogo a una lampada, sia in qualche modo capace di infondere luminosità all'oggetto, sarà necessario stabilire che tra oggetto e

cognizione non vi è diversità. Una lampada, infatti, dà luminosità alle cose per mezzo di una distinta «attività intermedia», che consiste nell'avvolgere [l'oggetto] con la propria luce. Tuttavia, nel caso della cognizione [dell'oggetto], non si produce alcuna attività intermedia. Dovremo quindi riconoscere che non è affatto possibile parlare di una cognizione che renda un oggetto luminoso, a meno che tra [la cognizione e il conosciuto] non vi sia diversità.

Perciò, l'autore ha detto che «un tale modello è [valido solo] se vi è non-diversità». Con l'espressione «tale modello» egli intende il modo in cui [una cosa] può impartire luminosità a un oggetto secondo il modello di una lampada. -54cd, 55ab

È dunque è mostrato che è solo la luce a risplendere in tutto il suo splendore, assumendo la forma di tutti i vari oggetti, la cui essenza non è altro che l'espansione della propria potenza. Ciò quanto [Abhinavagupta] ha detto:

Pertanto, mentre il suddetto Supremo Śiva, che solo è luce, risplende gradualmente, tutte le varie cose, che sono per così dire il suo corpo, si manifestano chiaramente con lui. 55cd, 56ab

Con «anzidetto» si intende [già introdotto] nel primo capitolo ecc., e ripetutamente descritto con parole quali: «La vera natura del conoscibile non è altro che Śiva, la cui essenza è la luce» (1.1.52). «A quel modo e nella misura in cui» significa nelle varie forme del blu ecc. Dal momento che, secondo il ragionamento appena esposto, non c'è dunque alcuna diversità tra la luce e l'oggetto, di conseguenza anche il fatto di essere manifesto/di illuminarsi non può che essere, per il blu, una proprietà che appartiene, esattamente come la azzurrità, al blu stesso.

Tale quindi la ragione per cui l'autore ha giustamente detto che l'«essere oggetto di

conoscenza» è parte integrante [o il «corpo» stesso] della cosa». -55cd, 56ab-

Perciò aggiunge:

Perciò, allo stesso modo in cui si manifesta una qualsiasi proprietà, come la azzurrità, così si manifesta anche la conoscibilità, la quale [manifestandosi] va ad aggiungersi alla «parte-oggetto». 56cd, 57ab

Chiedendosi infine se circa questa realtà specifica, indifferenziata, indivisa, consistente nella luce dell'oggetto, la proprietà chiamata «essere oggetto di conoscenza» rientri [dunque] nella «parte-oggetto» oppure nella «parte-luce», l'autore ha detto: «essa va ad aggiungersi alla parte-oggetto». -56cd, 57ab-

Se pertanto sulla base [di questa nostra idea] adottiamo anche le teorie dei Mīmāṃsaka [circa la «luce dell'oggetto»] spiegata come effetto di un valido strumento di conoscenza, benché sia [compresa da loro] in due modi assai diversi [relativamente alla dottrina dei Bhāṭṭa e dei Prābhākara], non viene tuttavia promossa alcuna tesi contraria alla nostra dottrina.

Di conseguenza, [alla luce della nostra dottrina] le due teorie secondo cui il risultato *[di un valido strumento di conoscenza] è l'«essere manifesto» dell'oggetto, oppure è la «consapevolezza [dell'oggetto]» [intesa come proprietà del soggetto], non solo sono ambedue difese dalle critiche, ma anzi si sostengono reciprocamente.* 57cd, 58

Coloro secondo i quali l'«essere manifesto» [è una proprietà che] appartiene all'oggetto sono i Kaumārila, mentre coloro secondo i quali la consapevolezza [dell'oggetto è una proprietà che] concerne il soggetto sono i Prābhākara.

L'espressione «di conseguenza» significa in virtù della ragione appena spiegata, cioè a causa del fatto che oggetto e luce non sono differenti.

Con «dalle possibili critiche» si intende «difese» da quelle [obiezioni] che sorgono nei seguenti e in altri termini:

1. se il «fatto dell'essere manifesto» fosse una proprietà delle cose, le cose risulterebbero manifestamente visibili per tutti, e ognuno sarebbe onnisciente;

2. se invece la cognizione fosse una proprietà del soggetto conoscente, l'oggetto non sarebbe affatto manifesto, essendo inaccessibile alla percezione.

[Secondo la nostra dottrina, poiché] l'oggetto e la luce che lo illumina costituiscono una singola e indivisibile realtà, non si può logicamente sostenere che l'«essere manifesto» di un certo oggetto qui e ora (*idānīm*) possa essere esteso indiscriminatamente a tutti gli altri [soggetti], poiché il soggetto conoscente implicato nell'esperienza è uno, e non si dà il caso che un singolo soggetto conosca simultaneamente tutti gli oggetti.

Inoltre, pur ammettendo che, sul piano di Māyā, esista una molteplicità di soggetti conoscitori differenziati, tuttavia un [determinato] oggetto che si manifesta, in quanto appartenente a un unico soggetto, è necessariamente connesso al rispettivo singolo soggetto, come accade per il piacere, ecc.

D'altra parte, anche ammettendo che la consapevolezza [dell'oggetto] sia una proprietà del soggetto, essa non può perdere la sua relazione con l'oggetto, proprio perché l'oggetto ha come sua stessa essenza il soggetto conoscente [cioè la luce].

Pertanto, non vi è ragione di sostenere [le due obiezioni sopra menzionate, cioè] che «tutti sarebbero onniscienti» o che «gli oggetti non sarebbero affatto percepiti».
E proprio da ciò segue che le due teorie si sostengono reciprocamente, nel senso che tra le nozioni di «essere manifesto» e «consapevolezza [dell'oggetto]» sostenute dai

rispettivi autori non vi è in realtà alcuna differenza.
Questo è il significato.

Pertanto, l'«essere oggetto di conoscenza» è valutato come una proprietà della cosa alla stregua delle sue altre proprietà, come il blu ecc. -57cd, 58ab-

Di ciò [l'autore] dà ora un esempio:

Si consideri: un ladro, il quale abbia saputo che quanto [sta per fare] è a conoscenza di Caitra, se ne resta immobile, senza prendere nulla, benché sospinto dal desiderio di rubare [un po' di tutto] lestamente. Un amante, pensando che l'amata lo sta guardando affettuosamente con la coda dell'occhio, vede il suo proprio corpo come irrorato d'ambrosia. 58cd, 60ab

Consideriamo, ad esempio, un ladro che, dominato dal desiderio di impadronirsi di molti e diversi oggetti a suo piacimento — cioè senza nemmeno badare al loro valore —, venga a sapere con certezza che questa sua intenzione è conosciuta da Caitra. Un tale ladro non solo non porterà via nulla, neppure l'oggetto più desiderabile, ma, non sentendosi più in grado né di tornare indietro né di lasciare il bottino lì dov'è, non sapendo più che cosa fare, frustrato, resterà immobile come un'immagine dipinta. Immaginiamo poi un uomo innamorato, che pensi: «Questa donna amata, irraggiungibile perfino nelle fantasie amorose, mi guarda con affetto e non distoglie lo sguardo da me neppure per un istante. I suoi occhi non sono lusinghieri come quelli di una prostituta: mi guarda di sottecchi, non con indifferenza». Un tale uomo, pensando in questo modo, percepisce il proprio corpo come se fosse intriso di ambrosia, nel senso che avverte in sé un eccezionale traboccare di piacere. Ora, se la consapevolezza dell'oggetto fosse una proprietà del soggetto conoscente, spieghino pure come sia possibile che un ladro, per il solo fatto di essere percepito da Caitra, non rubi nulla; o che un uomo innamorato, sapendo di essere osservato dalla donna amata, senta il proprio corpo come intriso di ambrosia. I due esempi mostrano che l'«essere oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) — situato [così] nell'oggetto — possiede in entrambi i casi

un'efficacia causale: così come nel primo esempio produce dolore, nel secondo produce piacere. -58cd, 60ab-

Obiezione: se [come dite voi] un oggetto [cognitivo] consta fondamentalmente di coscienza ciò che verrebbe espresso dalla nozione di «essere oggetto di conoscenza», rispetto ad esso, non sarebbe altro che «consapevolezza», e poiché la coscienza non [potrebbe così] qualificare un oggetto [esterno], non sarà di conseguenza corretto [affermare] che l'«essere oggetto di conoscenza» sia una proprietà della cosa. Rispondendo a questa possibile obiezione [l'autore] ha detto:

[La vedyatā*] non è un mero fatto di consapevolezza circa [la propria] cognizione [dell'oggetto], bensì [una realtà] dotata di efficienza causale che si aggiunge alla parte «oggetto». E se questa non fosse una [sua] proprietà, che altro potrebbe mai essere? 60cd,61ab*

Questa [proprietà] = l'«essere oggetto di conoscenza», non si limita certo alla [propria] consapevolezza [dell'oggetto], che ha la natura di una cognizione [soltanto]. Ciò è dimostrato dal fatto (*yatas*) che «si aggiunge alla parte-oggetto». È infatti per tale ragione che [tale proprietà], essendo dunque una realtà ben distinta dalla mera consapevolezza di esso, è di fatto (*arthāt*) una proprietà presente nella parte-oggetto. Se poi ci volete chiedere qual è la motivazione del suo essere considerata tale, rispondiamo: «perché è [una realtà] dotata di efficienza causale», quale è stata mostrata nell'esempio di poc'anzi. Se [la *vedyatā*] non è [dunque] intesa come proprietà [della cosa], allora anche una qualsiasi altra proprietà, come ad esempio il blu, non[293] sarà [parimenti intesa]. Ciò è quanto l'autore ha espresso con le parole «se non è [una proprietà] cosa mai potrebbe essere?».

[293] «*na*» richiesto dal senso della frase, da aggiungere nel testo: *tan na nīla-*.

Scegliendo di usare la parola «[non] un mero/esclusivamente» (*mātra*) [l'autore ha inoltre voluto] suggerire che la «conoscibilità» è qualcosa di aggiuntivo (*ādhikyam*) rispetto alla consapevolezza della cognizione. Ora tale aggiunta può configurarsi come una cosa aggiunta oppure come una qualità aggiuntiva. Di certo la conoscibilità non è una «cosa», dal momento che l'«essere oggetto di conoscenza» appartiene alla cosa, e non è tale condizione a essere da parte sua una cosa. Pertanto, non può che essere una proprietà della cosa. -60cd, 61ab-

Obiezione: è precisamente a questo proposito (*atra*) che è stato menzionato l'errore logico (*doṣa*) che consiste nel fatto che se l'«essere oggetto di conoscenza» fosse una proprietà della cosa, essa sarebbe di conseguenza manifesta a tutti [indiscriminatamente]. Per mostrare che così non può essere, [l'autore] ha detto:

Questa vostra obiezione, che se una cosa possedesse l'«essere oggetto di conoscenza» come sua proprietà, [di conseguenza dovrebbe] apparire indiscriminatamente a tutti, tale obiezione distrugge la vostra stessa tesi in modo analogo a un'arma malamente impugnata. 61cd,62ab

Questo vostro sbaglio è paragonabile alla mazza donata dal dio Varuṇa a Śrutāyudha:[294] poiché l'aveva impugnata contro Vāsudeva mentre questi [era determinato a] non combattere, per virtù di tale scorretto impiego [la mazza] si rivolse contro e uccise lo stesso Śrutāyudha, ossia colui che la stava impiegando. Allo stesso modo l'argomento che usate contro di noi [essendo scorrettamente applicato] finisce col distruggere la vostra stessa tesi: se, come [cercate di] dimostrare, l'oggetto fosse infatti portato a diventare conoscibile senza che venga [in nessun modo] assoggettato a ricevere una qualificazione aggiuntiva dalla cognizione, allora sì che sarebbe indiscriminatamente

[294] A patto che non venisse usata contro un avversario disarmato. Storia raccontata nel *Mahābhārata*, vedi *Droṇaparva*, capitolo 67, versi 43-48.

conoscibile da tutti, poiché non differenziato [in alcun modo] dal fatto di essere stato modificato [da quella specifica cognizione]. -61cd,62ab-

Quanto alla nostra dottrina, invece, si afferma che esiste Śiva soltanto, autonomo, essenziato di suprema luce, e non esiste perciò nessuno che sia «altro» rispetto a Lui. E dunque rispetto a chi [altri l'oggetto conosciuto] dovrebbe manifestarsi, dato che non c'è un soggetto [altro da Śiva] al quale la totalità degli oggetti sia manifesta?

Secondo noi, invece, che sosteniamo la sola esistenza di Śiva luminoso di luce propria, l'espressione «appare ad altri» è un'assurdità. 62cd,63ab

D'altra parte, come abbiamo già detto prima, poiché anche se nel piano di Māyā c'è una molteplicità di soggetti conoscenti, essendo l'oggetto, come il piacere ecc., sostanziato dei vari [rispettivi] soggetti conoscenti, sarà necessariamente ristretto al singolo soggetto [che lo sperimenta. E questo è stato già detto prima]. -62cd,63ab-

E ciò, specifichiamo, è vero non solo dal [nostro] punto di vista, per il quale esiste [solamente] un unico soggetto conoscente,ma anche per chi riconosce una reale distinzione tra il conoscibile e il conoscente. Perciò ha detto:

Una formulazione come «quel blu, o questo vaso, appare allo stesso modo a tutti» è in linea di massima mal meditata da persone di corto intelletto. 63cd,64ab

Il senso dell'espressione «[tale formulazione] è in linea di massima mal meditata» è che a essa si è arrivati senza procedere alla seguente distinzione: in questo caso noi prendiamo come esempio il blu affinché ne consegua l'estensione dello status di «oggetto di conoscenza» nei confronti di tutti [i soggetti] indiscriminatamente, oppure è al [suo] stesso *status* di «oggetto di conoscenza» (*vedyatā*) che noi stiamo facendo

appello a questo fine? -63cd,64ab-

Ora [l'autore] mostra questo punto arricchendolo di argomentazioni.

Il blu che appartiene al corpo della [divinità] Kālāgnirudra, infatti, non è il blu che appare a te. Sarà forse giallo? Impossibile, ma non è nemmeno quel blu. Dunque, non sarà blu nei riguardi di alcuno, oppure è unicamente[295] *quel blu che è oggetto di conoscenza per colui che gli sta davanti, oppure, infine, per colui che lo sta immaginando.* 64cd,66ab

La proprietà «blu» pensata in relazione al corpo di Kālāgnirudra non può essere la stessa [azzurrità] che appare in relazione a Caitra, perché, sulla base della proprietà che appartiene a un determinato possessore di proprietà, un altro ben determinato possessore di proprietà non può essere definito in termini di possessore di quella [stessa proprietà]. Il corpo di Kālāgnirudra è dunque menzionato per mostrare l'impossibilità assoluta che la proprietà che appartiene a uno possa situarsi anche in un altro. Dando voce alla possibile obiezione per cui, se la azzurrità che appartiene a uno non esiste in relazione all'altro, allora in relazione a costui potrebbe anche essere il giallo, si è chiesto: «Sarà forse giallo?» E ha risposto:

«Impossibile, e però non è [quel]blu.» Il fatto che non sia il giallo, non comporta infatti che sia [quel] blu. Perché il solo fatto che la [particolare] rossità che appartiene a quel vaso non[296] diventi nerità in relazione a una veste non dimostra [che sia quella stessa] rossità. Per queste ragioni non comprendiamo che senso abbia citare come esempio un «blu che [appare indiscriminatamente] a tutti». Se poi il significato di questo vostro esempio è che il blu è sempre uguale a causa del fatto che è conosciuto

[295] Seguendo il commento di Jayaratha: *yaṃ prati nīlaṃ nīlaṃ taṃ prati vedyam eva syād ity āha ṅīlo vety ādi | evakāro bhinnakramaḥ.*
[296] «*na*» richiesto dal senso, e presente in tutti i manoscritti *śāradā* che ho potuto consultare.

allo stesso modo da tutti, allora l'oggetto dell'esempio diventerebbe l'esempio stesso, e andreste contro la vostra stessa tesi. Per questo motivo [l'autore ha detto]: «da persone di corto intelletto». Secondo il nostro pensiero, d'altro canto, relativamente al supremo soggetto = Śiva, non c'è una manifestazione di soggetto conoscente e oggetto conosciuto in termini differenziazione, perciò che cos'è che si manifesta e a chi? Per esprimere questo l'autore dice che [in senso assoluto] «il blu non appare nei confronti di alcuno». Tuttavia, come abbiamo già detto prima, poiché l'oggetto, anche in relazione a un soggetto «non-supremo», cioè quando la diversità tra conoscente e conoscibile è chiaramente manifesta, è sostanzialmente «sostanziato di soggetto», quel [determinato] blu che appare nei confronti di uno specifico soggetto conoscente, quel blu soltanto è conoscibile in relazione a costui. Ciò quanto espresso dalle parole: «oppure è unicamente quel blu ecc.» La parola «unicamente» (*eva*) è [infatti da leggere] in questo diversa posizione. Obiezione: non riusciamo a scorgere alcuna motivazione per un'affermazione cogente quale «il blu è [necessariamente] oggetto di conoscenza, dal momento che per motivi inerenti ai vari spazi e tempi [in cui il blu si manifesta] esiste la possibilità di un suo essere sottratto alla diretta visibilità. Avendo questa possibile obiezione in mente l'autore dice: «o infine anche un blu immaginato»: «Ma quel che non diventa «conosciuto» [in alcun modo=] nemmeno nella fantasia, esso non sarà mai blu nei confronti di alcuno specifico soggetto conoscente, perché non c'è alcun blu al di là di una conoscenza in termini di azzurrità: l'esistenza consiste appunto nel divenir manifesto/nell'apparire. -64cd,66ab-

Secondo il vostro pensiero [Naiyāyika] la restrizione a un determinato *locus* (*paratra […] niyamaḥ*) di una proprietà che pertiene a un altro [sostrato] (*parāpekṣasya dharmasya*) è percepita anche se è non c'è differenza rispetto a [tale] alterità [di sostrato] (*paratvāviseśe 'pi*). Perché ciò [= questo stesso argomento] non dovrebbe allo stesso modo valere anche per noi? Ciò è quanto [l'autore] ha inteso con il verso:

Al modo in cui vai predicando che la [forma della] conoscenza è l'illuminazione di un oggetto [specifico], così nulla vieta a noi di dire che l'«essere oggetto di conoscenza» da parte di un determinato soggetto conoscente sia la forma propria della [cosa]. 66cd,67ab

Infatti, in termini generali voi [Naiyāyika] sostenete che forma della conoscenza è il suo consistere nell'illuminazione dell'oggetto. Poiché, [tuttavia], anche se non c'è differenza nel suo illuminare tutti gli oggetti, non è ammissibile che siano così [tutti illuminati= conosciuti] allo stesso modo[297] dovete quindi ammettere che la conoscenza consiste appunto nell'illuminare degli specifici oggetti: «questa è la conoscenza del blu, questa del giallo».[226] In questo stesso modo, anche noi possiamo accettare l'idea che la proprietà «essere oggetto di conoscenza», [pur] appartenente alla cosa, sia legata a uno specifico soggetto conoscente.
Cos'è dunque mai questa idea ostinata, e priva di fondamento, per cui ciò che è in tal modo «oggetto di conoscenza» per un [certo soggetto conoscente] diverrebbe «conosciuto» anche per gli altri? L'ulteriore argomento per cui in merito a ciò sono prese in considerazione altre basi, come ad esempio la capacità di generare [una determinata conoscenza] ecc., anche per noi è egualmente valido: infatti nel piano di Māyā vige l'assunto che il fatto di «essere oggetto di conoscenza» è prodotto in un soggetto conoscente. In base a ciò, l'avviso degli antichi sapienti è che nel piano di Māyā il fondamento della comune esperienza mondana è la procedura del Nyāya. -66cd,67ab-

Per noi, del resto, non esiste nella conoscenza nessun soggetto conoscente determinato [a priori], come invece sarebbe secondo voi. Nella specifica occasione in cui un soggetto si invera come conoscente nei confronti di un certo oggetto, il corpo di tale oggetto diventa «oggetto di conoscenza» da parte di tale [specifico soggetto].

[297] Testo edito:°*sāmasāmananya*°; manoscritti *śāradā:*°*samantya*°, corretto a margine in uno dei mss. con °*samanantya*°.

67cd, 68ab

Al modo in cui, diversamente da quanto voi [Naiyāyika] sostenete, non c'è secondo noi alcun oggetto separato dalla conoscenza = indipendente, allo stesso modo non [concepiamo] alcun determinato soggetto conoscente separato dalla manifestazione dell'oggetto conosciuto, tale per cui si potrebbe obiettare che l'oggetto che si sta manifestando nei confronti di uno specifico soggetto conoscente apparirebbe anche a un altro. Stando al nostro punto di vista, infatti, in base alla specifica modalità di creazione della coppia soggetto-oggetto come adattati l'uno all'altro, sarà definito conoscente dell'oggetto [solo] colui che consiste in una coscienza screziata dalla manifestazione di quell'oggetto. Ma colui che non è tale non può essere considerato il soggetto conoscente di quell'oggetto, e come potrebbe mai [l'oggetto] illuminarsi nei confronti di questo soggetto [altro]? È perciò stabilito che il fatto di «essere un oggetto di conoscenza» è [sempre] ristretto a uno specifico soggetto conoscente. -67cd, 68ab-

Colui che, pur avendo ascoltato ciò che andiamo dicendo più e più volte, [ascolta] senza capire, va incontro alla derisione. Perciò [l'autore] ha detto:

Chi stia ancora obiettando che l'«essere oggetto di conoscenza» da parte di questo o quel determinato soggetto conoscente dovrebbe essere manifesto indiscriminatamente a tutti, costui, io penso, raggiunge il primato tra i sordi. In modo analogo,[298] *l'«essere oggetto di conoscenza» non apparirà nei confronti di nessun altro soggetto conoscente determinato.* 68cd,69cd

[298] Cioè, come nei confronti di chi non vuole ascoltare le ragioni che andiamo ripetendo, e continua, simile a un sordo, a sostenere il proprio argomento, la *vedyatā* non appare nei confronti di nessuno.

«Il primato tra i sordi» significa che un sordo non sente affatto, mentre colui che pur sentendo non capisce, in realtà è come se non sentisse. Il senso è: poiché nei confronti di un qualsiasi altro soggetto la cui coscienza non[299] sia conforme alla manifestazione di quell'oggetto, l'«essere oggetto di conoscenza» nel rapporto di identità [soggetto-oggetto] che abbiamo descritto (*tathaikātmyena*) non si invera affatto, e nei confronti di questo «altro soggetto» l'oggetto non potrà diventare in alcun modo «conosciuto». -68cd, 69cd-

Chiedendosi dunque perché ci sia tanto da arrabbiarsi senza una valida ragione a causa della nostra affermazione, che l'«essere oggetto di conoscenza» è il corpo stesso della cosa, [Abhinavagupta] ha detto:

E ci domandiamo perché mostrate tanta mal riposta avversione per questa nostra affermazione, che la conoscibilità sia parte integrante della cosa. 70ab

Obiezione: se, come voi sostenete, l'«essere oggetto di conoscenza» fosse una proprietà della cosa, allora anche questa proprietà, così come le altre proprietà [oggettive], ad esempio il blu, sarà di conseguenza a sua volta relata a un [ulteriore]
«essere oggetto di conoscenza», riferito alla propria stessa forma in quanto da sé distinta, e si cadrebbe nell'errore di *regressus ad infinitum*.

Come si può andare oltre questa linea di ragionamento? Ciò [l'autore] ha detto:

Secondo il [nostro] ragionamento, è scongiurata del tutto (nirmūlam) *anche la conseguenza di un* regressus ad infinitum. 70cd, 71a

[299] °*asambhinna*°] °*sambhinna*°.

«Secondo il [nostro] ragionamento» significa che allo stesso modo in cui abbiamo verificato che «il fatto di essere oggetto di conoscenza» da parte di un determinato soggetto conoscente non è ammissibile che entri in relazione altro soggetto conoscente, allo stesso modo = per la stessa ragione, non c'è alcuna relazione nemmeno con un ulteriore «essere oggetto di conoscenza». -70cd, 71a-

Ciò viene ora argomentato [secondo il punto di vista dei Vaiśeṣika]:

L'«essere oggetto di conoscenza» non è come le altre proprietà, quali il «blu» ecc., ma è quella proprietà [della cosa] in virtù della quale un sostrato, fornito di tutte [le sue] proprietà, diventa [anche] conosciuto. [In tal senso] questa [proprietà] non è diversa dall'esistenza, o dall'inerenza. 71b,72ab

Obiezione: secondo la vostra opinione [Vaiśeṣika] la cosiddetta [condizione] «essere oggetto di conoscenza» è una generica proprietà della cosa oppure nella misura in cui ha la natura di una cognizione si tratta di una qualità [a parte] = di un'altra categoria? A questo proposito [notiamo che] se [tale proprietà] fosse una generica proprietà della cosa non potrebbe entrare in relazione con un'ulteriore proprietà chiamata «essere oggetto di conoscenza», e se anche la vogliamo intendere come una qualità [di diverso ordine rispetto a una generica proprietà della cosa=] come la qualità «conoscenza», secondo la regola per cui una qualità non può essere qualità di un'altra qualità, non sarebbe ad ogni modo possibile, in riferimento ad essa, un'ulteriore «essere oggetto di conoscenza», che sarebbe [comunque] una proprietà dello stesso ordine. Si consideri: il fatto di «essere oggetto di conoscenza» può essere una proprietà dell'azzurrità perché le due sono di ordine diverso, mentre un altro «essere oggetto di conoscenza» non può essere proprietà di quello, e c'è invece differenza tra il fatto di

«essere oggetto di conoscenza» e le altre proprietà, quali il blu etc. La proprietà in questione, detta «essere oggetto di conoscenza», è la causa dell'attribuzione della qualità di «oggetto conosciuto» al suo sostrato, al quale la lega un rapporto di inerenza. In assenza di questa [proprietà], alla sostanza in questione, anche se variegata da tutte le sue proprietà, ma essendo di per sé priva della qualificazione di «conoscibile» o «non conoscibile», sarebbe ben arduo attribuire la denominazione di «oggetto di conoscenza».

Obiezione: se questa proprietà è in se stessa non-conosciuta, di conseguenza essa non ha alcun fondamento, e come può suscitare la nozione di «sostrato» sulla base di una relazione [fra tale sostrato] e se medesima? Onde rimuovere questo dubbio, l'autore ha fatto il seguente esempio: «essa non è dissimile dall'essere, o dall'inerenza». -71cd, 72ab-

Con ciò sono incluse anche le qualità, l'azione, e le specificità. [L'autore] elabora questo [argomento]:

Come tu [Vaiśeṣika] dici, infatti, che l'esistenza, [di per se stessa] esistente, rende esistenti le cose non-esistenti, l'inerenza, [di per se stessa] inerente, inerenti le cose non inerenti, la specificità ultima, che ha come natura la differenziazione, differenti cose prive di differenza, il candore bianco ciò che bianco non è, e analogamente anche l'andare [ecc.], allo stesso modo un sostrato fornito di tutte le sue proprietà, quali il blu ecc., di per se stesso non-conosciuto, diventa poi conosciuto grazie a quella proprietà che ha per natura propria la l'«essere oggetto di conoscenza». 72cd, 75ab

Il verbo «rende» concorda con ciascuna delle espressioni [che seguono].

L'espressione «esistente» significa [esistente] per natura propria,[237] mentre l'espressione «inerente» significa godendo già di per sé di una sussistenza autonoma (*svayaṃ*

vṛttirūpaḥ). [Riferita alla «specificità»], l'aggettivo «ultima» (*antya*) vuol dire «che sta nelle sostanze permanenti» (espresse queste ultime con la parola *anta,*
«estremità») in quanto stanno nelle estremità, vale a dire alla fine del nascere e del perire. [«Ultima», cioè propria delle «sostanze permanenti», è quindi] la «specificità» intesa come ciò che differenzia (*bhedaka*) il proprio sostrato da tutto il resto in virtù della facoltà di esclusione che le appartiene [intrinsecamente]. Con «candore» si intende [ciò che] rende bianco il non-bianco avendo già in se stesso la natura del «bianco». L'espressione «analogamente» fa riferimento al fatto che [anche l'«andare»] renderà «andante» il «non-andante», e va [infine] collegato al seguente «ciò che è [di per se stesso non-conosciuto] diventa poi conosciuto».

La vostra opinione [= dei Vaiśeṣika] sembrerebbe dunque questa: l'esistenza, cioè la più alta forma di generalità, è di due tipi: l'esistenza per natura propria e l'esistenza per inerenza. Fra questi, l'esistenza per inerenza si colloca in sostanze, qualità e azioni, mentre l'esistenza per natura propria pertiene a generalità, differenza e inerenza. Com'è detto*:* «l'esistenza genera tre categorie ecc.». Di queste, sostanze, qualità e azioni non sono di per se stesse né esistenti né non- esistenti, ma diventano esistenti in quanto l'esistenza è inerente ad essi, mentre dell'esistenza, che è [già] «esistenza» per sua stessa natura, non si può dire che esista o che non esista [nello stesso modo in cui si può invece dire di una sostanza ecc.]. In questa [espressione ellittica] sono inclusi anche gli universali di rango inferiore: per la medesima ragione [infatti] una vacca non è di per se stessa né vacca né non-vacca, ma è vacca dal momento in cui entra in relazione con il concetto «vacchità», mentre la «vacchità» essendo tale di per se stessa non richiede la relazione con un ulteriore universale. Allo stesso modo, l'effetto nella causa o l'universale nel particolare, non godendo di un'autonoma sussistenza, vengono a trovarsi in un rapporto di inerenza, mentre l'inerenza, essendo presente nel suo sostrato non richiede un ulteriore rapporto di inerenza etc. essendo già dotata in sé di autonoma sussistenza. A quel modo poi che proprietà come la qualità, l'azione ecc.,

fungono nel nostro mondo (*iha*) da differenziatori nei confronti delle cose – [sono cioè] causa dell'idea di distinzione (*vyāvṛtti*) in quanto capaci di rimuovere il dubbio che deriva dall'unione con gli universali, causa della nozione di omogeneità -, analogamente anche in riferimento a questi stessi [differenziatori] – divenuti a loro volta germi di dubbio in quanto anch'essi uniti con universali, o venendosi a ritrovare nella condizione di dissoluzione - sono accettati degli estremi differenziatori (per mancanza di spiegazioni alternative da parte degli uomini comuni, ma in quanto direttamente percepiti dagli yogin), i quali, conferendo una radicale distinzione tra il simile e il dissimile, sono causa della nozione di distinzione assoluta. Le cose, tuttavia, non sono di per se stesse né distinte né non-distinte, ma sono poi distinte a causa della relazione con [l'idea di] distinzione, ma da parte loro i differenziatori, in virtù della loro natura propria di differenziatori, [in ultima analisi, arrivati cioè all'idea di distinzione assoluta] non possono essere immaginati come divisi in differenziati e non-differenziati. A quel modo poi che una veste non è per natura propria né bianca né non-bianca, e diventa poi bianca grazie alla relazione con la qualità «bianco», così il bianco stesso, essendo bianco per natura propria, non richiede un ulteriore «bianco» [ad esso] inerente. Parimenti, colui che è «andante», di per se stesso né andante né non-andante, diviene poi «andante» grazie alla relazione con l'attività «andare», la quale avendo l'«andare» come sua propria essenza, non richiede in sé un ulteriore «andare». In base a queste osservazioni, concludiamo che una cosa, la quale pur essendo fornita di tutte le sue proprietà non è di per se stessa né conosciuta né non-conosciuta, diventa poi conosciuta grazie all'unione con [la proprietà] «essere oggetto di conoscenza», mentre l'«essere oggetto di conoscenza», che è già di per se stesso tale, non può essere designato né come «oggetto di conoscenza» né come «non-oggetto di conoscenza». -72cd, 75ab-

Obiezione: Se l'esistenza è ciò che è esistente per natura propria, analogamente anche l'«essere oggetto di conoscenza» dovrà essere per natura propria un oggetto di

conoscenza, ma in tal modo otterremmo un'unica natura propria dotata di due capacità [allo stesso tempo]: la capacità di rendere [le altre cose] oggetti di conoscenza e la capacità di essere [esso stesso] oggetto di conoscenza.[245] Questo è però chiaramente inesatto, perché sono [due capacità] contrastanti.

Per rispondere a questa obiezione, [l'autore] dunque afferma che l'«essere oggetto di conoscenza» è di per se stesso tale in quanto *riposato* nella sua propria luminosità:

Ma l'«essere oggetto di conoscenza» si illumina/manifesta da sé, [nel senso che] non-luminoso al pari delle altre proprietà, diventa poi luminoso grazie a quella sua proprietà che è l'«auto-luminosità». 75cd, 76ab

Quando [diciamo che] l'«essere oggetto di conoscenza» si illumina da sé, [intendiamo che] in quel mentre tale [proprietà], pur manifestandosi[300] in una forma consona all'incoscienza alla pari del blu ecc., diventa luminosa in virtù della sua stessa natura, cioè l'auto-luminosità, nel senso che si illumina da sé, senza
[perciò] ottenere uno statuto di «oggetto» in dipendenza da se medesima. -75cd,76ab-

In base a questo ragionamento, il fatto di «essere oggetto di conoscenza» non può essere assolutamente [considerato] un oggetto. Ciò quanto [l'autore] ha detto [nei seguenti versi]

Infatti, stante che il tutto trova riposo nella luce, esso non è di conseguenza dipendente da nient'altro [che tale riposo], avendo [per così dire] già pienamente adempiuto a tutto ciò che ha da compiere. 76cd, 77ab

[300] Leggo, sulla base del senso, *prakāśamānāpi*] *aprakāśamānāpi.*

Nei confronti di ciò che è oggetto di conoscenza, che in quanto incosciente è in una condizione di dipendenza da altro, il suo «essere oggetto di conoscenza» è infatti detto il suo «riposo» nella coscienza, ma oltre a questo «riposo» non c'è nient'altro da cui esso dipende, tale per cui anche l'«essere oggetto di conoscenza» [richiederebbe a sua volta] un «essere oggetto di conoscenza». Ciò quanto è inteso dalle espressioni «non è dipendente da nient'altro» e «avendo adempiuto a tutto ciò che ha da compiere». -76cd, 77ab-

Obiezione: se l'«essere oggetto di conoscenza» ha come sua propria natura il riposo nella luce, come può ricevere la qualifica di proprietà della cosa? Per rispondere a questa obiezione, [l'autore] ha detto:

*E a quel modo in cui il tutto differenziato (*bhidā*) è illuminato/reso manifesto da Śiva in forza della sua libertà, così [si illumina anche] questa proprietà [delle cose], cioè l'«essere oggetto di conoscenza», non diversamente [dalle altre proprietà delle cose, come] il blu ecc.* 77cd, 78ab

Con «proprietà» [l'autore] intende una proprietà della cosa. -77cd, 78ab-

[Obiezione]: Va bene, ammettiamo pure che l'«essere oggetto di conoscenza» sia una proprietà della cosa. Per noi non c'è alcun problema, ma voi, dico, come spiegate allora questo fatto, cioè che si determini una molteplicità [di conoscibilità] diverse, e quindi di altrettanti aspetti della cosa] in relazione ai molteplici soggetti conoscenti? Nonostante la diversità dei soggetti conoscenti, infatti, non c'è una qualche differenza propria del blu in se stesso, tale per cui [il suo «essere
oggetto di conoscenza»] debba essere così.

Tenendo a mente questa obiezione [l'autore] ha detto:

[Obiezione:] Sia dunque accettato che l'«essere oggetto di conoscenza» è una proprietà della cosa. Perché ostinarvisi contro? Bisogna però considerare questo: L'«essere oggetto di conoscenza» da parte di [tutti i vari] soggetti conoscenti, [da Śiva] fino al soggetto ordinario (sakala) *dovrà [in tal modo] avere un'unica forma. Come si spiegano i quattordici aspetti da voi descritti?* 78cd, 79ab

La teoria epistemologica Śaiva: *Īśvarapratyabhijñā* 1.5.2.

❂ Introduzione

Alla luce delle nozioni e degli argomenti delineati nei capitoli introduttivi, il presente capitolo prende in esame la *Vivṛti* di Utpaladeva a 1.5.2. e le corrispondenti ĪPVV e *Vimarśinī* di Abhinavagupta, che costituiscono uno dei principali loci *pratyabhijñā* a fondamento della teoria Śaiva sistematizzata da Abhinavagupta e ripresa da Jayaratha nel *Tantrāloka-viveka*.

Senza riproporre materiali già discussi nella sezione introduttiva né introdurre elementi concettuali ulteriori, l'analisi qui condotta si limita a offrire una traduzione del testo, articolata in paragrafi titolati e numerati, preceduta da alcune osservazioni preliminari sulla forma e sullo stile dei commenti e accompagnata da un riassunto semplificato del loro contenuto filosofico, dove ho cercato di evidenziare le differenze tra il testo di Utpaladeva e il commento di Abhinavagupta, e quali siano i suoi contributi originali.

◇ *Vivṛti*: forma e stile del commento di Utpaladeva

La *Vivṛti* di Utpaladeva, nota in un solo manoscritto (secondo l'edizione Torella),[301] presenta i limiti tipici di una tradizione fragile, con lacune e possibili corruzioni. Lo stile è terso e denso, caratterizzato da una sintassi complessa e da una terminologia tecnica precisa, ma non priva di idiosincrasie linguistiche, in special modo la costruzione ellittica, e spesso non ortodossa. Si tratta inoltre di

[301] Si vedano Torella 2007abcd, 2012b.

una delle rare occasioni in cui Utpaladeva cita direttamente altri testi, ossia la *Bhagavadgītā*.

◇ ĪPVV: forma e stile del commento di Abhinavagupta

La ĪPVV di Abhinavagupta, invece, pur seguendo in parte la *Vivṛti* parola per parola, si distingue per un respiro molto più ampio: abbonda in digressioni ed estensioni argomentative. La sintassi è fluida, discorsiva, e alterna momenti di analisi tecnica — come le prove di *anupalabdhi* condotte sul *Nyāyabindu* — a passaggi di tono più pedagogico. Il testo sembra riflettere anche un possibile uso scolastico, come materiale di studio o appunti di insegnamento. Non mancano tratti linguistici peculiari: l'uso di *iti* al posto di *ityādi*, che lascia ambiguo se il riferimento sia a una parola o a un'intera frase; *tatra tatra* impiegato con valore rafforzativo al posto di *yatra tatra*; *nāma* usato dopo il verbo; la preferenza nel citare gli autori con titoli onorifici piuttosto che con il nome proprio (così *ācārya* può indicare tanto Utpaladeva quanto Dharmakīrti o Śaṅkarānandana). Particolarmente significativo è l'uso dell'espressione *Ādisiddhasūtra*: se di norma designa le *Īśvarapratyabhijñākārikā*, qui sembra invece riferirsi alla *Bhagavadgītā*, segno che il termine funziona come un attributo onorifico per testi considerati «fondamentali».

Se la *Vivṛti* è apprezzata per l'originalità e la densità del ragionamento, la ĪPVV spicca per la sua ricchezza speculativa e profondità esegetica. Non solo chiarisce il testo di Utpaladeva con glosse puntuali là dove la concisione o la pregnanza terminologica lo richiedono, ma lo corrobora attraverso discussioni di obiezioni, ampliamenti argomentativi, esempi, digressioni didattiche ed ermeneutiche, nonché annotazioni filologiche (per esempio, la segnalazione di varianti testuali). In più punti, Abhinavagupta si serve della *Vivṛti* come trampolino per articolare una propria visione del non-dualismo Śaiva.

Un caso esemplare si trova nel passo U.6, dove Abhinavagupta distingue due modalità di intendere la non-dualità: dal lato della coscienza (*saṃvinmukhena*) e dal lato dell'oggetto (*arthamukhena*). La prima modalità ribadisce l'identità fondamentale: tutto è luce di coscienza. La seconda è più sottile: assumere la non-dualità dal lato dell'oggetto consente di spiegare come le molteplici realtà, in quanto coscienza, possano articolarsi in connessioni organiche tra loro. Se ci si arrestasse alla sola prospettiva della coscienza «pura», si rischierebbe un monismo statico. L'oggetto verrebbe assorbito nella coscienza, ma resterebbe irrisolta la questione delle relazioni tra oggetti, tra soggetti e tra atti cognitivi distinti. Solo riconoscendo la non-dualità dal lato dell'oggetto diventa logicamente possibile articolare un sistema di connessioni.

Abhinavagupta mostra qui di possedere una rara consapevolezza psicologica della difficoltà del non-dualismo. L'identità tra coscienza e mondo, se presentata immediatamente, rischia di essere fraintesa come negazione della realtà o della distinzione percettiva. Per questo egli propone una didattica graduale: prima si insegna la non-dualità della coscienza — che dissolve l'illusione della separazione —, poi la non-dualità delle cose, che riconcilia unità e molteplicità. Tale progressione non è solo logica, ma terapeutica: il pensiero non-duale deve «curare» la contrazione della mente, non violentarla.

A questo proposito è di notevole interesse notare come Utpaladeva e Abhinavagupta richiamino due diversi passi della *Gīta* per esprimere due possibili modi di intendere la non-dualità: Utpaladeva si appella a *Bhagavadgītā* 7.12 (*ye caiva sāttvikā bhāvā rājasās tāmasāś ca / ye matta eveti tān viddhi na tv ahaṃ teṣu te mayi*) per esprimere il rapporto non-duale in cui la luce del soggetto pervade l'oggetto, ma non viceversa. Abhinavagupta, nel commento, preferisce invece richiamarsi a *Bhagavadgītā* 6.30 (*yo māṃ paśyati sarvatra sarvaṃ ca mayi paśyati / tasyāhaṃ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati*), insistendo sul fatto che la suprema non-dualità non può esaurirsi né nella «sola

luce» né nel «solo oggetto»: in senso ultimo, non è possibile distinguerli. Dire che «la luce pervade l'oggetto» o che «l'oggetto pervade la luce» ha pertanto valore solo strumentale, come ausilio didattico.

Nota terminologica

Nel presente lavoro *prakāśamānatā* è reso con «essere manifestantesi». Il termine sanscrito è l'astratto del participio presente medio *prakāśamāna* («che va manifestandosi») e viene impiegato nei testi di Utpaladeva e Abhinavagupta come concetto tecnico. Non indica una qualità statica dell'oggetto, ma il processo stesso del suo darsi in manifestazione. La resa italiana intende preservare questa dimensione dinamica, evitando traduzioni che suggerirebbero uno stato o una proprietà fissa (quali «manifestazione» o «luminosità»). Per la resa degli altri termini semanticamente connessi al tema *prakāś-* si veda la Premessa iniziale.

◇ *Vivṛti* - contenuto e struttura del testo

Questo che segue è un riassunto schematico del contenuto del testo di Utpaladeva, necessario a introdurre gli argomenti originali di Abhinavagupta nella ĪPVV:

1 – **Tesi di base**

- Luce (= percezione) e oggetto non sono distinti: se lo fossero, l'oggetto resterebbe non manifesto.

- Quindi: la luce è l'essenza dell'oggetto.

2 – **«Luce» = soggetto**

- Per «luce» si intende il soggetto conoscente: l'oggetto è «luminoso» (= manifesto) solo nei suoi confronti.

3 – **Contro l'identificazione «luce = oggetto»**

- Se la luce fosse solo l'oggetto stesso:

    - (a) sarebbe manifesto per tutti; oppure

    - (b) per nessuno (chiuso in sé).

- Ma di fatto un oggetto si manifesta solo in certe occasioni e per un certo soggetto: serve dunque la luce-soggetto.

4 – **Ipotesi *kṣaṇikavādin* (manifestazione accidentale)**

- Idea: l'«essere manifestantesi» è una modificazione prodotta dal contatto coi sensi.

    - Se il soggetto è causa efficiente, avresti un nesso fisso soggetto–oggetto; ma allora dovrebbe valere per tutti (come il vaso non serve solo al vasaio).

- Se il soggetto è causa materiale, l'analogia seme–germoglio non regge: la germoglità non dipende (come contenuto) dal seme, mentre l'«essere manifestantesi» dipende dal soggetto (è «immerso» in lui).

5 – **Tesi Śaiva**

- L'«essere manifestantesi» è designazione del soggetto; un oggetto che si manifesti separatamente da X non è accertato.

- Errore = manifestazione di un oggetto distinto dalla coscienza dello specifico soggetto. Dato che due forme diverse (X e non-X) non si manifestano logicamente come la stessa, tale errore è ammesso solo se un'unica realtà (luce o oggetto) è libera assumere un'altra forma.

  - Se c'è solo l'oggetto, esso resterebbe inconoscibile; se c'è solo luce, allora si deve ammettere che è la luce a prendere la forma del vaso: la luce è auto-stabilita, l'oggetto senza luce non è nemmeno conoscibile.

6 – **Connessioni rese possibili dall'unità**

- Eliminata la contraddizione uno/molti in virtù dell'ammissione dell'unità di tutto con la coscienza, diventano sensate le connessioni tra diversi oggetti e diverse forme di coscienza.

7 – **Pervasione unilaterale**

- La luce pervade gli oggetti, non viceversa.
- Citazione dalla *Gīta*: «Essi sono in me; io non sono in loro»: l'oggetto è nella luce-soggetto, non il contrario.

8 – **La «manifestazione» non è propria del piano di Māyā**

- La «luce» dell'oggetto manifestantesi non è un prodotto di Māyā: tra l'espressione «luce» — che comprende anche l'oggetto manifestantesi — e «luce dell'oggetto» — dove la luce appare distinta dall'oggetto — la distinzione è solo analitica.

9 – **«Luce dell'oggetto» come modo di dire**

- Dire che «l'oggetto è luminoso» — dove «oggetto» è possessore di proprietà e «luce» è proprietà — serve convenzionalmente a escludere che l'oggetto possa avere altre proprietà oltre a questa: la differenza è solo linguistica, e serve ad escludere che tale proprietà possa situarsi altrove.

10 – **Nessun bisogno di altra luce**

- L'oggetto luminoso per natura non necessita di un'ulteriore luce. Come il «biancheggiare» inerisce al palazzo bianco, così l'«essere manifestantesi» inerisce all'oggetto in quanto luce di natura.

11 – **La luce resta identica all'oggetto anche nel piano di Māyā**

- Vedere la luce come realtà ulteriore e distinta rispetto all'oggetto è possibile solo nel piano di Māyā, ma non rispetto alla natura assoluta della luce, altrimenti si avrebbe, come conseguenza, l'assenza di luminosità dell'oggetto = l'impossibilità logica della manifestazione.

◇ ĪPVV - contenuto e struttura del testo

1. Introduzione

Seguendo Utpaladeva, anche Abhinavagupta ribadisce che un oggetto separato dalla luce non può esistere. Se fosse davvero indipendente, allora dovrebbe essere manifesto per tutti o, al contrario, per nessuno: in entrambi i casi, la sua esistenza sarebbe problematica. La conclusione è che luce e oggetto non possono mai essere separati, perché l'essenza stessa dell'oggetto coincide con l'atto di percepirlo.

2. Luce come soggetto

In questo passaggio si approfondisce quindi la natura della luce. Essa non presenta una differenziazione interna come l'oggetto, altrimenti verrebbe meno la continuità cognitiva (*anusandhāna*). L'«essere manifestantesi» non è una proprietà dell'oggetto materiale, ma coincide con l'esperienza viva che lo rivela. Abhinavagupta specifica che questa esperienza appartiene sempre a un determinato soggetto conoscente: di conseguenza, l'«essere manifestantesi» ha come natura propria (*svabhāva*) proprio il soggetto di esperienza. Manifestazione e soggetto sono quindi fondamentalmente la stessa cosa, e logicamente inseparabili.

In sintesi, in U.1-2. Abhinavagupta supporta la tesi di Utpaladeva, chiarendo che non basta affermare l'identità di oggetto e luce, ma occorre escludere l'idea che la luce sia semplicemente una qualità accidentale dell'oggetto. Al contrario, essa costituisce la natura esperienziale che trascende la materialità, il livello che rende possibile che l'oggetto appaia come qualcosa *per qualcuno*.

3. Essere manifestantesi

Un'obiezione classica afferma che la semplice «vasità» dovrebbe bastare a definire un vaso, anche prima della cognizione. Abhinavagupta risponde che la funzionalità del vaso non dipende da questa astrazione, ma dal suo effettivo manifestarsi: senza manifestazione, la «vasità» resta muta e inerte. In tal modo, si ripeterebbero le stesse obiezioni di prima: il vaso sarebbe per tutti o per nessuno.

4. Ipotesi *kṣaṇikavāda*

Secondo gli *kṣaṇikavādin*, l'oggetto manifestantesi è un istante prodotto nell'oggetto dai sensi e altre cause istantanee contingenti. Ma così la manifestazione resterebbe confinata nell'oggetto e non arriverebbe al soggetto: la natura propria di una cosa non può appartenere contemporaneamente a due realtà ontologicamente distinte, soggetto e oggetto. Nemmeno riducendo il tutto a una costruzione mentale si ottiene un nesso stabile.

4.1–4.3 Obiezioni e risposte

Abhinavagupta smonta nel dettaglio queste ipotesi:

- Se il soggetto fosse causa efficiente, non si spiegherebbe un legame costante tra oggetto e soggetto. Nemmeno dire che il soggetto sia mera causa efficiente, infatti, risolve il problema: anche così, non si spiega perché un oggetto debba manifestarsi sempre per lo stesso soggetto e non per altri (il vaso non è manifesto solo nei confronti del vasaio che l'ha fabbricato).

- Se fosse causa materiale, il rapporto dovrebbe essere simile a quello fra seme e germoglio. Ma qui l'analogia non regge: posso parlare di un

germoglio senza dover pensare al seme, mentre non posso parlare di un vaso manifestantesi senza riferirmi al fatto che esso è *per un soggetto*.

- Perciò, a differenza di seme e germoglio, qui non c'è un rapporto di mera causalità: l'«essere manifestantesi» è immerso nel soggetto e coincide con esso. Manifestazione e soggetto sono identici, come un riflesso nello specchio.

L'argomento di fondo è che la natura propria (*svabhāva*) di una cosa non può appartenere a qualcos'altro: il blu appartiene all'oggetto blu, non a uno giallo. Dunque, l'«essere manifestantesi» del vaso non può appartenere solo al vaso-oggetto: se fosse così, resterebbe confinato in esso, senza rapporto con il soggetto.

Abhinavagupta cita il *Nyāyabindu* 2.34: l'assenza di «identità con altro» si dimostra attraverso la contraddizione con la natura propria (*svabhāva*).

All'obiezione che lo *svabhāva* sia solo un concetto e non qualcosa di reale, egli replica che, se fosse così, la connessione tra un oggetto e uno specifico soggetto non sarebbe stabile: i concetti fluiscono liberamente e non giustificano restrizioni. Se il legame fosse solo concettuale, un oggetto potrebbe apparire a tutti o a nessuno. Invece, il fatto che un vaso manifestantesi sia sempre *di X e non di Y* mostra che la relazione è invariabile.

In sintesi: Abhinavagupta confuta sia il realismo che il concettualismo. Nessuna di queste ipotesi spiega perché un oggetto appaia *a questo soggetto qui*. La conclusione è che l'«essere manifestantesi» appartiene al soggetto stesso: luce = coscienza.

5. La tesi Śaiva

La posizione Śaiva, dunque, è che l'«essere manifestantesi» dell'oggetto è semplicemente una designazione del soggetto conoscente. Un oggetto che si manifestasse separatamente da X non è mai accertato: ciò che si conosce è sempre connesso al soggetto. L'idea che l'oggetto appaia come esterno viene accettata solo a livello di errore, e anche allora l'errore riguarda solo la parte-oggetto, non la luce, che resta identità con il soggetto.

5.1. La manifestazione erronea

Qui si apre una digressione importante. Utpaladeva riconosce che un oggetto può apparire erroneamente, come nel caso della conchiglia bianca scambiata per gialla. Ma se l'errore toccasse la manifestazione stessa, non si darebbe mai come tale: l'errore non sarebbe mai manifesto, il che è assurdo.

Così chiarisce Abhinavgupta:

. Obiezione *vijñānavādin* (idealista buddhista):

- In generale *ogni manifestazione* è erronea, perché l'oggetto appare come se fosse esterno e materiale, mentre in realtà non lo è.

. Risposta Śaiva:

- L'errore riguarda solo la «parte-oggetto» (cioè l'apparenza esterna/materiale), non l'«essere manifestantesi» in quanto tale.

- La coscienza che manifesta non può mai essere erronea.

- Se l'errore riguardasse anche la parte-soggetto, allora cadremmo nell'incoscienza totale (nessuna coscienza, nessun errore percepito).

Quindi Abhinavagupta propone una variante testuale: alcuni commentatori leggono l'esempio della conchiglia così: «quando la conchiglia bianca non si manifesta, appare come gialla». In tal modo, si avrebbe che è la manifestazione non-erronea a *non essere* manifesta al momento della manifestazione erronea, ma, spiega Abhinavagupta, ciò chiarisce soltanto che quando una certa cosa assume un'altra forma per errore percettivo, la forma precedente non può essere di certo manifesta in quel momento.

Questa lettura — continua Abhinava — deve essere tuttavia respinta per un'altra ragione più importante: che cioè presuppone oggetto e luce come realtà distinte. Infatti, questa lettura parte dal presupposto che si diano due manifestazioni separate — una corretta e una erronea. In tal modo, chiarisce Abhinavagupta, l'oppositore esternalista può ammettere da una parte la manifestazione corretta = l'oggetto distinto dalla coscienza — e dall'altra quella erronea = l'oggetto come coscienza. Tuttavia, osserva Abhinavagupta, due manifestazioni diverse restano distinte: non si dà il caso che «conchiglia bianca» e «conchiglia gialla» si manifestino contemporaneamente. Se tuttavia oggetto e coscienza fossero due manifestazioni per natura distinte, l'oggetto esterno non potrebbe mai apparire come «per me», neppure per errore. Perciò è l'esternalista a non poter spiegare l'errore, e che giustamente deve accettare la lettura alternativa: «quando la conchiglia bianca non si manifesta, appare come gialla».

Secondo Utpaladeva e Abhinavagupta, invece, l'errore è invece possibile precisamente perché esiste un'unica realtà che può assumere forme diverse. Non vi sono due entità (luce e oggetto), ma una sola coscienza che si differenzia in molteplici aspetti.

Le analogie sono eloquenti: come una statua può essere scambiata per un corpo — ed è di conseguenza possibile dire «il corpo della statua», come se fossero due cose diverse — così la coscienza unica può assumere concettualmente una forma diversa dalla propria, cioè la forma dell'oggetto. Nell'errore, infatti, non si danno due manifestazioni parallele, ma una sola manifestazione che prende una forma diversa. La discriminazione è concettuale, non ontologica.

Abhinavagupta porta qui contributi originali rispetto a Utpaladeva:

- distingue chiaramente l'errore come ciò che riguarda la «parte-oggetto» della manifestazione, e non la «parte-luce»;

- spiega l'errore in chiave epistemologica come sovrapposizione concettuale (*śilāputraka/*statua-corpo);

- confuta l'esternalismo mostrando che la manifestazione non può sdoppiarsi in manifestazione erronea e manifestazione valida;

- introduce il principio logico della non-estraneità (*tadanunmūlakatva*): dire «oggetto» in relazione alla coscienza, o viceversa — così come parlare di «corpo» in relazione a una «statua» — non solo non nega la loro identità di fondo, ma è possibile distinguere questi due aspetti se e solo se originariamente costituiscono un'unica sostanza.

In sintesi, per Abhinavagupta l'errore cognitivo non prova la separazione fra oggetto e coscienza. È sempre la coscienza non-duale a differenziarsi in forme apparenti, senza che la manifestazione in quanto tale sia mai erronea.

5.3. Oggetto o luce?

Posta l'unità di oggetto e luce, resta da chiedersi se essa sia «solo oggetto» o «solo luce».

- Se fosse solo oggetto, resterebbe inconoscibile.

- Se fosse solo luce, è allora riconosciuto che la luce prende la forma dell'oggetto.

Tuttavia, dichiara Abhinavagupta riferendosi all'autorità della *Bhagavadgītā* 7.12, non si dà in senso assoluto nessuna differenza tra oggetto e luce, né alcuna «priorità» tra i due: è ugualmente corretto dire che «l'oggetto è coscienza» e che «la coscienza è oggetto». Per chi si trova ancora nel piano di Māyā (visione duale), si può operare una scelta linguistica ed eliminare una delle due formulazioni per guidare la comprensione. È didatticamente più utile dire «prima» che «l'oggetto è coscienza», così si corregge la percezione ingenua di un oggetto indipendente. In senso ultimo (*paramārtha*), non vi è alcuna differenza: entrambe le formule sono equivalenti: «il vaso è coscienza» = «la coscienza è vaso».

6. Connessione e non-dualità

Secondo la *Vivṛti*, ammesso che l'oggetto è coscienza, non c'è più contraddizione fra uno e molteplice. Proprio per questo diventa possibile giustificare le connessioni (*sambandha*) fra oggetti, soggetti e atti cognitivi: in quanto tutti partecipano della stessa luce, non è necessario un principio relazionale esterno (come nel Nyāya o nella Mīmāṃsā).

Abhinavagupta sviluppa due livelli di interpretazione:

- Se ci si arresta alla prospettiva della sola coscienza pura (*caitanyamātra*), la varietà fenomenica rimane inspiegabile: come spiegare che io percepisco un vaso e tu un panno? Come pensare i rapporti tra oggetti diversi (mela, acqua, vaso) se non si ammette che l'oggetto stesso sia luce? Tutto è radicato in un unico soggetto, la luce cosciente.

- Perciò propone una seconda prospettiva: la non-dualità colta dal lato dell'oggetto (*arthamukhena advaita*). Essa consente di spiegare come i molteplici fenomeni possano connettersi in modo organico pur rimanendo identici alla coscienza.

Solo riconoscendo la non-dualità anche dal lato dell'oggetto diventa logicamente possibile articolare un sistema coerente di relazioni. Diversamente, si cadrebbe in un monismo statico simile al Vedānta.

7. La luce pervade gli oggetti, ma non viceversa

La luce (coscienza/soggetto) ha natura autonoma e trascendente, mentre l'oggetto dipende da essa. Secondo Utpaladeva, è quindi corretto affermare che tutto l'universo è «assimilato» alla luce, non il contrario. Abhinavagupta sottolinea ancora il piano pedagogico: l'asimmetria luce-oggetto è un modo di insegnare, non una verità assoluta (serve a far capire che la coscienza è il fondamento).

8. - 9. - 10. La distinzione convenzionale tra «luce» e «oggetto manifestantesi»

In queste sezioni Abhinavagupta si limita perlopiù a spiegare il senso della *Vivṛti*, senza aggiungere alcunché di particolarmente originale.

Laddove Utpaladeva afferma che la cosiddetta «luce» dell'oggetto non perde mai la sua natura, nemmeno nel piano di Māyā, dove appare come distinta dall'oggetto «luminoso», Abhinavagupta si chiede: «Quando a esistere è la luce soltanto, qual è il significato di «ambedue» [= luce e oggetto]?» Quindi sottolinea che termini come «prima», «dopo», «diverso dalla forma precedente» — impiegati per riferirsi a un oggetto «luminoso» rispetto a un oggetto «non-luminoso» — hanno solo valore strumentale, non reale: sta eliminando ogni residuo di dualità anche linguistica.

Pertanto, aggiunge, il rapporto di «inerenza» tra luce e oggetto ha il solo fine di escludere che la luce possa trovarsi altrove: ma è solo l'oggetto che è «per natura propria» luminoso a poter «splendere» = manifestarsi», non uno cui la luce «si aggiunga». Oltre all'oggetto che va manifestandosi, infatti, non si percepisce alcun'«altra luce».

11. Luce piena e luce contratta

Utpaladeva afferma qui che la «luce» appare distinta dall'oggetto solo per quel soggetto che ha identificato se stesso con il corpo ecc. Abhinavagupta precisa che si tratta di una risposta alla possibile obiezione — di stampo Naiyāyika — secondo cui quel che si manifesta è solo l'oggetto, e non la luce del soggetto. Se avessero ragione gli Śaiva — secondo cui ciò che si manifesta come oggetto è

sempre e solo la stessa luce del soggetto — quando si conosce, ad esempio, un vaso, la cognizione risultante dovrebbe essere: «io, vaso, conosco», e non «io conosco il vaso».

Abhinavagupta risponde che è vero, non si può negare che l'oggetto si manifesti come distinto dalla luce. Tuttavia, ciò vale solo nel piano di Māyā: per il soggetto che, a causa della sua debolezza ecc., non sa identificarsi con la luce nella sua «pienezza», bensì con solo una parte di essa (= con la parte «contenitore/ricettacolo» dell'esperienza, e non con il suo «contenuto»).
Infine, seguendo Utpaladeva, Abhinavagupta dichiara che se la luce fosse essenzialmente distinta dall'oggetto, non potrebbe darsi affatto luminosità (= manifestazione). L'oggetto, di conseguenza, non potrebbe manifestarsi per il soggetto nemmeno nel piano di Māyā.

✪ Indice

(Le numerazioni precedute da U indicano Utpaladeva, quella precedute da A indicano Abhinavagupta)

U.1. *Introduzione (*avataraṇikā *e* kārikā*): Luce e oggetto non sono due realtà distinguibili, perché altrimenti l'oggetto resterebbe non-luminoso (=non manifesto). Luce (=percezione) è infatti la natura propria di ciò che si illumina (=ciò che viene percepito).*

- *A. 1.1. Un oggetto essenzialmente non-luminoso sarebbe: (a) l'oggetto di tutti o (b) l'oggetto di nessuno.*
- *A. 1.2. Non è logico neppure che la luce, la quale consiste precisamente nella percezione dell'oggetto, sia in se stessa distinta dall'oggetto.*

U.2. *Con l'espressione «luce» si intende il soggetto conoscente, perché è esclusivamente nei suoi confronti che l'oggetto è luminoso.*

A. *2.1. L'identità di oggetto e luce non implica che la luce abbia l'oggetto come natura propria: luce è una proprietà trascendente l'oggetto in sé e le sue proprietà*.

U.3. *Cosa significa per l'oggetto essere luminoso/manifestantesi? Innanzitutto, la luce dell'oggetto non può essere l'oggetto stesso, perché:*

a. l'oggetto sarebbe manifestantesi nei confronti di tutti i soggetti conoscenti, dato che l'oggetto non è diverso in relazione a ciascuno;

b. l'oggetto non sarebbe manifestantesi nei confronti di nessuno, dato che la realtà dell'oggetto è confinata esclusivamente in se stessa.

In ogni caso, non sarebbe possibile un oggetto manifestantesi solo a determinate occasioni e nei confronti di uno specifico soggetto.

A. Spiegazione delle obiezioni a. e b.

U.4. *Ipotesi (di uno* kṣaṇikavādin*): l'«essere manifestantesi» è una proprietà accidentale e (istantanea) dell'oggetto, prodotta solo a determinate occasioni dal contatto con i sensi del soggetto ecc.*

A.4.1. L'ipotesi appartiene a un oppositore kṣaṇikavādin*: l'oggetto manifestantesi è un istante co-prodotto insieme ad altri istanti= l'oggetto, i sensi ecc.*

A.4.2. Anche così, tuttavia, l'«essere manifestantesi» apparterrebbe all'oggetto soltanto= l'oggetto non potrebbe essere «luminoso» nei confronti del soggetto.

A.4.3. La proprietà che definisce la natura di qualcosa non l'accomuna a una cosa diversa, pertanto l'«essere manifestantesi» dell'oggetto non si dà nel soggetto conoscente.

A.4.4. Obiezione: la cosiddetta natura propria non è altro che una costruzione mentale. Risposta: non sarebbe comunque possibile determinare un nesso invariabile tra l'oggetto manifestantesi e lo specifico soggetto.

***U.4.1.** Ammesso il soggetto X in quanto causa efficiente di tale modificazione, è provato il nesso invariabile tra il soggetto X e il vaso che va manifestandosi.*

A.4.1.1. Anche il soggetto conoscente inteso come causa efficiente dell'oggetto manifestantesi non è sufficiente a garantire la restrizione soggetto-oggetto.

***U.4.2.** Risposta: un oggetto non è funzionale esclusivamente nei confronti della sua causa efficiente.*

A.4.2.1. Obiezione: non si vedono altre possibili relazioni diverse da quella di causa-effetto. Il soggetto è connesso all'oggetto manifestantesi in quanto sua causa materiale.

U.4.3. *Ulteriore ipotesi: il soggetto è la causa materiale della manifestazione dell'oggetto.*

Risposta: la nozione di germoglio è indipendente dalla nozione di seme. D'altro canto, la nozione della proprietà l'«essere manifestantesi» del vaso è invariabilmente connessa con lo specifico soggetto conoscente che ne fa esperienza.

A.4.3.1. Diversamente dall'effetto rispetto alla causa, l'oggetto manifestantesi è invariabilmente connesso al rispettivo soggetto conoscente.

A.4.3.2. L'invariabile manifestarsi dell'oggetto nel soggetto implica che, assumendo la stessa forma, soggetto e oggetto manifestantesi sono di fatto identici.

U.5. *Tesi Śaiva: La luce dell'oggetto (=«essere manifestantesi») è una designazione del soggetto conoscente. Un oggetto che va manifestandosi separatamente dal soggetto X non è accertato, nemmeno in quanto manifestazione erronea.*

A.5.1. L'oggetto accertato da un valido mezzo di conoscenza non è, in quanto tale, esterno, come invece sostengono certi partiti esternalisti. Al contrario, ciò che viene accertato è invariabilmente connesso al soggetto X.

A.5.2. L'oggetto manifestantesi non devia dalla sua natura propria= il soggetto X, perché entrerebbe in contraddizione con lo stesso manifestarsi.

U.5.1. *Si ammette tuttavia che l'oggetto può manifestarsi erroneamente, cioè con una natura diversa dalla propria (per esempio, in quanto manifestantesi separatamente dal soggetto X), come nel caso di una conchiglia bianca che si manifesta come gialla a causa di una malattia degli occhi.*

A.5.1.1. Obiezione di un vijñanavādin: *la manifestazione è generalmente erronea. Come si spiega, infatti, che l'oggetto vada manifestandosi come distinto dalla coscienza del soggetto= come realtà esterna e materiale?*

A.5.1.2. Risposta: l'erroneità nella manifestazione dell'oggetto non riguarda il suo manifestarsi, bensì la sola «parte-oggetto». L'«essere manifestantesi» dell'oggetto, che è identità con il soggetto, non può deviare dalla sua natura = essere erroneo, altrimenti anche l'errore non apparirebbe a nessuno.

A.5.1.3. Secondo una lezione alternativa dell'esempio (= «quando la conchiglia bianca <u>non</u> va manifestandosi appare come gialla») si può intendere che la manifestazione dell'errore è provata come non-erronea perché è la forma non-erronea a non essere manifesta (= si dà solo la manifestazione della conchiglia gialla).

A.5.1.4. La formulazione alternativa rispecchia il punto di vista esternalista sull'errore: due realtà distinte = la luce e l'oggetto, sono confinate in se stesse e una non assume la forma dell'altra: la conchiglia bianca non va manifestandosi come gialla, e l'oggetto esterno/«altro» non appare «nei miei confronti». Di conseguenza, l'oggetto esterno non potrebbe assumere la forma della consapevolezza di X= essere apparente a X, nemmeno per errore.

U.5.2. *La manifestazione erronea — cioè di un oggetto distinto dal soggetto X — è logicamente sostenibile, ammesso che un'unica realtà (la luce o l'oggetto) tolleri di assumere un'altra forma, distinta dalla propria.*

A.5.2.1. Utpaladeva introduce l'idea che solo una realtà unica, l'oggetto o la coscienza, può essere distinta in più aspetti = assumere diverse forme.

A.5.2.2. Spiegazione che la discrimazione di due cose identiche è possibile in forma di errore o superimposizione.

A.5.2.3. L' identità tra aspetti di una cosa implica la loro distinzione in quanto «soggetto e predicato».

A.5.2.4. Dimostrazione logica dell'assenza di tale effetto= l'impedimento dell'identificazione di X e Y a causa della loro discriminazione in quanto «soggetto e predicato» , poiché la causa di tale effetto sarebbe la loro radicale estraneità, la quale è opposta alla causa della designazione di X come Y.

U.5.3. *Se si dà il vaso soltanto, non potrebbe essere conosciuto, se al contrario si dà luce soltanto, si ammette allora che è la luce a prendere la forma del vaso.*

A.5.3.1. Ammesso che siano identici, è più corretto dire che il vaso è coscienza o che la coscienza è vaso?

A.5.3.2. In senso assoluto non v'è differenza alcuna tra coscienza e oggetto, quindi è altrettanto giusto dire «coscienza è oggetto» ovvero «oggetto è coscienza»

A.5.3.3. Al soggetto māyico va prima insegnato che la coscienza è non-duale, cioè che l'oggetto è coscienza, e non viceversa.

U.6. *Una volta dimostrato che l'unità con la coscienza elimina la contraddizione tra «uno e l'altro», non è più contraddittoria la connessione tra i diversi oggetti e le rispettive forme di coscienza.*

A.6.1. L'unità delle cose nella luce della coscienza permette la connessione tra le diverse realtà conoscibili e soggetti conoscenti.

A.6.2. Alternativamente, si intende che si può vedere la non-dualità come non-dualità dell'oggetto, grazie alla quale è possibile spiegare quattro tipi di «connessione»:

1) *Tra diverse cognizioni.*
2) *Tra i diversi soggetti conoscenti.*
3) *Tra cognizione e oggetto.*
4) *Tra diversi oggetti.*

U.7. *Si dice che la luce pervade gli oggetti, ma non viceversa.*

A.7.1. Questa affermazione è valida solo in senso pedagogico, in realtà non si dà differenza alcuna tra luce e oggetto.

U.8. *La cosiddetta «luce» dell'oggetto manifestantesi non cade nel piano di Māyā.*

U.9. *Dato che l'oggetto è luce soltanto, la luce appartiene solo convenzionalmente all'oggetto: si dice che è l'oggetto ad essere luminoso al solo fine di escludere che possa essere distinto dalla luce.*

U.10. *L'oggetto che è luminoso per natura propria non necessita un'altra luce.*

U.11. *Luce «piena» e luce «contratta»: l'oggetto appare come distinto dalla luce solo al soggetto māyico.*

A.11.1. Obiezione [Naiyāyika]: Quel che si manifesta è l'oggetto, e non la luce del soggetto.

A.11.2. L'oggetto si manifesta come distinto dalla luce solo per il soggetto che, , a causa della sua debolezza ecc., si identifica con solo una parte di essa (= la parte «contenitore» e non «contenuto»), ma non per la luce in senso assoluto.

❂ Traduzione

U.1. *Introduzione (*avataraṇikā *e* kārikā*): Luce e oggetto non sono due realtà distinguibili, perché altrimenti l'oggetto resterebbe non-luminoso (=non manifesto). Luce (=percezione) è infatti la natura propria di ciò che si illumina (=ciò che viene percepito).*

Avataranikā

[Commento alla prima metà della *kārikā*:]

(a) Se l'oggetto non avesse come natura la luce, vi sarebbe l'indesiderata conseguenza che non potrebbe affatto diventare luminoso/manifestantesi, e
(b) non è logicamente possibile che la luce sia di per se stessa distinta dall'oggetto, il quale ha l'essere luminoso [= manifestantesi] come sua propria essenza.

[Commento alla seconda metà della *kārikā*:]

Pertanto [= per le ragioni (a) e (b)], ciò che è oggetto di percezione [=ciò che viene illuminato] ha come natura propria la percezione stessa [=la luce]. Per dimostrare ciò [il *sūtrakāra*] ha detto:

Kārikā 1.5.2.

Se non avesse come natura propria la luce, l'oggetto sarebbe, come prima [di essere percepito], non luminoso [= non manifesto].
E la luce non [può] essere distinta [dall'oggetto], [giacché] essere luce è l'essenza dell'oggetto.

Vṛtti

U.2. *Con l'espressione «luce» si intende il soggetto conoscente, perché è esclusivamente nei suoi confronti che l'oggetto è luminoso.*

Se non avesse come natura propria la luce, che [primariamente] designa il soggetto conoscente, un vaso resterebbe non-manifesto nei suoi [= del soggetto] confronti anche quando viene conosciuto, così come prima di esserlo. La luce dell'oggetto, inoltre, non è altro che la sua proprietà di manifestarsi, che è la sua stessa natura propria, e non una cosa [da esso] separata.

Vivṛti

U.3. *Cosa significa per l'oggetto essere luminoso/manifestantesi? Innanzitutto, la luce dell'oggetto non può essere l'oggetto stesso, perché:*

> *a. l'oggetto sarebbe manifestantesi nei confronti di tutti i soggetti conoscenti, dato che l'oggetto non è diverso in relazione a ciascuno;*

b. l'oggetto non sarebbe manifestantesi nei confronti di nessuno, dato che la realtà dell'oggetto è confinata esclusivamente in se stessa.

In ogni caso, non sarebbe possibile un oggetto manifestantesi solo a determinate occasioni e nei confronti di uno specifico soggetto.

Se per un vaso il fatto di «essere manifestantesi» fosse semplicemente la sua vasità[302], di conseguenza, così come (1) la vasità si dà sempre[303] e nei confronti di tutti, poiché la percezione della sua funzionalità è uguale per chiunque, oppure (2) [la vasità] non[304] si dà nei confronti di alcuno, poiché è conclusa unicamente in se stessa, allo stesso modo dovrebbe essere così [= per tutti o per nessuno] anche l'«essere manifestantesi» [dell'oggetto]: [l'oggetto] non si darebbe [pertanto] come manifestantesi solo a determinate occasioni e nei confronti di uno specifico soggetto.

U.4. *Ipotesi (di uno* kṣaṇikavādin*): l'«essere manifestantesi» è una proprietà accidentale e (istantanea) dell'oggetto, prodotta solo a determinate occasioni dal contatto con i sensi del soggetto ecc.*

Ammettiamo allora che tale specificità della vasità [= il suo «essere manifestantesi»] sia accidentale, perché [prodotta] dal contatto con i sensi [del soggetto conoscente].

[302] Se il fatto di manifestarsi non trascendesse la mera configurazione dell'oggetto e non fosse quindi un'altra sua proprietà = la luce. cfr. *Vimarśinī.*
[303] *sarvadaiva*] *sarvair eva.*
[304] *na kañcana*] *kañcana*, leggendo secondo Abhinavagupta.

U.4.1. *Ammesso il soggetto X in quanto causa efficiente di tale modificazione, è provato il nesso invariabile tra il soggetto X e il vaso che va manifestandosi.*

Perciò, *questo vaso* diventa in qualche modo manifesto per lo specifico soggetto conoscente, in modo simile a quanto avviene con la luce [di una lampada].

U.4.2. *Risposta: un oggetto non è funzionale esclusivamente nei confronti della sua causa efficiente.*

[Anche questo, rispondiamo], non è logicamente possibile, oppure [il vaso] dovrebbe andare manifestandosi nei confronti di tutti i soggetti conoscenti, dal momento che la vasità [cioè, il prodotto] non è funzionale esclusivamente nei confronti del vasaio [il produttore].

U.4.3. *Ulteriore ipotesi: il soggetto è la causa materiale della manifestazione dell'oggetto.*

> *Risposta: la nozione di germoglio è indipendente dalla nozione di seme. D'altro canto, la nozione della proprietà «essere manifestantesi» del vaso è invariabilmente connessa con lo specifico soggetto conoscente che ne fa esperienza.*

Si ipotizza che, grazie all'ausilio [dell'attività] dei sensi del [soggetto conoscitore X], [la specificità della vasità detta «essere luminoso/manifestantesi»] sorga in tal modo: [l'oggetto] diviene tale [= manifestantesi] esclusivamente nei confronti di quello [specifico soggetto X] allo stesso modo in cui un germoglio [è fatto] del seme [che l'ha generato].

[Si risponde che] anche questo [ragionamento] non è corretto, poiché la germoglità non è dipendente dal seme, vale a dire immersa nel seme. E' la semità ad appartenere a quello e quello e quello soltanto [= al seme], che è [a sua volta] causa dell'essere ecc. che appartiene ad essa [= la germoglità]. [Al contrario], la natura del vaso chiamata il [suo] ««essere manifestantesi»» è dipendente dal soggetto conoscitore, vale a dire immersa nel soggetto conoscitore [e quindi non può essere inteso in termini di suo prodotto].

U.5.*Tesi Śaiva: La luce dell'oggetto (=«essere manifestantesi») è una designazione del soggetto conoscente. Un oggetto che va manifestandosi separatamente dal soggetto X non è accertato, nemmeno in quanto manifestazione erronea.*

Infatti, diversamente dall'essere del germoglio o del vaso, il quale è confinato solamente in se stesso e si manifesta senza dipendere da un'altra cosa [= dalla sua causa = dal seme, dal vasaio], il vaso che va manifestandosi quando si pensa «va manifestandosi per Devadatta» diviene un oggetto «accertato» (*siddha*) essendo appunto contingente al [rispettivo] soggetto conoscitore. E quello che è semplicemente il «proprio vaso», ben stabilito [nel rispettivo soggetto X], essendo appunto insito in X (*anyaniṣṭha*) [= in un soggetto] non si manifesta in Y (*anyasya*) [= in altri soggetti]. [Tale vaso] è piuttosto «manifestantesi in me» [soltanto], perché, circa la reale esistenza di una cosa, il fatto di avere una natura molteplice cade in contraddizione con il singolo, e perché il manifestarsi erroneamente [= in separazione dal soggetto X] sarebbe dovuto a una contraddizione con la manifestazione [stessa, che ha come natura propria appunto il soggetto X]. Infatti, qualora la luce non sia dotata della natura dello [specifico] soggetto conoscitore, anche la manifestazione dell'errore sarebbe illogica [= l'errore è pur sempre manifesto a me].

U.5.1. *Si ammette tuttavia che l'oggetto può manifestarsi erroneamente, cioè con una natura diversa dalla propria (per esempio, in quanto manifestantesi separatamente dal soggetto X), come nel caso di una conchiglia bianca che si manifesta come gialla a causa di una malattia degli occhi.*

[305][...] [Allo stesso modo] una conchiglia bianca, manifestandosi,[306] tollera di manifestarsi erroneamente come gialla.

U.5.2. *La manifestazione erronea — cioè di un oggetto distinto dal soggetto X — è logicamente sostenibile, ammesso che un'unica realtà (la luce o l'oggetto) tolleri di assumere un'altra forma, distinta dalla propria.*

Questo (= il manifestarsi di ciò che ha una natura X anche come non-X) sarà così [possibile] se [un'unica cosa =] il vaso soltanto ottiene la natura propria del soggetto che consiste in luce, ovvero se la luce [soltanto] ottiene quella del vaso. In questo modo, di un'unica cosa … … … (3 righe mancanti) … … … se [il vaso] si manifesta[307] in identità con la consapevolezza [dello specifico soggetto].[308]

U.5.3. *Se si dà il vaso soltanto, non potrebbe essere conosciuto, se al contrario si dà luce soltanto, si ammette allora che è la luce a prendere la forma del vaso.*

---

[305] Due *akṣara* illegibili.
[306] Si veda la lezione alternativa nella ĪPVV.
[307] Si veda A.1.5.2.2. e nota 330.
[308] Stando al contesto e al commento di Abhinavagupta, si può ipotizzare che Utpaladeva nelle righe precedenti affermi la necessaria identità di oggetto manifestantesi e coscienza, anche nel caso dell'errore (= un oggetto che si manifesta diversamente), poiché anche l'errore è possibile «solo se si manifesta in identità con la coscienza».

Pertanto, stando così le cose [= dovendo così necessariamente ammettere una differenza tra vaso e luce],[309] [se si affermasse] la natura essenziale del vaso[310] … … … (qualche *akṣara* illegibile), ma [la manifestazione del vaso] non sarebbe possibile nei suoi confronti [= del soggetto], poiché se si ammettesse che luce è vaso [soltanto], non sarebbe logicamente ammissibile la connessione consistente nella relazione vaso-soggetto.
Inoltre, se la luce avesse come essenza il vaso, si avrebbe come conseguenza l'incoscienza, e pertanto non sarebbe possibile la luce [stessa]. E non si dà il caso che il vaso, privo di luce, possa essere stabilito tramite un valido mezzo di conoscenza, poiché, se non fosse assimilato alla luce, [finanche] stabilirlo come semplice oggetto conoscibile sarebbe impossibile.

La luce, invece, che è sempre manifestantesi in quanto sede del senso dell'«io» [= come soggetto auto-stabilito] non ha bisogno alcuno di essere stabilita da altro. Essa soltanto, dunque, dovrà prendere la forma del vaso.

***U*.6.** *Una volta dimostrato che l'unità con la coscienza elimina la contraddizione tra «uno e l'altro», non è più contraddittoria la connessione tra i diversi oggetti e le rispettive forme di coscienza.*

E avendo a questo punto rimosso la contraddizione tra ciò che è uno e la natura molteplice delle cose,[311] sarà logicamente sostenibile anche la connessione tra

[309] Questo è il senso di *tad evam* secondo Abhinavagupta. La differenza va ammessa, perché se si vuole affermare che un'unica realtà va distinta in vaso e luce, o si dà il vaso soltanto (= luce sta per vaso), e non la luce che è un'altra cosa, o si dà la luce soltanto (= vaso sta per luce), e non il vaso che è un'altra cosa.
[310] Secondo Abhinavagupta, Utpaladeva ammette qui che per identificare coscienza e oggetto è necessario ipotizzare una distinzione: la coscienza rispetto al vaso (= la coscienza è vaso) o il vaso rispetto alla coscienza (= il vaso è coscienza). Nel commento, Abhinavagupta spiega che non c'è alcuna differenza in senso assoluto, perciò l'esclusione della prima ipotesi a favore della seconda vale nel piano dell'insegnamento.
[311] Cioè, avendo così provato che non c'è contraddizione nel fatto che una realtà unica (la coscienza) si manifesti in modo differenziato (come coscienza e suo oggetto).

determinate realtà conoscibili e tra determinati soggetti conoscitori poiché [tutto ciò è immerso nella] nella luce, la quale è sempre stabilita in quanto unica. [312]

U.7. *Si dice che la luce pervade gli oggetti, ma non viceversa.*

Avendo accettato tutto ciò, [la *Vrtti*] dice: «[che è una] designazione del soggetto conoscente». Pertanto, cioè perché la luce non può logicamente diventare oggetto di conoscenza, nella *Gītā* propriamente si dice: «ma io non sono in loro». D'altro canto, nello stesso punto, subito dopo, si dice: «essi sono in me», perché è logicamente dimostrato che le cose conoscibili hanno la natura del conoscitore.

U.8. *La cosiddetta «luce» dell'oggetto manifestantesi non cade nel piano di Māyā.*

[Obiezione] Ma la manifestazione in termini di differenziazione dell'oggetto, seppure esso abbia come essenza la luce, pertiene al piano di Māyā. E questa appunto viene detta la sua [= dell'oggetto] creazione.
[Risposta:] Ma in realtà, l'«essere manifestantesi», che ha come natura la luce, indicato come quella natura che, risplendendo, si manifesta nell'oggetto come diversa dalla [sua= dell'oggetto] forma precedente [= non-luminosa], altro non è che luce soltanto e non ha una natura diversa [da questa].

[312] Si veda A.6. La traduzione segue le indicazioni di Abhinavagupta, il quale proporne di interpretare *prakāśasya* nel senso «possessore di proprietà» (*dharmin*), nel senso che tutto l'universo è contenuto in essa come immagini riflesse nello specchio (*bhittitvena*). Quindi commenta le parole *sarvadā siddhatvāt* rimarcando l'indipendenza dalle cose conoscibili (*vedya*), ragion per cui credo suggerisca di leggere l'astratto in riferimento al genitivo di *prakāśasya*. Il significato della frase, dunque, dovrebbe essere che, assodato che l'oggetto riposa nella coscienza non-duale, e non viceversa, si può di conseguenza giustificare anche la non-dualità dell'oggetto, la quale rende possibili i vari tipi connessioni tra contenuti mentali e le forme di coscienza ad essi relati, perché la luce, in cui l'oggetto riposa, è sempre stabilita in quanto unica.

U.9. *Dato che l'oggetto è luce soltanto, la luce appartiene solo convenzionalmente all'oggetto: si dice che è l'oggetto ad essere luminoso al solo fine di escludere che possa essere distinto dalla luce.*

L'«essere manifestantesi», che è luce, [è identificato con] l'oggetto che si va manifestando [piuttosto che con la luce soltanto] al fine di refutare che [l'oggetto] sia il sostrato di una proprietà distinta. [In realtà,] la differenza [tra luce e oggetto manifestantesi] è che [solo che l'«essere manifestantesi» = la luce] è nominato a parte [rispetto all'oggetto manifestantesi] mediante il suffisso dell'astratto. Pertanto, l'oggetto è essenzialmente luce. Perciò si dice [nella *Vṛtti*:] «E la [condizione] «essere manifestantesi» […]».

U.10. *L'oggetto che è luminoso per natura propria non necessita un'altra luce.*

Inoltre, l'oggetto che si va manifestando, anche se in virtù della relazione con la luce, così essendo, lo è per natura propria, al modo in cui, anche se in virtù della relazione con la qualità «bianco», un palazzo che va biancheggiando, così essendo, si manifesta bianco per natura propria, poiché non si dà la manifestazione della natura propria di un palazzo [bianco] che sia percepito come non-bianco. Perciò è l'oggetto che è luce per natura propria a manifestarsi.

U.11. *Luce «piena» e luce «contratta»: l'oggetto appare come distinto dalla luce solo al soggetto māyico.*

Ma poiché questo [= l'oggetto manifestantesi/luminoso] ha la natura di un soggetto conoscente che consiste in una luce che è divenuta ricettacolo, [dove] si dà il situarsi (*niṣṭhā*), ossia la determinazione (*avasthiti*) degli oggetti super-imposti [= proiettati esteriormente], è a questo soggetto māyico, [che si

identifica con] il corpo ecc. che ciò appare come separato (*bhedena*), come nella nozione «questo vaso», ma non rispetto alla luce suprema, indistinta [dal tutto], poiché ne deriverebbe l'assenza di illuminazione.

Vivṛtivimarśinī

U.1. *Introduzione (*avataraṇikā *e* kārikā*): Luce e oggetto non sono due realtà distinguibili, perché altrimenti l'oggetto resterebbe non-luminoso (=non manifesto). Luce (=percezione) è infatti la natura propria di ciò che si illumina (=ciò che viene percepito).*

A.1.1. Un oggetto essenzialmente non-luminoso sarebbe: (a) l'oggetto di tutti o (b) l'oggetto di nessuno.

«Se non avesse come natura la luce [ecc.]» significa che non è ammissibile che l'oggetto separato dalla luce vada manifestandosi, e che non è ammissibile che la luce sia separata dall'oggetto che va manifestandosi. Negando così la differenza tra luce e oggetto da ambedue le prospettive, [Utpaladeva] ha sinteticamente commentato la prima metà del *sūtra*:[313] al modo in cui, quando non si verifica la cognizione, l'oggetto blu [separato dalla luce] è [ipoteticamente] l'oggetto blu per tutti (a) oppure non [lo] è per nessuno (b), bensì solo in se stesso (c) — ché altrimenti non sarebbe un bel nulla nemmeno

[313] «Se non avesse come propria essenza la luce, l'oggetto sarebbe, come prima (di essere percepito), non luminoso».

in se stesso —, analogamente dovrà essere tale [= lo stesso per tutti (a), per nessuno (b) o un nulla (c)] anche nel momento in cui la cognizione si verifica, e non potrebbe [mai] diventare «luminoso [= manifesto]» nel modo seguente: «questo è un oggetto blu per me». La parola «dovrebbe»[314] indica infatti che non ci potrebbe essere identità [dell'oggetto] con la luce, esattamente come prima [di essere conosciuto].

A.1.2. Non è logico neppure che la luce, la quale consiste precisamente nella percezione dell'oggetto, sia in se stessa distinta dall'oggetto.

La seconda metà del *sūtra*[315] è dunque commentata con le parole «[ciò che è oggetto di percezione] ha come natura unicamente la percezione [stessa]»: poiché in tal modo, «come prima», non ci sarebbe [affatto] luminosità [= manifestazione], e perciò l'«essere manifestantesi» non può essere separato dall'oggetto, per tale ragione ne segue questo: che l'*essenza* dell'oggetto non è altro che luce. Come recita la *Vṛtti*, infatti, quando diciamo che la natura propria dell'oggetto è luce, si intende che è il suo «essere manifestantesi», ma non è logico ammettere che la luce sia l'«essere manifestantesi» dell'oggetto se essa fosse cosa separata da [tale] oggetto.

U.2. *Con l'espressione «luce» si intende il soggetto conoscente, perché è esclusivamente nei suoi confronti che l'oggetto è luminoso.*

A. *2.1. L'identità di oggetto e luce non implica che la luce abbia l'oggetto come natura propria: luce è una proprietà trascendente l'oggetto in sé e le sue proprietà.*

[314] Nella *kārikā.*
[315] «[…] E la luce non può essere distinta [dall'oggetto]: [giacché] essere luce è l'essenza [stessa] dell'oggetto».

Se tuttavia consideriamo come introduzione alla prima metà [del *sūtra*] le parole fino a «di conseguenza» (*prasaṅgāt*), allora a partire dalle parole «e dall'oggetto» sarebbe contenuto un terzo significato [indipendente]. Il senso è dunque il seguente: temendo che si possa pensare che la luce, riposata nel corpo dell'oggetto, abbia [essa stessa] una natura propria differenziata, proprio come l'oggetto, [Utpaladeva] ha detto: «e la luce non è distinta». Se infatti [la luce] consistesse nel *corpo* dello [specifico] oggetto [esterno], sarebbe essa stessa differenziata, come l'oggetto, ma ciò non è possibile, perché ne conseguirebbe l'assenza di *anusandhāna* («sintesi»).[316] Ciò è quanto l'autore ha detto con «e dall'oggetto [la luce non è divisa]». Se l'«essere manifestantesi» appartenesse esclusivamente alla natura dell'oggetto [e non fosse quindi luce], allora, per questa ragione, la [cosiddetta] luce [dell'oggetto] sarebbe di per se stessa differenziata [come l'oggetto], e se pure si intende che la luce attuale, avendo preso [l'oggetto] come sua base, ne divenisse la natura propria, ad esso connessa, la luce otterrebbe [comunque] differenziazione. E questa [differenziazione] non è ammessa [nei riguardi della luce]. Pertanto, la natura propria dell'oggetto, chiamata il suo «essere manifestantesi», è la sua forma assoluta e non un qualcosa di differenziato [come l'oggetto]. Tale «essere manifestantesi», proprio dell'oggetto, specifichiamo, è un'essenza che coincide con la natura propria dell'esperienza [e non di ciò che è esperito= l'oggetto soltanto], e non è [dunque logico affermare] che l'«essere manifestantesi» consista nella condizione di oggetto [soltanto= nella sua materialità].[317] Così va compreso [anche il senso del]la *Vṛtti* riguardo questa posizione, quando dice che l'«essere manifestantesi» dell'oggetto è il [suo essere] luce, la quale è *esperienza*, ma non è che tale luce dell'oggetto, la quale ha come natura [il suo]

[316] Nel senso che una stessa *luce* non potrebbe cadere su due oggetti diversi, e verrebbe così a mancare un elemento unificatore tra diverse realtà «concluse in se stesse' (*svātmaniṣṭha*).
[317] La differenza è ammissibile solo circa ciò che è percepito, ma non rispetto alla luce, che è percezione.

«essere manifestantesi», in quanto sua natura propria sia immersa [= si esaurisca] nella natura fisica dell'oggetto. Stando così le cose, [la luce] sarebbe differenziata in virtù della differenza degli oggetti, ma non è corretto [dire che la luce] sia così.

U.3. *Cosa significa per l'oggetto essere luminoso = manifestantesi? Innanzitutto, la luce dell'oggetto non può essere l'oggetto soltanto, perché si ripeterebbero le obiezioni a). e b). (cf. A.1.1.). Infatti:*

> *a. l'oggetto sarebbe manifestantesi nei confronti di tutti i soggetti conoscenti, dato che l'oggetto non è diverso in relazione a ciascuno;*
>
> *b. l'oggetto non sarebbe manifestantesi nei confronti di alcuno, dato che la realtà dell'oggetto è confinata esclusivamente in se stessa.*
>
> *In ogni caso, non sarebbe possibile un oggetto manifestantesi solo a determinate occasioni e nei confronti di uno specifico soggetto.*

B. 3.1. Spiegazione delle obiezioni a. e b.

Obiezione: la natura propria di un vaso è la sua «vasità» soltanto, e questa esiste anche prima del sorgere della cognizione [di esso]. Che cos'è quest'altra [natura chiamata] «essere manifestantesi»?

[Risposta:] Per rispondere a tale obiezione [nella *Vṛtti* Utpaladeva ha appunto detto] «[la vasità] di un vaso» e «[non apparirebbe] nei confronti di alcuno in particolare». Ciò [= l'essere conclusi unicamente in se stessi] è infatti la vera natura della cose, poiché quel che definisce una cosa non può esistere in

un'altra,[318] tuttavia, considerando che qualcuno potrebbe fare questa obiezione, l'autore ha preso dapprima in considerazione, come pura possibilità, che «[la vasità di un vaso] è sempre uguale per tutti, perché la sua funzionalità è la stessa [per tutti]». Anche la funzionalità è però dipendente dal manifestarsi, e non certo dalla sola vasità.

U.4. *Ipotesi (di uno* kṣaṇikavādin*): l'«essere manifestantesi» è una proprietà accidentale e (istantanea) dell'oggetto, prodotta solo a determinate occasioni dal contatto con i sensi del soggetto ecc.*

A. 4.1. L'ipotesi appartiene a un oppositore kṣaṇikavādin*: l'oggetto manifestantesi è un istante co-prodotto insieme ad altri istanti = l'oggetto, i sensi ecc.*

Obiezione: lo specifico istante che ha la forma di «vaso che si va manifestando» nasce dall'istante «vaso», che è la base, co-prodotta da altri istanti relativi ai sensi ecc. Perciò, quando sorge la cognizione [vale a dire quando il vaso va manifestandosi] c'è una specificità rispetto allo stato precedente [cioè rispetto alla base], e non si dà il caso che intendiamo la nozione «questo è quel vaso» al modo di coloro che sostengono l'esistenza di categorie stabili. Tenendo a mente questa obiezione [nella *Vṛtti* Utpaladeva] ha detto «ammettiamo allora [ecc.]» (*athāpi*) e «nei confronti di un soggetto conoscente [ecc.]». Infatti, l'«essere manifestantesi» nasce come specificità nel vaso in virtù di un tale insieme di cause, quali i sensi ecc., e anche in virtù della luce della lampada.

[318] Il manifestarsi di un vaso, dovrebbe, come la sua vasità, esistere solo per il vaso in se stesso, e in nessun altra cosa, e.g. il soggetto conoscente.

A. 4.2. Anche così, tuttavia, l'«essere manifestantesi» apparterrebbe all'oggetto soltanto= l'oggetto non potrebbe essere «luminoso» nei confronti del soggetto.

E anche nella luce della lampada c'è una differenza della propria forma precedente a causa del vaso. La cognizione del vaso, della luce della lampada ecc., avviene entro il *continuum* mentale di un soggetto conoscente; tuttavia, in esso [*continuum*/soggetto], il sorgere della cognizione non avviene nel vaso [che viene illuminato], né il vaso diviene oggetto di attività mentale da parte della luce della lampada — sebbene siano egualmente cause [rispetto al sorgere della cognizione], ovvero dipendano da un unico insieme di cause —, perché la natura propria di una cosa è conclusa unicamente in se stessa. Allo stesso modo, anche la specificità propria del vaso che indichiamo come l'«essere manifestantesi» non diventerà oggetto di attività mentale da parte del soggetto conoscente [bensì resterà confinata nel vaso].

A. 4.3. La proprietà che definisce la natura di qualcosa non l'accomuna a una cosa diversa, pertanto l'«essere manifestantesi» dell'oggetto non si dà nel soggetto conoscente.

Quella che è la natura propria di qualcosa non appartiene a qualcos'altro, al modo in cui [la natura] di un [oggetto] blu [non appartiene] a un [oggetto] giallo. E così l'«essere manifestantesi» [del vaso dovrà] appartenere al vaso [soltanto], e pertanto non entrerà in contatto col soggetto conoscente [= resterà non-manifesto nei suoi confronti].

Non è [infatti] logicamente possibile essere la natura propria [di qualcosa] e allo stesso tempo appartenere a qualcos'altro [che ha un'altra natura], a causa della conseguenza indesiderata dell'estensione di proprietà contrastanti. Appartenere

a un'altra cosa, infatti, significa identità con altro, [ma] essere la natura propria [di qualcosa] non è identità con altro. Pertanto, [che la luce dell'oggetto manifestantesi si dia nel soggetto] è una «cognizione che è in contraddizione con la natura propria [stessa]» (*Nyāyabindu* 2.34). Al fine di presentare questa argomentazione, sebbene sia qualcosa di evidente ai fatti, [Utpaladeva] ha detto egli stesso: «non può assolutamente essere».

A. 4.4. Obiezione: la cosiddetta natura propria non è altro che una costruzione mentale. Risposta: non sarebbe comunque possibile determinare un nesso invariabile tra l'oggetto manifestantesi e lo specifico soggetto.

[Obiezione:] Ipotizzando che l'«essere natura propria» sia oggetto di attività mentale si dia in tal modo, ammesso [cioè] che le costruzioni concettuali abbiano la proprietà di fluire liberamente[319], di conseguenza non si potrebbe stabilire una restrizione [= «questa è la luce del blu, questa è la luce del giallo»]. Il principio [di questa idea] è il seguente: «Là dove vi è la libertà della volontà…».

[Utpaladeva] mostra ciò [= l'inesattezza di questa ipotesi] con le parole «oppure per tutti i soggetti conoscenti».[320]

U.4.1. *Ammesso il soggetto X in quanto causa efficiente di tale modificazione, è provato il nesso invariabile tra il soggetto X e il vaso che va manifestandosi.*

---

[319] La cosiddetta «natura propria' è *vikalpa*, cioè un concetto, una costruzione mentale, e non appartiene ad alcuna entità stabile. Applicando questo principio a quella natura dell'oggetto che è l'«essere manifestantesi» in X.

[320] *Pramāṇaviniścaya*, 2.50 (cfr. *Pramāṇavārttika, Svavṛtti* 329; *Pramāṇavārttika* 330-331, *Tattvasaṅgrahapañjikā* 2454).

A. 4.1.1. Anche il soggetto conoscente inteso come causa efficiente dell'oggetto manifestantesi non è sufficiente a garantire la restrizione soggetto-oggetto.

[Ulteriore ipotesi (cf. posizione Sautrāntika e Nyāya):] l'«essere manifestantesi» — [il quale consiste in] una siffatta specificazione della vasità grazie [all'attività] degli organi sensoriali ecc., — diviene oggetto di attività mentale nel modo anzidetto esclusivamente per quel soggetto conoscente nei confronti del quale essa è causa del sorgere [della cognizione del vaso]. Pertanto la restrizione è stabilita.

[Risposta] Ciò [Utpaladeva] nega con le parole «poiché non […] è funzionale». [Utpaladeva] intende che la vasità non riguarda esclusivamente il vasaio. Questo è il senso del genitivo [nel testo di Utpaladeva] (*asyeti bhāvah*).

U.4.2. *Risposta: un oggetto non è funzionale esclusivamente nei confronti della sua causa efficiente.*

A. 4.2.1. Obiezione: non si vedono altre possibili relazioni diverse da quella di causa-effetto. Il soggetto è connesso all'oggetto manifestantesi in quanto sua causa materiale.

[Obiezione]: negli esempi «il germoglio del seme, [o] il vaso del vasaio», la relazione percepita è in primo luogo di causa e effetto. Allo stesso identico modo sarà il vaso che va manifestandosi in relazione a Caitra [laddove il vaso che va manifestandosi è l'effetto, mentre Caitra è la causa].

[Risposta:] Tuttavia, tutto questo [= che il rapporto tra Caitra e il manifestarsi dell'oggetto sia di causa-effetto] è ciò che qui si deve dimostrare, mentre quello [= la relazione di causa-effetto tra vaso e vasaio] è già dimostrato.

Perciò, chiedendosi quale altra relazione potrebbe esserci [tra Caitra e il manifestarsi dell'oggetto], [Utpaladeva] ha avanzato un dubbio [cominciando] con le parole «se si ipotizza che» [l'attività del soggetto funga da causa materiale].

U.4.3. *Ulteriore ipotesi: il soggetto è la causa materiale della manifestazione dell'oggetto.*

> *Risposta: la nozione di germoglio è indipendente dalla nozione di seme. D'altro canto, la nozione della proprietà «essere manifestantesi» del vaso è invariabilmente connessa con lo specifico soggetto conoscente che ne fa esperienza.*

A.4.3.1. Diversamente dall'effetto rispetto alla causa, l'oggetto manifestantesi è invariabilmente connesso al rispettivo soggetto conoscente.

«Non è corretto» vuol dire che questo [ragionamento] non funziona.

Fino a questo punto è stato detto che l'«essere manifestantesi» del vaso è prodotto da quello [= dal soggetto]. Sarebbe [quindi] come la germoglità, che è prodotta dal seme, o la vasità, che è prodotta dal vasaio.

Tuttavia, non è che la germoglità, così come la vasità, divenga oggetto di attività mentale avendo come fondamento il momento della [sua] causa (*kāraṇakalāṃ bhittitvena upādāya*), il quale diviene oggetto di attività mentale [solo] al momento della propria efficienza causale, poiché l'attività mentale nei riguardi della natura propria del germoglio ecc. è indipendente (*nirbhāsānapeksayaiva* oppure *nirbhāsanānapekṣayaiva* em.] *nirbhāsanāpekṣayaiva*) dalla manifestazione della causa.

L'«essere manifestantesi» [proprio di un vaso], d'altra parte, diviene oggetto di attività mentale necessariamente avendo preso come base il soggetto conoscitore, che è la superficie su cui appoggiano le nozioni «[manifesto] a me, [manifesto] a Caitra».

A. 4.3.2. L'invariabile manifestarsi dell'oggetto nel soggetto implica che, assumendo la stessa forma, soggetto e oggetto manifestantesi sono di fatto identici.

In quanto immersa nel soggetto conoscitore e a lui vincolata, l'attività mentale [del soggetto nei confronti dell'oggetto] implica identità [tra lui e l'oggetto manifestantesi], come tra il riflesso del vaso e lo specchio in cui è immerso. La condizione di avere la stessa forma è identità, mentre [il suo contrario, cioè] l'essere concluso in se stesso, è il fatto di non avere la forma di un'altra cosa. Perciò una cosa non ha due forme, sia la propria che quella altrui. Per questa ragione la manifestazione (*prathanam*) implica [da sé] che l'«essere manifestantesi» del vaso e il [rispettivo] soggetto conoscitore siano la stessa identica cosa, dato che il fatto di manifestarsi, la cui natura è d'identità col vaso, avviene invariabilmente in quanto immerso in lui. Se le cose stessero diversamente, non si darebbe affatto manifestazione. Allo stesso modo, anche

l'efficienza causale esiste solo nella misura in cui va manifestandosi. Pertanto vi si applica lo stesso principio.

U.5. *Tesi Śaiva: La luce (=«essere manifestantesi») dell'oggetto è una designazione del soggetto conoscente. Un oggetto che va manifestandosi separatamente dal soggetto X non è accertato.*

A.5.1. L'oggetto accertato da un valido mezzo di conoscenza non è, in quanto tale, esterno, come invece sostengono certi partiti esternalisti. Al contrario, ciò che viene accertato è invariabilmente connesso al soggetto X.

[Utpaladeva] ha usato la parola «oggetto» nell'espressione «un oggetto determinato» con l'intenzione di spiegare che anche l'efficienza causale non prova che [l'oggetto] è esterno, come è invece secondo la teoria di Dharmottara.[321] [A tal proposito] il maestro [Śankaranandana. 1.432, *Mālinīślokavārttika*] ha detto :

«Una cosa [esiste] in virtù di proprietà invariabilmente connesse con la luce [della coscienza] e con l'esistenza. La [sua] esistenza separata [dal soggetto] non ne prova l'esteriorità».

A.5.2. L'oggetto manifestantesi non devia dalla sua natura propria= il soggetto X, perché entrerebbe in contraddizione con lo stesso manifestarsi.

Infatti, non si dà mai il caso che l'«essere manifestantesi» [dell'oggetto] sia percepito rivelarsi nel soggetto senza che abbia [il soggetto] come base, in

[321] È probabile che qui Abhinavagupta confonda Dharmottara con Śaṅkaranandana. In generale, pare che Abhinavagupta, sulla base di una perduta *Bāhyarthasiddhi* attribuita a Dharmottara, ritenesse Dharmottara un «esternalista» a pieno titolo.

quanto superficie riflettente. Infatti, laddove si abbia determinato [la natura di una] cosa come realmente esistente [= la proprietà «essere manifestantesi»], in questo specifico caso[322] non possiamo invero[323] parlare di molteplicità [di nature proprie].[324]
Avendo ciò in mente [Utpaladeva] ha detto: «una natura diversa».

U.5.1. *Si ammette tuttavia che l'oggetto si manifesta erroneamente, cioè con una natura diversa dalla propria (= il soggetto X), come nel caso di una conchiglia bianca che si manifesta come gialla a causa di una malattia degli occhi.*

A.5.1.1. Obiezione di un vijñānavādin*: la manifestazione è generalmente erronea. Come si spiega, infatti, che l'oggetto vada manifestandosi come distinto dalla coscienza del soggetto= come realtà esterna e materiale?*

Obiezione: [L'oggetto appare erroneamente, perché] un oggetto esterno, la cui indistinzione[325] [dal soggetto conoscente] è provata da un valido mezzo di conoscenza, [si manifesta] come se avesse la natura propria di un conglomerato di atomi [vale a dire, come se fosse puramente materiale]. Esso, divenendo oggetto di attività mentale in virtù della [sua] manifestazione, nella misura in cui [in realtà] è immerso in un altro [= nel soggetto], si manifesterà per errore come se avesse una forma solida [= come se fosse separato dal soggetto]. Pertanto, quale sarebbe la contraddizione?

[322] Si noti l'uso di *tatra tatra,* laddove si sarebbe aspettata la consueta formula *yatra tatra,* con valore presumibilmente intensificativo.
[323] Si noti l'uso "scorretto" di *nāma* dopo il verbo.
[324] Cioè, se assumiamo che l'oggetto manifestantesi sia reale, non si può ammettere che abbia più nature (oltre a quella del soggetto X).
[325] Leggo °*siddhābhedo* in luogo di °*siddhabhedo*.

A.5.1.2. Risposta: l'erroneità nella manifestazione dell'oggetto non riguarda il suo manifestarsi, bensì la sola «parte-oggetto». L'«essere manifestantesi» dell'oggetto, che è identità con il soggetto, non può deviare dalla sua natura= essere erroneo, altrimenti anche l'errore non apparirebbe a nessuno.

Dubitando del pensiero d'altri,[326] [Utpaladeva] ha detto «...della luce…»:

[Risposta:] L'«essere manifestantesi» [dell'oggetto]» che chiamiamo errore è la non-applicabilità dell'inferenza nei riguardi di un oggetto in quanto reale [= efficace], e non qualcosa d'altro [= una manifestazione distinta].[327] E questo [errore] si verifica nella misura in cui [l'immagine erronea dell'oggetto] è indistinta dalla superficie [della coscienza] del soggetto conoscente, mentre quello [= un oggetto esterno alla coscienza] non è alcunché [nei riguardi del soggetto], con la conseguenza che anche la parte-coscienza non sarebbe logicamente possibile [in assenza di un oggetto di cui essere coscienti]. Al contrario, nell'errore, questa [= la parte-coscienza] è sempre e comunque efficace in quanto non-erronea, poiché si ammette che l'erroneità è relegata alla parte-oggetto [e non alla parte-soggetto in cui si manifesta]. Se vi fosse l'errore in assenza anche della coscienza [e non solo dell'oggetto esterno], si avrebbe una condizione di completa incoscienza.

A.5.1.3. Secondo una lezione alternativa dell'esempio (= «quando la conchiglia bianca <u>non</u> va manifestandosi appare come gialla») si può intendere che la manifestazione dell'errore è provata come non-erronea perché è la forma non-erronea a non essere manifesta (= si dà solo la manifestazione della conchiglia gialla).

---

[326] Secondo Abhinavagupta, l'obiezione sopra riflette la posizione di certi oppositori, probabilmente dei generici buddhisti *vijñānavādin*.

[327] Dal punto di vista di Abhinavagupta la ragione di ciò è, probabilmente, che la manifestazione erronea è priva di efficienza causale (*arthakriyā*), che è la prova inferenziale della non-erroneità dell'oggetto. Per la posizione Śaiva riguardo la natura dell'errore percettivo si veda ĪPKv 2.3.13.

In accordo con questa spiegazione [cioè che il manifestarsi dell'errore è comunque efficace e non devia dalla sua forma], il maestro [Lakṣmanagupta?] legge una negazione*:* «quando la conchiglia bianca *non* va manifestandosi [si manifesta come conchiglia gialla]». Se [tuttavia si intende ribattere semplicemente che] la conchiglia bianca si manifesta in quanto gialla [solo] se non partecipa [in sé= in quanto conchiglia bianca] di alcuna manifestazione, la menzione [della negazione] non aggiunge nulla.

A.5.1.4. *La formulazione alternativa rispecchia il punto di vista esternalista sull'errore: due realtà distinte= la luce e l'oggetto, sono confinate in se stesse e una non assume la forma dell'altra: la conchiglia bianca non va manifestandosi come gialla, e l'oggetto esterno/«altro» non appare «nei miei confronti». Di conseguenza, l'oggetto esterno non potrebbe assumere la forma della consapevolezza di X = essere apparente a X, nemmeno per errore.*

Piuttosto, verrà appropriatamente letta una negazione [= bisognerà ammettere che una singola manifestazione non va assumendo un'altra forma] qualora [rispetto all'idea che] «ciò che è illuminato ha come natura la luce» si promuovesse soprattutto [l'idea] che «[tale oggetto] è accertato [come realtà distinta] attraverso un valido mezzo di conoscenza».

Ecco la spiegazione*:* in merito a ciò che a tal riguardo è detto da altri, ossia che attraverso un valido mezzo di conoscenza è provata la distinzione [dell'oggetto], [specifichiamo che] qui «valido mezzo di conoscenza» non è altro che luce, e pertanto, se la distinzione [dell'oggetto esterno] è accertata — e dovuta all'errore sarà piuttosto l'attività mentale riguardo il fatto che [l'oggetto esterno] è immerso in un altro [= nel soggetto] — allora in sostanza è stabilito che [un

oggetto] è distinto dalla luce. Di conseguenza, [l'oggetto dovrebbe] apparire come «per me», vale a dire in identità con [la mia] consapevolezza, in quanto cioè immerso in essa, in virtù di un errore, [il quale sarebbe] dovuto al fatto che la consapevolezza va manifestandosi come identica [all'oggetto].[328] Questo ragionamento però non è corretto, perché non è logicamente possibile che in un singolo processo cognitivo (*pravṛtti*) vi siano due manifestazioni: di X e di non-X.

Non si dà infatti il caso che mentre si sta manifestando la conchiglia bianca si manifesti la conchiglia gialla [donde la necessità per l'esternalista di leggere *nañ*].[329]

U.5.2. *La manifestazione erronea — cioè di un oggetto distinto dal soggetto X — è logicamente sostenibile, ammesso che un'unica realtà (la luce o l'oggetto) tolleri di assumere un'altra forma, distinta dalla propria.*

A.5.2.1. Utpaladeva introduce l'idea che solo una realtà unica, l'oggetto o la coscienza, può essere distinta in più aspetti= assumere diverse forme.

Avendo già affermato l'impossibilità della distinzione [dell'oggetto] dalla luce, per il [semplice] fatto [che le cose] vanno manifestandosi in questo modo, e chiarito che [tutta questa] discussione tecnica ha preso la forma di dibattito avendo come [scopo] principale la [sua propria] vera intenzione, vale a dire di sfrondare l'argomento preso in esame [da possibili interpretazioni scorrette],

---

[328] Correggo, sulla base del senso, *abhinnatvena] bhinnatvena.*

[329] L'emendazione proposta dall'*ācārya* è quindi sensata solo se intesa come obiezione sollevata nei confronti degli esternalisti: secondo questa idea, l'oggetto è infatti accertato come manifestantesi in separazione dal soggetto, mentre dovuta all'errore è la nozione dell'oggetto in identità con il soggetto. In tal modo, l'obiezione sarebbe che due nature separate, X e non-X, non si manifestano contemporaneamente. Pertanto, un oggetto per natura distinto dalla consapevolezza del soggetto non si manifesterebbe in identità con essa nemmeno per errore. In linea con questa riflessione, Abhinavagupta introduce e sviluppa la teoria di Utpaladeva secondo cui l'identità non è in contraddizione con la separazione, mentre entità per natura separate non possono logicamente cadere in identità.

[Utpaladeva] formula ora il ragionamento [risolutivo della questione] indicando il sorgere di un [possibile] dubbio con le parole: «Perciò, questo [= un erroneo manifestarsi in distinzione dal soggetto], sarà [possibile] in tal modo [...]».

[Spiegazione della connessione sintattica:] poiché non è possibile altrimenti, «perciò» (*tat* = *tasmāt*) viene formulata la seguente ipotesi, cioè che «questo» (*etat*), ossia l'«essere manifestantesi» in distinzione [dal soggetto] a causa dell'errore, «sarà in tal modo [possibile]», cioè in base al principio che verrà enunciato a breve. Il principio che verrà enunciato è [introdotto da]: «se il vaso soltanto, [etc.]». La parola «soltanto» sta a significare «non la luce, che è un'altra cosa». Analogamente, il significato di *eva*, implicato dalla menzione di «oppure» (*vā*), sta a significare «non un vaso, che è un'altra cosa».
Avendo ipotizzato ciò, ne illustra il motivo (*bīja*) dicendo: «In tal modo di un'unica cosa…». L'[apparente] contraddizione che è stata esposta dicendo: «perciò appunto [quest'unica cosa soltanto, la luce o il vaso], precisamente in quel momento, in forza della consapevolezza, sarà contemporaneamente divisa e non-divisa dalla luce», [tale contraddizione] assolutamente non esiste, poiché [essendo un'unica cosa] non si dà differenza tra luce e vaso.

A.5.2.2. Spiegazione che la discrimazione di due cose identiche è possibile in forma di errore o superimposizione.

La manifestazione della distinzione è infatti possibile nella non-distinzione. Poiché anche quando c'è la cognizione di quell'entità unica che è una statua [rappresentante un corpo] (*śilāputraka*), è in forza della concettualizzazione che si suppone esista la differenza esprimibile dicendo: «Questo è il corpo di quella [= della statua]», con la differenza che quando prima si ha una [corretta] nozione, l'attività mentale è un'attività di superimposizione, ma quando prima

non si ha una corretta nozione, l'attività mentale ha per natura l'errore (= la manifestazione della conchiglia gialla in luogo della conchiglia bianca).
Tutto ciò è esposto da Utpaladeva con le parole «un oggetto [che appare] diversamente [da come è]».[330] La ragione di ciò è espressa dalle parole «anche in tal caso».[331] L'uso dell'ottativo in[332]: «se si manifestasse [in identità con la coscienza]» è nel senso di protasi.[333]

A. 5.2.3. L' identitificazione tra due cose implica la loro distinzione in quanto «soggetto e predicato».

Infatti, secondo ambedue le ipotesi, ossia [le due ipotesi secondo cui si avrebbe] una «coscienza fatta di vaso» ovvero un «vaso fatto di coscienza» — che è l'opzione ultimamente corretta (*paramārtha*) —, la distinzione che ha come forma la relazione «soggetto-predicato» (*viṣayiviṣaya*) = «coscienza in relazione al vaso» o «vaso in relazione alla coscienza», non potrebbe logicamente manifestarsi, giacché la impedisce la [manifestazione] della loro intrinseca (*maulika*) identità.

A. 5.2.4. Dimostrazione logica dell'assenza di tale effetto= l'impedimento dell'identificazione di due cose a causa della loro discriminazione in soggetto e predicato, in quanto che la causa di tale effetto sarebbe la loro radicale estraneità, la quale è opposta alla causa della loro identificazione.

[330] porzione della ĪPVv mancante.
[331] Porzione della ĪPVv mancante.
[332] In base alla seguente spiegazione di Abhinavagupta, in queste righe mancanti di *Vivṛti* ci si potrebbe aspettare una considerazione del tipo: anche in tal caso, l'errore è possibile solo se si manifesta in identità con la coscienza.
[333] A.3.3.156. *liṅ* nel senso di *hetu* dovrebbe indicare la protasi in una costruzione ipotetica, quindi si potrebbe ipotizzare uno *yadi* prima *samvidabhedenaiva pratheta*.

Nella nozione di «corpo» riferito alla statua, la manifestazione della [loro] discriminazione non impedisce la manifestazione della loro identificazione (*avyatirekaprathā)*. A impedire l'identificazione è [semmai] l'essere completamente estraneo (*tadunmūlakatvam*) rispetto a un'altra cosa, mentre il suo opposto è il fatto di essere ad essa non completamente estraneo (*tadanunmūlakatvam*). Pervaso da ciò [= dall'essere affini], è il fatto di designare una cosa in quanto non estranea a un'altra [= «corpo» riferito alla statua]. Perciò, la percezione [di «corpo» riferito alla statua] vale come prova dell'assenza dell'effetto [= l'impedimento dell'identificazione] di ciò [= l'essere estranei] che è opposto al proprio pervasore [= l'essere non estranei]. Pertanto [la nozione di «corpo» riferita alla statua prova l'assenza dell'«impedimento della loro identificazione», in quanto] «percezione di ciò che è pervaso da ciò [= l'affinità] che è opposto alla causa [dell'«impedimento dell'identificazione», cioè l'estraneità]».

U.5.3. *Se si dà il vaso soltanto, non potrebbe essere conosciuto, se al contrario si dà luce soltanto, si ammette allora che è la luce a prendere la forma del vaso.*

A.5.3.1. Ammesso che siano identici, è più corretto dire che il vaso è coscienza o che la coscienza è vaso?

«Pertanto» (*tat*) significa per la ragione anzidetta [= poiché la coscienza è il vaso sono identificati], «in tal modo» (*evam*) vuol dire dovendo necessariamente ammettere la differenza tra coscienza e vaso.[334] Rispetto poi al

[334] Si veda punto 5 della ĪPVv,, dopo tre righe illeggibili: «[… … …] pertanto, stando così le cose, la natura essenziale del vaso […] (*akṣara i*lleggibili)». Stando al contesto e al commento di Abhinavagupta, si può ipotizzare che qui Utpaladeva riconosca che per identificare l'oggetto e la coscienza è necessaria una differenza tra i due, che si configura in termini di «coscienza rispetto al vaso» (=la coscienza è vaso) o «vaso rispetto coscienza» (=il vaso è coscienza). La prima ipotesi di Utpaladeva, poi refutata ([…] il fatto di essere essenzialmente vaso […] ma non sarebbe logicamente

dubbio dovuto al fatto che questa [distinzione] è possibile da entrambi i punti di vista [= come differenza dal vaso e o differenza dalla coscienza], bisognerà semplicemente operare l'eliminazione di una delle due tesi, sebbene anche ciò serva [solo] a istruire i soggetti conoscitori del piano di Māyā.

A.5.3.2. In senso assoluto non v'è differenza alcuna tra coscienza e oggetto, quindi è altrettanto giusto dire «coscienza è oggetto» ovvero «oggetto è coscienza»

Tuttavia, in realtà non c'è differenza alcuna tra [le espressioni] «il vaso è coscienza» e «la coscienza è vaso», com'è mostrato nell'*Ādisiddha Sūtra* con il verso che comincia con le parole: «colui che mi vede…». (Bh.G. 6.31 *yo mām paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati tasyāhaṁ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati)*.

A.5.3.3. Al soggetto māyico va prima insegnato che la coscienza è non-duale, cioè che l'oggetto è coscienza, e non viceversa.

I soggetti che risiedono in Māyā, tuttavia, ossia coloro che vanno istruiti, non tanto credono che, a causa della cognizione della differenza espressa dalla nozione «questo», il vaso sia delimitato in ogni sua parte, ma (*ca*) che sia incosciente e che, precisamente in virtù dell'incoscienza, in quanto [cioè] non stabilito da principio in forma luminosa, non gli si confacciano le parole che andiamo ripetendo, e che, in quanto dipendente da altro, non sia pieno. A costoro andrebbe [prima di tutto] insegnato che la coscienza [che loro ritengono cosciente] non è distinta dal [vaso].

---

possibile nei suoi confronti […]), è che sia la coscienza ed essere distinta dal vaso (=la coscienza è vaso)».

Ma [insegnando loro che la coscienza è non-distinta dal vaso], essi potrebbero credere che anch'essa sia una realtà dello stesso tipo [del vaso], vale a dire che sia: 1) incosciente, ossia priva, in quanto limitata, di connessione tra consapevolezza e ciò che è altro [da sé] = un panno; 2) il [semplice] *locus* [della manifestazione], dalla natura di superficie riflettente, che di regola è indicato come avente la proprietà «coscienza» ecc.; 3) che sia capace appunto di manifestarsi in forma di «questo» in quanto dipendente da altro. E allora bisognerà insegnare [loro] in questo modo: «la natura della coscienza è l'esatto opposto [del vaso]», di modo che la realtà suprema relativa alla coscienza, opposta alla natura dell'oggetto, faccia breccia nel loro cuore.

Allo stesso modo, circa la possibilità di concettualizzare [come pervasore o pervaso rispettivamente] il fatto di «essere albero» o il fatto di «essere un albero di *siṃśāpa*», sebbene in senso ultimo si pervadano l'uno con l'altro, il fatto di «essere un albero di *siṃśāpa*» è [comunemente] designato come «pervaso» e non come «pervasore», perché l'esclusione di ciò che è «non-albero» oppure l'universale «essere albero» sono concettualizzabili anche rispetto all'albero di Dhava ecc.

Perciò, seguendo [le inclinazioni degli] individui che vanno istruiti, in certe scritture il Bhagavat ha insegnato innanzitutto che la natura di Śiva è il principio coscienza, dando [così] predominanza al suo trascendere il tutto, in altre sottolineando il suo essere immanente [in tutte le cose], in altre ancora col fine di mostrare entrambi gli aspetti.[335]

[335] Alternativamente si può intendere come oggetto *samvittattvam*, sintatticamente più plausibile?

Pertanto, essendo questo l'insegnamento principale,[336] [il passo] che inizia con la parola *tāvat* («innanzitutto») è stato esposto [da Utpaladeva ?[337]] con l'intenzione [di far capire] che all'inizio la non-dualità deve essere insegnata avendo come punto di riferimento primo la coscienza [= insegnando a vedere le cose in Śiva, e non Śiva nelle cose].

Nell'espressione «dovrà essere» l'imperativo è usato nel senso di «giusta occasione» per indicare il fatto che [questo insegnamento] deve venire per primo.

***U*.6.** *Una volta dimostrato che l'unità con la coscienza elimina la contraddizione tra «uno e l'altro», non è più contraddittoria la connessione tra i diversi oggetti e le rispettive forme di coscienza.*

A.6.1. L'unità delle cose nella luce della coscienza permette la connessione tra le diverse realtà conoscibili e soggetti conoscenti.

Nelle parole a partire da «a questo punto», con il locativo [Utpaladeva] suggerisce che al livello [dell'insegnamento] corrispondente all'ammissione che le infinite immagini del vaso ecc., secondo l'esempio dello specchio, sono tutt'uno [con coscienza],[338] l'eliminazione dell'ostacolo detto dualità è già stata operata rispetto all'[idea di una] coscienza trascendente il vaso ecc.
Con [le parole che cominciano con] «un conoscibile altro», [Utpaladeva] intende dire che anche l'errore ipotizzato rispetto alla menzione della

[336] Normalmente l'espressione *prāthamakalpika* designa lo studente principiante, tuttavia il contesto in cui è utilizzata nella frase successiva fa intendere che il senso qui è quello di «insegnamento che viene per primo».
[337] Nel testo disponibile non si legge la parola *tāvad*, ma può darsi che fosse compresa tra gli *akṣara* che Torella definisce «illeggibili» alla nota u, p.936.
[338] In tal senso, la luce-coscienza è il *dharmin* («possessore di proprietà») e l'oggetto è il *dharma* («proprietà»), come è implicato dall'espressione «il vaso è coscienza».

non-dualità in termini di vaso [soltanto], qui [= a questo punto] non si applica [più].[339]

A.6.2. Alternativamente, si intende che si può vedere la non-dualità come non-dualità dell'oggetto, grazie alla quale è possibile spiegare quattro tipi di «connessione»:

5) *Tra diverse cognizioni.*
6) *Tra i diversi soggetti conoscenti.*
7) *Tra cognizione e oggetto.*
8) *Tra diversi oggetti.*

Alternativamente, [si intende che] per colui che consideri la non-dualità del vaso ecc. [= non che il vaso è coscienza soltanto (non-dualità della coscienza), ma che coscienza è (anche) vaso] le seguenti quattro connessioni sono logicamente possibili]:

1) Innanzitutto la connessione tra le forme di coscienza molteplici, discorsive e non, di altri soggetti conoscenti nei confronti di altri oggetti di conoscenza — ossia tra cognizioni che, secondo noi, sono immaginate, per traslato, come capaci di influenzare ciò che è oggetto di conoscenza per un soggetto conoscente che [in realtà] è uno soltanto — [connessione] espressa dalla nozione: «io conosco un vaso [e] lui conosce un panno».

2) La connessione tra soggetti conoscenti distinti, quali Caitra e Maitra, e il [Soggetto in senso assoluto], dotato di una conoscenza completa e immobile, com'è detto dal maestro dei maestri tra i maestri (*parameṣṭhin*) [= Somānanda]:

[339] L'errore menzionato rispetto alla non-dualità del vaso è l'incoscienza, nel senso che in tal modo il vaso, non-luminoso, non potrebbe affatto manifestarsi.

> Dalla venerazione Io non sono soddisfatto, dalla non-venerazione non sono afflitto. Essendo tutt'uno con coloro che [mi] venerano, la non-venerazione è sempre venerazione.[340]

E anche dal nostro maestro dei maestri (*paramaguru*) [= Utpaladeva]:

> La visione delle cose così come sono… (*Śivastotrāvalī* 13.7)

E dal beato Kṛṣṇa [nella *Gītā* 6.30]:

> Colui che vede [me in tutte le cose, e tutte le cose in me] …

3) La connessione, consistente nella capacità di agire nei confronti di tutti gli oggetti e nella capacità di recidere il legame con tutti gli oggetti, tra uno specifico soggetto, stabilito a priori, e specifici oggetti di conoscenza, [connessione] espressa dalla nozione: «io conosco [l'oggetto] blu».
4) La connessione, di natura molteplice, che ha come forma un sostrato comune oppure no (*itara*), di un oggetto di conoscenza con un altro, [che viene espressa] dalle nozioni: «la mela è scura, è dolce» (sostrato comune) o «l'acqua è [contenuta] dal vaso» [assenza di sostrato comune] ecc.

Tutto ciò [= queste connessioni] è possibile, ammesso che vi sia [un essere] cosciente, unico e stabilito a priori. Con il genitivo [nell'espressione «della luce»] [Utpaladeva] indica [infatti] la luce come superficie riflettente, cioè come sostrato (*dharmin*), per mostrare che tutto questo [universo] è perfettamente

[340] *Śivadṛṣṭi* 7.92cd-93ab. Cfr. Nemec 2018, p. 224: «There is no fault in failing to perform *pūjā*». La seconda parte del verso non è perspicua. L'edizione della KSTS, così come la lezione riportata in nota (senza traduzione) da Nemec 2018, riporta *sadā pūjeti pūjanam*, il cui senso risulta a mio parere piuttosto oscuro. Senza escludere la possibilità di questa lezione, propongo *sadāpūjeti pūjanam*. Il senso della citazione in questo contesto, dunque, potrebbe essere: se siva è sia adoratore che oggetto di adorazione, allora qualunque cosa implica che ogni cosa sia oggetto di venerazione, e che tutti i soggetti siano veneratori. Di conseguenza tutti i soggetti sono adorato e adoratore,

coincidente con la natura della luce. Le parole «poiché è [la luce] è sempre stabilita [in quanto unica]» sono [da intendere] in tal senso: a causa dell'assenza di aspettazione [per qualcos'altro], in quanto indipendente dagli oggetti conoscibili.

.

U.7. *Si dice che la luce pervade gli oggetti, ma non viceversa.*

A.7.1. Questa affermazione è valida solo in senso pedagogico, in realtà non si dà differenza alcuna tra luce e oggetto.

L'espressione «avendo accettato tutto ciò» è da intendere come [se dicesse] di «volersi esprimere sinceramente». Infatti, poiché con la parola «soggetto» intesa come qualificazione della luce [Utpaladeva] [vuole soprattutto] denotare la natura autonoma e trascendente della conoscenza, ne viene che tutto questo universo è assimilato [dalla parte-luce]. I due locativi nel *pāda* della strofe della Gītā dichiarano che la natura dell'oggetto non può darsi altrove [se non «in Me»].
Ma è solo in merito al piano dell'insegnamento che [Utpaladeva] ha mostrato, con [le parole] a cominciare da «ma sebbene abbia come essenza la luce», che il peso è così [distribuito = l'universo (*dharma*) è sorretto interamente dalla luce del soggetto (*dharmin*), e non viceversa].

U.8. *La cosiddetta «luce» dell'oggetto manifestantesi non cade nel piano di Māyā.*

Anche dal punto di vista assoluto [nel quale tra luce e oggetto non si dà più alcuna differenza], infatti, cos'altro può mai essere ciò che chiamiamo vaso [se non appunto luce soltanto?]. Perciò, il dubbio che la non-dualità sia a partire da

ambedue [luce e vaso], come [lo] si potrebbe [giustificare]? Quando ad esistere è la luce soltanto, qual è il significato di «ambedue»? Questa [domanda riflette] una mera preoccupazione teorica, considerando, ad esempio, che il senso delle espressioni «come prima», «come all'inizio» e «diverso dalla forma precedente», [che hanno un significato solo strumentale, e non assoluto], è che il vaso non risplende se non ha natura luminosa [e non certo che ha una precedente natura non-luminosa].[341]

U.9. *Dato che l'oggetto è luce soltanto, la luce appartiene solo convenzionalmente all'oggetto: si dice che è l'oggetto ad essere luminoso al solo fine di escludere che possa essere distinto dalla luce.*

Obiezione: come si spiega ciò che è detto nella *Vṛtti*, vale a dire che l'«essere manifestantesi» appartiene al vaso [e che] è la sua natura propria (*svarūpabhūtā*)? [Questa affermazione, infatti, implica che] il vaso sia il possessore di proprietà e che l'«essere manifestantesi» sia una proprietà. [Utpaladeva] rimuove questa possibilità con le parole [che cominciano con] «una proprietà distinta». E ciò è spiegato in questo stesso testo [con le parole (1.4.3)]: «[…] perciò l'unità tra [cognizioni] che appartengono a momenti separati [consiste precisamente nel conoscitore]».[342]

U.10. *L'oggetto che è luminoso per natura propria non necessita un'altra luce.*

Obiezione: è ciò che non è in sé luminoso che si illumina in virtù della relazione con la luce. [Utpaladeva] ha risposto con le parole: «è per natura propria». Infatti, con l'espressione «[è l'oggetto manifesto per natura propria] che si manifesta», [si intende che] se l'oggetto non fosse compenetrato [dalla luce], vi

[341] In sostanza, il vaso è luce, ma non viceversa.
[342] Da chiarire il nesso con la strofe citata.

sarebbe [la conseguenza illogica che] ciò che non va illuminandosi verrebbe illuminato. Ma questo discorso è pura barbarie.

Infatti, l'inerenza con la qualità «bianco» è ammessa a questo solo scopo, cioè per [spiegare] il fatto che è [quel] palazzo a biancheggiare, altrimenti la qualità «bianco» starebbe tanto nel palazzo che non è bianco quanto nel palazzo che non è non-bianco. Pertanto, in virtù dell'inerenza, viene percepita la sola relazione «sostegno-sostenuto», come per esempio tra Caitra[-arciere] e l'arco.

Ma — dirà alcuno [= un Naiyāyika] — la qualità bianco inerisce, anzitutto, nel palazzo [bianco], perciò è in riferimento a questo [= il palazzo] che potrà parlarsi di non-dualità, ma la luce, che è conoscenza, non inerisce nell'oggetto, bensì nel Sé. Risposta: Ahimé, allora anche la premessa iniziale va a pezzi, poiché in assenza di una relazione con la luce, come potrebbe un oggetto illuminarsi?

U.11. *Luce «piena» e luce «contratta»: l'oggetto appare come distinto dalla luce solo al soggetto māyico.*

A.11.1. Obiezione [Naiyāyika]: Quel che si manifesta è l'oggetto, e non la luce del soggetto.

Ma — dirà l'obiettore [Naiyāyika] — si dice che la luce è la cognizione di quell'[oggetto]. Quello che a quel punto si manifesta è l'oggetto. Rispetto all'obiezione che questa è [appunto] la conoscenza, e che [la conoscenza inerisce] nel Sé, è stato detto prima che ciò dimostra soltanto l'unità di coloro che hanno conoscenza dell'oggetto [cioè dei soggetti conoscitori?].

Ma — dirà [ancora] l'obiettore — nella manifestazione dell'oggetto, la nozione è: «il vaso è manifesto per me», e non: «io, vaso, mi manifesto», poiché la luce che ha, come forma, l'oggetto che mi appare, si presenta come distinta [dall'oggetto stesso], avendo come natura propria il soggetto conoscitore.

A.11.2. L'oggetto si manifesta come distinto dalla luce solo per il soggetto che, , a causa della sua debolezza ecc., si identifica con solo una parte di essa (= la parte «contenitore» e non «contenuto»), ma non per la luce in senso assoluto.

Vero [rispondiamo], tale manifestazione [dell'oggetto] in termini di distinzione [dal soggetto] esiste, ma essa [= tale manifestazione] riguarda un soggetto [determinato] immaginario [che si identifica con] il corpo eccetera, che non ha abbandonato la condizione di conoscibile perché è qualificato da fattori come la debolezza ecc. cui una condizione di soggetto come «pre-eminente» (*adhika*) [rispetto all'oggetto] è imposta per potere di Māyā. [A ben vedere] cos'è mai [tale «manifestazione distinta dell'oggetto] (*kīdṛk*)? Essa, [rispondiamo], si presenta (*tādṛk*) come quella luce, della quale la natura di soggetto è la forma originaria, che, poiché non si dà mai che essa sia cosa separata (*tasyā vyatiriktāyā abhāvāt*), ha stabilmente (*sadā*) ottenuto — pur senza ricettacolo [per se stessa] (*anāspadam api*) — la condizione di ricettacolo, o superficie d'appoggio, consistente nel [cosiddetto] punto di riposo, nell'assenza di aspettazione per altro, vale a dire nel situarsi (*niṣṭhā*) delle varie cose, quali il blu ecc., ossia nelle [varie] loro determinazioni (*avasthitayaḥ*) o precisi posizionamenti (*avasthānāni*) in quanto distinte e specifiche. Ma non si dà manifestazione distinta del vaso rispetto alla luce suprema, non contratta dal corpo ecc., priva di alterazioni quali la debolezza ecc. propria di ciò che è non-luce. La ragione di ciò [è che ne deriverebbe] l'assenza di luminosità.

✪ Vimarśinī ad 1.5.2.

Introduzione

La presente traduzione chiude il lavoro con il passo della *Vimarśinī* in cui Abhinavagupta, tornando con sguardo più ampio sulla discussione *ad* 1.5.2. — in forma condensata — riprende e incorpora i nuclei concettuali sviluppati nella sezione del TĀ sulla *vedyatā*.

La connessione fra i due testi, pur non dichiarata apertamente, è resa evidente da una serie di indizi interni. Anzitutto, Abhinavagupta menziona la teoria *prakaṭatāvāda* dei Bhāṭṭa-mīmāṃsaka, discussa a fondo nel passaggio del *Tantrāloka-viveka* come posizione da «salvare» re-iscrivendola nel sistema Śaiva.
Allo stesso modo, ritorna qui il motivo — già centrale nella *Vivṛti* e nella ĪPVV, oltre che nel passo del TĀV — del carattere percepibile della *vedyatā*: se essa debba essere «per tutti» (*sarvān prati*) o «per nessuno» (*na kaṃcit prati*), problema che Abhinavagupta tratta come punto di frizione fra la prospettiva realista e quella idealista.
Ritroviamo inoltre, quasi letteralmente, l'obiezione Naiyāyika secondo cui la conoscenza avrebbe per natura l'illuminazione dell'oggetto (*arthaprakāśa*),

obiezione che nel TĀV *ad* 10.33cd introduceva la discussione sulla dinamica causativa presupposta a tale processo di «illuminazione».

Infine, il passo culmina con l'esplicito rinvio a «cercare» dove l'argomento dei causativi è già stato trattato:

> *kṛtapratānaś cāyaṃ prakṛtyarthāṇyarthaviveko mayaiva bhedavidāraṇe iti tata eva 'nveṣyaḥ*.
> La distinzione fra il significato della radice (*prakṛty-artha*, «splendere») e quello causativo (*ṇy-artha*, «far risplendere») è già stata da me diffusamente esposta nella confutazione dei dualisti (*bhedavidāraṇa*); va quindi ricercata proprio là.

Pur senza nominare il *Tantrāloka*, il riferimento a questa «confutazione dei dualisti» non lascia dubbi: Abhinavagupta rimanda al decimo *āhnika*, dove la questione del valore causativo in relazione al verbo *prakāś-* è elaborata come chiave per comprendere la struttura non-duale della manifestazione in opposizione alle teorie Mīmāṃsaka e Naiyāyika.

Il gesto del rinvio (*tata eva 'nveṣyaḥ*) non è, tuttavia, soltanto esegetico. È un invito metodologico: l'autore non ripete ma indica, lasciando che il lettore ritrovi, attraverso lo scavo dei testi e la rilettura, «proprio lì», il filo della riflessione.

Nel silenzio ellittico del suo auto-rinvio, Abhinavagupta riconduce qui tutti i motivi a unità, ed è in tale gesto di sintesi che la *Vimarśinī* può essere letta come una rielaborazione matura e insieme come una ricapitolazione implicita dell'intero percorso investigativo sul significato di «essere oggetto di conoscenza».

Riporto dunque qui il passo, nella mia traduzione, come sigillo e punto di convergenza del presente studio.

Traduzione

Per «oggetto» [si prenda un caso concreto — ad esempio,] il blu o qualsiasi altra [qualità sensibile]: se il suo «essere manifestantesi» (*prakāśamānatā*) si riducesse al semplice fatto di avere forma blu, e non fosse invece una natura ulteriore di luce, distinta dal corpo dell'oggetto, allora si dovrebbe dire, per pura possibilità teorica (*saṃbhāvanayā*), che questo blu [appare] nei confronti di tutti [= è percepibile da chiunque], oppure che non [appare] nei confronti di alcuno, ovvero, come è in realtà (*vastutaḥ*), che questo blu si dà soltanto a se stesso, poiché non è logicamente ammissibile che una cosa risieda in un'altra che le sia diversa (*paraniṣṭhatvānupapatteḥ*). Alternativamente, non [potrebbe nemmeno dirsi che il blu] sia blu a se stesso, né che sia non-blu, poiché senza il favore della luce [= manifestazione] non è logicamente possibile determinar[lo]. In modo analogo, anche il suo [= dell'oggetto] «essere manifestantesi» si darà nei confronti di tutti [i soggetti indiscriminatamente] o nei confronti di nessuno, oppure sussisterà solo in se stesso, ovvero non sussisterà nemmeno in se stesso. Di conseguenza (*iti*) l'universo intero cadrebbe nella cecità assoluta.

[Obiezione di uno *kṣaṇikavādin*:] Ammettiamo allora che, da un insieme momentaneo di sensi, luce e altre condizioni, sorga un distinto istante di blu, qualificato come avente forma luminosa.
[Risposta:] Anche così, però, il medesimo inconveniente rimane. Anche nel caso della teoria [Kaumārila, secondo cui la cognizione produce nell'oggetto la] «manifestità» (*prakaṭatā-vāda*) sorge lo stesso difetto.

In ogni caso, se la luce si arrestasse nel corpo dell'oggetto, allora — quando diciamo «esso mi appare» — sarebbe impossibile spiegare in che modo la luce possa trovarsi immersa (°*lagnatayā*) nel soggetto conoscitore.

Infatti, in quel momento, il soggetto, costituito dai sensi ecc., diventerebbe la causa della manifestazione dell'oggetto, proprio come il seme è causa del germoglio, ma il germoglio, [pur] dipendente dal seme [in quanto sua causa], non ha la natura di seme.[343] Di conseguenza, se l'oggetto non avesse come propria essenza la luce, rimarrebbe, anche al sorgere della conoscenza, così come era prima di essa: non luminoso [= manifesto].

[Obiezione Naiyāyika:][344] Ma la conoscenza stessa non ha forse la natura di illuminare [= manifestare] l'oggetto?»
[Risposta:] Se così fosse, come potete allora ammettere che, sia con sia senza il sorgere della conoscenza, l'oggetto rimanga identico [= non venga in alcun modificato dalla cognizione di esso]?

Questo [argomento] potrebbe valere, se solo fosse ammissibile: poiché, se la conoscenza, che ha natura di luce, fosse distinta dall'oggetto, come potrebbe mai essere in relazione con esso?

In primo luogo, se si affermasse che la natura della conoscenza è siffatta — per cui si dice «l'oggetto è luminoso [= è manifesto]» — ne conseguirebbe inevitabilmente la non-differenza fra oggetto e conoscenza, poiché, in tal modo, ciò che risulta effettivamente detto è che la natura dell'oggetto consiste nella conoscenza [= luce]. E se, invece, si sostenesse che è la natura della luce a consistere nell'oggetto, si ricadrebbe allora nell'errore già indicato: quello che sorge quando si ammette che la luce ha come propria essenza l'oggetto.

---

[343] Cioè, l'essenza del germoglio è la germoglità, non la semità: allo stesso modo, l'oggetto non ha per natura il soggetto-luce: perciò non può divenire luminoso per effetto di una causa esterna.
[344] Cfr. TĀV 10.33cd, si veda Traduzione, p.

Se invece si dicesse che la natura propria della conoscenza consiste nel «rendere luminoso [= manifesto] l'oggetto», ne seguirebbe che la conoscenza *produce* l'oggetto che va manifestandosi (*prakāśamānam*) — e così ricompare lo stesso errore di prima [= la luce starebbe esclusivamente nell'oggetto].

La distinzione tra il significato della radice [*prakṛty-artha*, cioè il senso originario, «splendere», di √*kāś*] e il significato causativo [*ṇy-artha*, «far risplendere»], tuttavia, è già stata da me esposta, quando ho confutato i dualisti (*bheda-vidāraṇe*); perciò va ricercata proprio lì [= nel X *āhnika* del TĀ].

In base a questi ragionamenti (*tasmāt*), l'ipotesi che la luce — intesa come conoscenza — sia un'entità distinta in relazione all'oggetto, non è concepibile.

Dunque, da questa argomentazione risulta stabilito che la natura propria dell'oggetto è l'«essere manifestantesi», e che [tale oggetto] non è diverso dalla luce stessa [= il soggetto].

E se la luce fosse una [nel caso] del vaso e un'altra [nel caso] del panno, allora sarebbe impossibile la connessione (*anusandhāna*) [tra diverse cognizioni], poiché le due luci [= cognizioni, così distinte], si esaurirebbero ciascuna nel proprio sé. Questa questione è stata già ampiamente dimostrata, dove si dice che verrebbe distrutta la stabilità del mondo (*naśyet janasthitiḥ*).[345]

Pertanto, la luce è una sola.

E proprio questo è stato espresso con una reiterazione (*āvṛttyā*) nel verso [della *kārikā*]: «E la luce non [può] essere distinta [dall'oggetto], [(giacché) essere luce è l'essenza dell'oggetto].».[346]

---

[345] L'espressione *naśyej janasthitiḥ* sembra riferirsi a un'argomentazione analoga (si veda TĀV ad 10.23-24ab), secondo la quale la discontinuità della luce cosciente comporterebbe la dissoluzione stessa della coerenza del mondo fenomenico.

[346] Abhinavagupta precisa che questa conclusione è stata «illustrata per mezzo di una reiterazione' (*āvṛttyā*), riferendosi — suppongo — ai due *pāda* finali della *kārikā*, che riprendono e riformulano in

senso affermativo il principio già enunciato nei primi due. L'espressione *na ca prakāśo bhinnaḥ syāt iti* va quindi intesa come una citazione abbreviata che richiama l'intera clausola finale della *kārikā*. Qui *iti* è impiegato in senso estensivo, praticamente equivalente a *ityādi*, secondo un uso frequente in Abhinavagupta, dove *iti* introduce non la sola parola immediatamente precedente, ma una formula o sequenza testuale più ampia.

Conclusioni

Nota comparativa (in chiave euristica) con l'Occidente

Cuore dell'argomento

Non basta dire che l'oggetto «è lì», con la sua natura propria (*svabhāva*).
Non basta nemmeno dire che «il soggetto lo costruisce» mediante un concetto.
Ciò che conta è che l'oggetto, per essere manifesto, è sempre e solo «per qualcuno in particolare»: non basta la causalità fisica, occorre identità con la coscienza.

Questo va oltre il semplice idealismo: è un'analisi logica del rapporto soggetto–oggetto che mostra come l'oggetto non possa nemmeno essere pensato senza un «io» determinato a cui si manifesta.

Le analogie che seguono non intendono proporre corrispondenze storiche o dottrinali precise, ma suggerire possibili direzioni di confronto per chi, partendo dal pensiero occidentale, voglia riconoscere in Utpaladeva e Abhinavagupta interlocutori filosofici di pari rigore.

Si tratta dunque di indicazioni euristiche, spunti per ulteriori esplorazioni: non «influenze», ma risonanze concettuali che possono aiutare a situare la riflessione Śaiva nel quadro più ampio delle analisi sul rapporto soggetto–oggetto, coscienza–mondo, linguaggio–realà:

- **Husserl.** L'intenzionalità: ogni coscienza è *coscienza-di-qualcosa*.
  Utpaladeva e Abhinava vanno oltre: non solo «oggetto-per», ma «oggetto-per-questo-io». La dimensione della singolarità del soggetto, cruciale per loro, manca in Husserl.

- **Berkeley.** L'«*esse est percipi*»: essere è essere percepito.
  Simile per immediatezza, ma Berkeley resta dualista e teista (le cose continuano a esistere perché Dio le percepisce). Qui invece il principio è un *non-dualismo radicale*: soggetto e oggetto sono identici come luce.

- **Kant.** L'idea che non vediamo mai le «cose in sé», ma solo fenomeni nella forma della coscienza.
  Abhinavagupta andrebbe oltre: quella separazione è illogica, perché se qualcosa non è manifesto a un soggetto, non è nulla.

- **Hegel.** La differenza che si risolve nello Spirito Assoluto.
  Anche in Abhinavagupta si incontra un pensiero dell'identità nella differenza, ma non come sintesi dialettica. In lui, la predicazione stessa («X è Y») diventa atto di riconoscimento (*pratyabhijñā*): essa non costruisce, ma rivela l'identità logico-ontologica di soggetto e predicato, fondata sulla loro affinità naturale (*tadanunmūlakatva*). L'unità, quindi, non è l'esito di un processo, ma la condizione stessa del pensiero.

- **Plotino e i neoplatonici.** L'Uno o l'Intelletto «illumina» e tutto esiste solo in virtù di quella luce.
  Ma in Abhinava il punto è più radicale: non esiste un «fuori» che la luce illumina — *tutto è la luce stessa*.

In breve

Utpaladeva e Abhinavagupta delineano un pensiero fenomenologico *ante litteram*: il mondo esiste solo come esperienza di un soggetto, e il soggetto non è una coscienza astratta, ma un «io» concreto che riconosce (*pratyabhijñā*) se stesso come agente.

Abhinavagupta sviluppa questo nucleo con categorie proprie — *prakāśa* (luce), *vimarśa* (riflessione cosciente), *camatkāra* (gustazione estetica) — componendo qualcosa che potremmo descrivere, per analogia, come Husserl + Hegel + estetica romantica, ma in un sistema coerente già nel X secolo.

Bibliografia

Fonti primarie (testi sanscriti)

- Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī Bhāskarīsaṃvalitā*, *"Doctrine of Recognition (Vol. 1)"*, ed. K. A. Subramanya Iyer and K. C. Pandey, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.
- Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, ed. Madhusudan Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies vols. 60, 63, 65, Nirnaya Sagar Press, Bombay, 1938–43.
- Abhinavagupta, *The Dhvanyāloka of Śrī Ānandavardhanāchārya with the Lochana and Bālapriyā Commentaries by Śrī Abhinavagupta and Panditraja Sahṛdhayatilaka Śrī Rāmasāraka,* ed. Pandit Pattābhirāma Sāstri, Jaya Krishna Das Hari Das Gupta, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares, 1940.
- Abhinavagupta, *Parātriṃśikāvivaraṇam,* si veda Gnoli 1985.
- Abhinavagupta, *Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha,* ed. Mukund Ram Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies vols. 23, 14, Indian Press, Allahabad, 1918–1938.
- Abhinavagupta, *Tantrasāra*, ed. Mukund Ram Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies, vol. 17, Srinagar, 1918.
- Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva*, *Kāṇḍa I,* ed. K. A. Subramanya Iyer, Deccan College Monograph Series, vol. 32, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona, 1966.

- Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the commentary of Helarāja, Kāṇḍa II part I*, ed. K. A. Subramanya Iyer, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona, 1963.
- Bhartṛhari, *Vākyapadīya, containing the ṭīkā of Puṇyarājā and the ancient vṛtti, Kāṇḍa II,* ed. K. A. Subramanya Iyer, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.
- Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the commentary of Helarāja, Kāṇḍa III part II*, ed. K. A. Subramanya Iyer, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona, 1973.
- Jaimini, *Mīmāṃsāsūtra 1-7 with Śabara's Bhāṣya,* ed. B.D. Basu, Sacred Books of the Hindus, vol. 27, Allahabad, 1923–25, Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL), SUB Göttingen, input by Andreas Pohlus, 2020 (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_jaimini-mImAMsAsUtra-1-7-comm.htm).
- Jayanta Bhaṭṭa*, Nyāyamañjarī,* ed. Sūrya Nārāyaṇa Śukla, Kashi Sanskrit Series, vol. 106, Jaya Krishna Haridas Gupta, Varanasi, 1936.
- Jayanta, *Critical Edition of the Vijñānādvaitavāda Section of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī,* ed. Kei Kataoka, Toyo Bunka Kenkyusho Kiyo (The Memoirs of the Institute of Oriental Culture), vol. 144, pp. 115–155, Tokyo, 2003.
- Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī,* ed. J.C. Chatterji, Kashmir Series of Texts and Studies 1, Nirnaya Sagar Press, Srinagar, 1911.
- Kumārila, *Ślokavārttika with the commentary Nyāyaratnākara of Pārthasārathi Miśra*, ed. Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī, Prāchyabhārati Series, vol. 10, Tara Publications, Varanasi, 1978.

- Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, ed. F. Kielhorn, revised by K.V. Abhyankar, Poona, 1972–96, Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL), SUB Göttingen, input by George Cardona (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_pataJjali-vyAkaraNamahAbhASya.htm).
- Patañjali, si veda Joshi, S. D. and Roodbergen, J. A. F. 1975.
- Pārthasārathi Miśra*, Śāstradīpikā with the commentary called Yuktisneha Prapūraṇi of Rāmakṛṣṇa Miśra*, ed. Laxman Shastri Dravid, Chowkhamba Sanskrit Series, vol. 188, Jaya Krishna Haridas Gupta and Vidya Vilas Press, Benares, 1916.
- Praśastapāda, *Padārthadharmasaṁgraha with Nyāyakaṇḍalī of Śrīdhara,* ed. Vindhyesvari Prasad Dvivedin, The Vizianagram Sanskrit Series, vol. 6, E. J. Lazarus, Benares, 1895.
- Utpaladeva, si veda Torella 2021.
- Vāmana – Jayāditya, *The Kāśikāvṛtti with the Nyāsa or Pañcikā Commentary of Ācārya Jinendrabuddhipāda and Padamañjarī of Haradatta Miśra*, ed. Dwarika Das Shastri and Kalika Prasad Shukla, Prācyabhāratīgranthamālā, Tārā Publications, Varanasi, 1965.

Studi e traduzioni

- Bartley, C. J., 2002*, The Theology of Ramānuja: Realism and Religion,* Routledge.
- Biernacki, L., 2023, *The Matter of Wonder: Abhinavagupta's Panentheism and the New Materialism*, Oxford University Press.

- Bhattacharya, K., 1980, «Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis», in: *A Corpus of Indian Studies: Essays in Honour of Professor Gaurinath Sastri,* Sanskrit Pustak Bhandar, pp. 85–95.
- Bhattacharya, K., 1981, «The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments: Some Further Considerations», in: *L. Sternbach Commemoration Volume*, *Indologica Taurinensi*, vol. 8–9, pp. 35–43.
- Bhattacharya, K., 1993, «Grammarians and Philosophers. On the anuśāsana: na karmadhārayān matvarthīyo bahuvrīhiś cet tadarthapratipattikaraḥ», in: *Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Researches in Indian & Buddhist Philosophy, pp. 203–207.
- Bhattacharya, K., 1996, «Sur la base grammaticale de la pensée indienne», in: N. Balbir et G.J. Pinault, *Langue, style et structure, Centenaire de Louis Renou*, pp. 171–186.
- Bronkhorst, J., 2000, «The Relationship Between Linguistics and Other Sciences in India», in: Auroux, S., *History of the Language Sciences*, vol. 1, Walter de Gruyter, pp. 166–173.
- Bronkhorst, J., 2004, «La grammaire et les débuts de la philosophie indienne», *Asiatische Studien*, vol. 58, n. 4, Peter Lang AG, pp. 791–865.
- Cardona, G., 1971, «Cause and Causal Agent: The Paninian View», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 21, pp. 22–40.
- Cardona, G., 1974, «Pāṇini's Kārakas: Agency, Animation and Identity», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 2, n. 3–4, pp. 231–306.
- Dixon, R. M. W. and A. Y. Aikhenvald, 2000, *Changing Valency: Case Studies in Transitivity,* Cambridge University Press.

- Gnoli, R. (a cura di), 1985, Abhinavagupta, *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā: Traduzione e testo*, Serie Orientale Roma, vol. 58, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Gnoli, R. (a cura di), ed. riveduta, 2017, Abhinavagupta, *La Luce dei Tantra (Tantrāloka)*, Gli Adelphi, n. 519, Adelphi.
- Houben, J., 2009, «Bhartṛhari as a 'Cognitive Linguist'», in: Chaturvedi, M., *Bharthari: Language, Thought and Reality*, *Proceedings of the International Seminar*, Motilal Banarsidass, pp. 523–543.
- Iyer, K. S., 1969, *Bhartṛhari: a Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries*, Deccan College Postgraduate and Research Institute.
- Jha, G., 1982, *Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda with the Nyāyakandalī of Śrīdhara. Translated into English,* Chaukhamba Orientalia.
- Jha, G., 1911, *The Prābhakara School of Pūrva Mīmāṃsā*, University Studies 1, The Manager «Indian Thought».
- Joshi, S. D., Roodbergen, J. A. F., 1975, Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya, Kārakāhnika (P. 1.4.23-1.4.55), Introduction, Translation and Notes,* in: *Publications of the Center of Advanced Study in Sanskrit*, vol. 10, University of Poona.
- Kataoka, K., 2003, «Critical Edition of the Vijñānādvaitavāda Section of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī», *Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, vol. 144, pp. 115–155.
- Kataoka, K., 2016, «A Critical Edition of the Pramanya Section of Bhatta Jayanta's Nyayamanjari», *Memoirs of the Institute of Oriental Culture,* vol. 169, pp. 1–60.

- Kataoka, K., 2019, «Ratnākaraśānti on Prakāśa», *Indogaku Chibettogaku Kenkyū,* vol. 22, pp. 224–239.
- Katre, S. M., 2015, *Aṣṭādhyāyi of Pāṇini*, Motilal Banarsidass.
- Kaul, M., 2020, «Abhinavagupta on Reflection (Pratibimba) in the Tantrāloka», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 48, pp. 161–189.
- Kaul, M., 2022, «A Preliminary Note on the Manuscripts of the Tantrālokaviveka», in: *Verità e Bellezza, Essays in Honour of Raffaele Torella*, *Series Minor,* vol. 97, n. 2, Unior Press, pp. 679–750.
- Kaul, M., 2024, «Is Reflection Real according to Abhinavagupta? Dynamic Realism versus Naïve Realism?», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 52, pp. 115–142.
- Kaul, M., 2025*,* «What does Abhinavagupta mean by Non-duality (advaita)?», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 53, pp. 103–127.
- Lawrence, D., 2008, «Abhinavagupta's Philosophical Hermeneutics of Grammatical Persons», *Journal of Hindu Studies*, vol. 1, pp. 11–25.
- McCrea, L., 2016, «Abhinavagupta as Intellectual Historian of Buddhism», in: Eli Franco, Isabelle Ratié, *Around Abhinavagupta: Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*, LIT Verlag, Berlin, pp. 263–286.
- McCawley, J.D., 1972, «Kac and Shibatani on the grammar of killing»*,* in: J. Kimball, *Syntax and Semantics,* vol. 1, Seminar Press, pp. 139–149.
- Nemec, J., 2014, «The Evidence for Somānanda’s Pantheism», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 42, pp. 99–114.
- Nemec, J., 2018, «The Body and Consciousness in Early Pratyabhijñā Philosophy: Amūrtatva in Somānanda's Śivadṛṣṭi», in: Chakravarty, H. N., Baūmer, B., Stainton, H., *Tantrapuṣpāñjali*, *Tantric Traditions and*

Philosophy of Kashmir: Studies in Memory of Pandit H.N. Chakravarty, Indira Gandhi National Centre for the Arts, Aryan Books International, pp. 215–225.

- Ogawa, H., 1995, «An Action (kriyā) and its Cognition: Grammarians' Approach», *Journal of Indian Studies,* vol. 44, n. 1, pp. 5–10.
- Ogawa, H., 2012, «Abstraction (apoddhāra) Theory and a Sentence Meaning: A Study of the Vṛtti on VP 2.39», in: Watanabe, C., Desmarais, M., Honda, Y., *Saṁskṛta-sādhutā: Goodness of Sanskrit Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*, D.K. Printworld, pp. 397–421.
- Ratié, I., 2007, «Otherness in the PratyabhijñāPphilosophy», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 35, pp. 313–370.
- Renou, L., 1941, «Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit», *Journal Asiatique*, vol. 233, pp. 105–165; rist. in: Staal, J. F., 1972, *A Reader on the Sanskrit Grammarians, Studies in Linguistics,* vol. 1, MIT Press, pp. 435–469.
- Renou, L., 1963, «Sur le genre du sutra dans la littérature sanscrite», *Journal Asiatique*, vol. 251, pp. 165–216.
- Ruegg, D. S., 1978, «Mathematical and linguistic models in Indian thought: the case of zero and śūnyatā», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. 22, pp. 171–181.
- Shevchenko, D., 2023, *Mirror of Nature, Mirror of Self: Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta*, Oxford University Press.
- Sanderson, A., 1992, «The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra», in: Goudriaan, T., *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honour of André Padoux,* SUNY Press, pp. 281–312.

- Shibatani, M., 1976, «The grammar of causative constructions: A conspectus», in: Shibatani, M., *Syntax and Semantics*, vol. 1, pp. 1–42.
- Shibatani, M., Prashant, P., 2002, «The causative continuum», in: Shibatani, M., *The Grammar of Causation and Interpersonal Manipulation,* John Benjamins, pp. 85–126.
- Staal, F., 1965, «Euclid and Pāṇini»*, Philosophy East and West*, vol. 15, pp. 99–116.
- Taber, J., 2005, *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology Kumārila on Perception: The 'Determination of Perception' Chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Ślokavārttika, Translation and Commentary*, RoutledgeCurzon Hindu Studies Series.
- Torella, R., 1987, «Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy»*, East and West,* vol. 37, pp. 151–164.
- Torella, R., 1998, «The Kañcukas in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Traditions», in: G. Oberhammer, *Studies in Hinduism*, vol. 2: *Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 662, Österreichische Akademie der Wissenschaften, pp. 55–86.
- Torella, R., 1999a, «Devī uvāca, or the theology of the perfect tense», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 27, pp. 129–138.
- Torella, R., 1999b, «Sāṃkhya as sāmānyaśāstra», *Asiatische Studien, Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, vol. 37, pp. 553–562.
- Torella, R., 2021, *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti, Critical Edition and Annotated Translation,* Motilal Banarsidass.

- Torella, R., 2004, «How is verbal signification possible? Understanding Abhinavagupta's reply», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 32, pp. 173–188.

- Torella, R., 2007a, «Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part I. Apoha and Anupalabdhi in a Śaiva Garb», in: Preisendanz, K., *Expanding and Merging Horizons, Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass,* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 473–490.

- Torella, R., 2007b, «Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part II. What is memory?», in: Klaus, K., Hartmann, J., *Indica et Tibetica: Festschrift für Michael Hahn,* Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, vol. 66, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, pp. 539–563.

- Torella, R., 2007c, «Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part III. Can a cognition become the object of another cognition?», in: Goodall, D., Padoux, A., *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner,* Collection Indologie, vol.106, pp. 437–447.

- Torella, R., 2007d, «Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part IV. Light of the subject, light of the object», in: Kellner, B., Krasser, H., Lasic, H., Much, M.T., Tauscher, H., *Pramāṇakīrtiḥ: Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday, Part 1,* Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, vol. 70, n.1, Österreichische Akademie der Wissenschaften, pp. 925–939.

- Torella, R., 2009, «From an Adversary to the Main Ally: The Place of Bhartṛhari in the Kashmirian Śaiva Advaita», in: Kaul, M., Aklujkar, A.,

Linguistic Traditions of Kashmir: Essays in Memory of Pandit Dinanath Yaksha, D. K. Printworld, pp. 508–524.

- Torella, R., 2012, «Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part V. Self-awareness and yogic perception», in: Voegeli, F., Eltschinger, V., Fellner, D., Candotti, M. P., Diaconescu, B., Kulkarni, M., *Devadattīyam: Johannes Bronkhorst Felicitation Volume,* Peter Lang AG, pp. 275–300.
- Torella, R. (a cura di), 2013, Vasugupta, *Gli Aforismi di Śiva con il commento di Kṣemaraja (Śivasūtravimarśinī),* Piccola Biblioteca Adelphi, vol. 641, Adelphi.
- Torella, R., (a cura di), 1999 (2021 ristampa), Utpaladeva,
- Torella, R., 2022, «Camatkāra», *Journal of Indological Studies*, vol. 39, pp. 39–71.

- Vergiani, V., 2012, «Bhartṛhari's views on the role of liminal perception in individual self-awareness», in: Honda, Y., Desmarais, M., Watanabe, C., *Saṃskṛta-Sādhutā, Goodness of Sanskrit: Studies in Honour of Professor Ashok Aklujkar,* D. K. Printworld, pp. 331–349.

- Vergiani, V., 2015, «The concept of prayoktṛdharma in the Vākyapadīya and some later works. The expression of feelings through words: a linguistic and philosophical outlook», *Bulletin d'Études Indiennes,* vol. 32, pp. 268–292.
- Vergiani, V., 2022, «Vivakṣā and the Formation of Meaning according to Bhartṛhari», in: Sferra, F., Vergiani, V., *Verità e Bellezza: Essays in Honour of Raffaele Torella, Vol. 2,* Series Minor, vol. 97, n. 1–2, Unior Press, pp. 1253–1323.

- Watson, A., Kataoka, K., 2010, «Bhatta Jayanta's Refutation of the Yogācāra Buddhist Doctrine of Vijñānavāda: Annotated Translation and Analysis», *South Asian Classical Studies*, vol. 5, pp. 285–352.

Altri testi di riferimento:

- Benveniste, É.,1971, *Problemi di linguistica generale*, trad. Giuliani., V., Il Saggiatore.
- Benveniste, É., 2009, *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, trad. Fabbri, P., Mondadori.
- Cardona, G., 1997, *Pāṇini: His work and its traditions*. *Part I: General introduction and background*, Motilal Banarsidass.
- Chatterjee, S. C., Datta, D. M., 1939, *An introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta.
- Comrie, B., 1974, *«Causatives and Universal Grammar»,* Transactions of the Philological Society.
- Comrie, B., 1976. «The syntax of causative constructions: Cross-language similarities and divergences», in: Shibatani, M., *Syntax and Semantics: The Grammar of Causative Constructions,* Academic Press, pp. 261–312.
- Croft, W. 2003., *Typology and Universals*, 2nd ed., Cambridge University Press.
- De La Vallée Poussin, L., 1988–1990, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu,* trad. Pruden, L. M., Asian Humanities Press.

- Ferrante, M., 2021, *Indian perspectives on consciousness, language and self: The school of recognition on linguistics and philosophy of mind,* Routledge.
- Gaurinath, S., 1959, *The Philosophy of Word and Meaning*, Calcutta Sanskrit College Research Series, vol. 5.
- Gnoli, Raniero (a cura di), 1960*, Abhinavagupta, Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, Enciclopedia di autori classici, vol. 1, Boringhieri.
- Kellner, B., 2017, «Proofs of Idealism in Buddhist Epistemology: Dharmakīrti's Refutation of External Objects»*,* in: Tusk, J., *Indian Epistemology and Metaphysics*, Bloomsbury Academic, pp. 102–128.
- Kellner, B., Taber, J., 2014, «Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's Viṃśikā», *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, vol. 68, n. 3, pp. 709–756.
- Kellner, B., 2010, «Self-Awareness (svasaṃvedana) in Dignāga's Pramāṇasamuccaya and -vṛtti: a Close Reading», in: Kellner, B., *Buddhist Theories of Self-Awareness (*svasaṃvedana*): Interpretations and Critiques*, *Journal of Indian Philosophy,* vol. 38, n. 3, pp. 203–231.
- Lawrence, D. P., 1999, *Rediscovering God With Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Saiva Philosophy,* New York Press.
- Matilal, B.K., 1986 *«Perception», An essay on classical Indian theories of knowledge,* Clarendon Press.
- Mookerjee, S, 1935, *Buddhist Philosophy Of Universal Flux*, Motilal Banarsidass.

- Moriyama, S. et al., 2008, «Sense data and ākāra», in: Chakraborti, M.K., *Logic, Navya-Nyāya & applications: Homage to Bimal Krishna Matilal,* College Publications, pp. 205-216.
- Moriyama, S., 2010, «On self-awareness in the sautrāntika epistemology», *Journal of Indian Philosophy*, vo. 38, n. 3, pp. 261-277.
- Rahula, P, 1971, *Abhidharmasamuccaya of Asanga,* trad. Boin-Webb, S., Asian Humanities Press.
- Saccone, S., Szántó, P. D., 2023, *Tantra and Pramāṇa. A Study of the Sāramañjarī*, Series Minor, vol. 98, Università degli Studi di Napoli.
- Saccone, S., 2022, «Śubhagupta. An Externalist within the Dharmakīrtian Tradition», in: Edelglass, W., McClintock, S. L., Harter P. J., *The Routledge Handbook of Indian Buddhist Philosophy,* Routledge, pp. 427–438.
- Shulman, D., 2012, *More than Real: A History of the Imagination in South India*, Harvard University Press.
- Shastri, D. N., 1964*, Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśes & the Buddhist Dignāga School*, Agra University.
- Torella, R., 2011, *The Philosophical Traditions of India: an Appraisal*, Indica Books.
- Vergiani, V., 2016, «Bhartṛhari on Language, Perception and Consciousness», in: Ganeri, J., *Oxford Handbook of Indian Philosophy*, Oxford University Press, pp. 231–252.