

OLTRE IL SUONO E IL SILENZIO

Mario Alfieri

**1. La doppia dinamica del sacrificio**

Come promesso, proseguo la riflessione che avevo iniziato nel precedente germoglio (*Una vibrante oscillazione*), seguendo ancora il testo di Franco Chiereghin<sup>1</sup> che, nella seconda e terza parte, prende in considerazione la *Brihadarankyaka Upaniṣad* e la *Katha-Upaniṣad*. Nel frattempo è proseguito il Seminario di filosofia, da cui sono emersi ulteriori spunti che mi sono sembrati particolarmente significativi in rapporto a ciò su cui andavo riflettendo in merito al significato del sacrificio, nei termini in cui è presentato nei testi vedici e modificato nelle successive *Upaniṣad*. Nel mio precedente germoglio avevo cercato inoltre di evidenziare, seguendo il testo di Roberto Calasso<sup>2</sup>, il carattere ricorsivo della narrazione vedica che, incurante del rispetto del principio di causa-effetto, sembra creare nella cosmogonia una serie di vortici che trasformano il racconto in una sorta di danza cosmica assimilabile a una “vibrante oscillazione”, che si può peraltro rilevare anche nel doppio senso del sacrificio stesso (estroflessione dall’Uno ai molti e introflessione dai molti all’Uno).

Il sacrificio in quanto processo di interiorizzazione, come si vede particolarmente nella *Brihadarankyaka Upaniṣad*, non cancella tuttavia le funzioni del sacrificio rituale, ma piuttosto viene a comprenderle per assimilazioni analogiche. In entrambi i casi il sacrificio costituisce sempre un atto di oblazione-uccisione che esprime una rinuncia radicale in grado di rendere chi la pratica libero dal bisogno derivante dalla visione dualistica oggettivante del mondo. Proprio questa libertà, che trascende ogni necessità e che si trova sia nell’atto originario di Prajāpati sia nel totale superamento dell’ego (ossia della propria identità soggettiva contrapposta all’altro) da parte del rinunciante, accomuna il soggetto, nell’interiorità del proprio sé più profondo, al principio supremo che regge il cosmo. In questo atto di rinuncia si può dire che il sacrificio viene a essere sacrificato a mezzo del sacrificio stesso cosicché ogni dicotomia, compresa quella tra significante e significato, tra bene e male o tra vita e morte, è oltrepassata in un continuo fluire che non lascia appigli, che solo è. Il meccanismo di pensiero attraverso il quale si compie la risalita all’Uno che, “primo senza secondo”, comprende ogni alterità mantenendo la sua assoluta trascendenza, opera a mezzo di verosimiglianze analogiche (“questo come quello”) poi “sacrificate” nella chiusura della doppia negazione (“né questo né quello”), cosicché il Principio primo si mantiene sempre non solo oltre qualsiasi cosa se ne possa dire, ma anche oltre lo stesso non dire, essendo costantemente detto in ciò che si nega.

Si può osservare che la visione delle *Upaniṣad* non distingue tra desiderio e bisogno (distinzione così importante per l’Occidente): sia l’uno che l’altro appaiono infatti legati alla dinamica soggetto-oggetto, la cui dicotomia si intende qui superare radicalmente. Eppure non credo si possa negare che sia proprio il desiderio la potenza che muove entrambi i percorsi del sacrificio: nella genesi cosmica si tratta dell’ardente desiderio dell’Uno che continuamente trabocca dal pieno dell’unità al pieno di una molteplicità infinita da cui pare come chiamato a conoscersi; nella dimensione interiorizzante il desiderio resta presente come motore negativo (pertanto da negare), che spinge la parzialità a persistere nell’opposizione dualistica tra soggetto e oggetto impedendo l’accesso al Sé.

**2. Il ritorno all’Uno attraverso le figure di Yājñavalkya e Naciketas**

Il superamento di ogni dualismo e il passaggio dalla dimensione rituale del sacrificio a quella della conoscenza interiore viene presentato, nelle *Upaniṣad* citate, attraverso le figure di Yājñavalkya e di Naciketas: il primo sembra sia stato un sapiente maestro vissuto alla corte di Janaka, re di Videha, nel VII secolo a.C.; il secondo è invece un fanciullo destinato a diventare brahmano che si offre volontariamente al dio della morte per beneficiare il padre e questa oblazione di sé gli conferisce il diritto di interrogare la Morte, dalla quale riceve la suprema rivelazione.

Le due narrazioni sono contenute rispettivamente nella *Brihadarankyaka Upaniṣad* e nella *Katha-Upaniṣad*, la prima composta probabilmente tra il VII e il VI secolo a.C., la seconda intorno al V secolo. Le figure dei due protagonisti, come nota Chiereghin, ci appaiono tra loro opposte e complementari: l’una è quella di un anziano sapiente ormai giunto con la moglie al termine della sua vita e che, manifestando la propria profonda conoscenza, matura quella giusta disposizione del cuore che all’inizio gli mancava; l’altra figu-

<sup>1</sup> F. Chiereghin, *Il grande oltre*, University Press, Padova 2019.

<sup>2</sup> R. Calasso, *L’ardore*, Adelphi, Milano 2016.

ra è quella di un fanciullo che, al contrario, acquisisce la suprema conoscenza grazie alla propria originaria generosa predisposizione di cuore che lo spinge a offrirsi alla morte per amore del padre. Nel primo caso Yājñavalkya si impegna a dimostrare la propria conoscenza attraverso le risposte che dà, in una sorta di prova agonistica, ai brahamani di corte e quindi allo stesso sovrano; nel secondo invece Naciketas non sa e cerca di sapere incalzando con le sue domande la Morte fino al culmine drammatico e glorioso in cui essa svela la propria vera natura. In entrambi i casi si può osservare come il motivo che guida tanto l'anziano maestro quanto il giovane allievo della Morte sia l'amore, che si esprime nel timore di una definitiva separazione dall'altro (rispettivamente dalla moglie e dal padre).

Nei prossimi paragrafi tenterò di proporre in breve sintesi i tratti più salienti delle due narrazioni presentate da Chiereghin, per poi arrivare a una conclusione in cui cercherò di riprendere alcuni aspetti emersi negli ultimi incontri del Seminario di filosofia in corso.

### 3. Yājñavalkya e la sfida ai saggi di corte

La storia narrata nella *Bṛihadaranyakā Upaniṣad* comincia con una scena di imminente separazione tra persone che si amano, scena che verrà riproposta nel finale secondo la consueta modalità ricorsiva, ma in un contesto che, attraverso il progressivo chiarirsi del pensiero di Yājñavalkya, consentirà una comprensione diversa della situazione. A quel punto infatti il desiderio di non lasciare il coniuge apparirà realizzato fin dal principio nell'eterno amore di Atman, che rappresenta il Sé universale e individuale ed è identico a Brahman, il principio cosmico il quale, indivisibile, inconoscibile e inaggrabile, è come miele che si effonde in ogni creatura, mentre ogni creatura è come miele per esso<sup>3</sup>.

Yājñavalkya è ormai arrivato al termine della sua vita e, prima di prendere congedo dall'amata moglie Maitreyī, si appresta a ordinare e chiarire il significato e il destino delle loro esistenze intrecciate. Si rammenta allora di quando egli stesso era arrivato alla corte del re di Videha per una disputa con nove brahmani, in cui erano state poste in palio le monete d'oro fissate sulle corna delle migliaia di vacche del re. Yājñavalkya, appena arrivato, aveva arrogantemente reclamato subito tutto il premio per sé, dichiarando di non essere interessato ad altro che a quello, ma era stato fermato dal cappellano di corte che lo aveva sottoposto a un esame preliminare per capire su cosa si fondasse una pretesa così sfacciata. A quell'esame preliminare sarebbe seguita la disputa vera e propria con gli altri sapienti del re, nella quale si sarebbe corso un rischio mortale. Durante la disputa si vedrà che il protagonista, oltre a mutare radicalmente il proprio scopo, svilupperà una nuova visione del sacrificio, non più fondato sul rispetto letterale delle formalità rituali, ma sulla valenza intima e allo stesso tempo cosmica dell'atto di rinuncia.

Le prime domande su cui Yājñavalkya deve impegnarsi per dimostrare la propria sapienza riguardano il modo in cui, mediante il sacrificio, ci si possa sottrarre al dominio della morte e del tempo, come si possa non soccombere al molteplice e il modo in cui si riesca ad accedere al mondo celeste senza usare come sostegno i puntelli del pensiero. Yājñavalkya risponde indicando semplicemente i quattro celebranti del rito sacrificale, corrispondenti alle funzioni della parola, dell'occhio, del respiro e quindi del canto e del silenzio vigile, funzioni a loro volta assimilate alle forze cosmiche del fuoco, del sole, del vento e della luna, considerata la soglia del mondo celeste. Dopo avere introdotto questa serie di analogie, Yājñavalkya viene sottoposto al confronto con i brahmani e, interrogato sulle modalità di conoscenza, sviluppa il tema presentando l'oggetto conosciuto come «ultraghermitore» delle facoltà del soggetto le quali, per conoscerlo, lo «ghermiscono». Nel rapporto cognitivo quindi sia il soggetto che l'oggetto ghermiscono, ma il primato è dell'oggetto. Così i cinque sensi sono presi dalla voce, dalla mente, dalle mani e queste a loro volta dal desiderio che ghermisce e governa la mente, dal nome che ghermisce e attrae a sé la voce, dall'azione che guida le mani. Infine Yājñavalkya, interrogato su quale sia il dio che si nutre della morte, risponde che proprio come il fuoco è inghiottito dall'acqua così la morte viene fermata dal continuo fluire dell'esistente che non le consente alcun appiglio e, in questo fluire che disperde ogni cosa, ciò che dell'uomo permane in eterno sono le sue azioni, il suo karma.

Tra i sapienti brahmani che sfidano Yājñavalkya con le loro domande si fa a questo punto avanti una donna: è Gārgī, che ricopre nella disputa un ruolo di primo piano. Gārgī prende spunto dall'arte della tessitura per chiedere che cosa è che regge la trama dei mondi. Yājñavalkya mantiene e approfondisce l'analogia introdotta dalla brahamana per chiarire più a fondo il significato del sacrificio: come la trama si intreccia all'ordito per estendere il tessuto, così si estende il sacrificio<sup>4</sup>. In esso si esprime la rinuncia a ciò che qualifi-

<sup>3</sup> L'analogia è contenuta nel cosiddetto *Discorso del miele* che fa parte di questa Upaniṣad.

<sup>4</sup> Il sacrificio che come un tessuto si estende mi sembra richiami non casualmente l'immagine mitica della pelle di Marsia scorticato da Apollo e tesa a congiungere Terra e Cielo, presentata nell'ultima sessione del Seminario delle arti dinamiche del 2018-2019, la cui

ca gli opposti consentendone l'armoniosa combinazione: rinuncia dell'ordito alla propria rigidità per lasciare passare la spola, rinuncia della trama alla morbidezza del proprio filo per legarsi all'ordito. Rinuncia quindi alla unilateralità definitoria e oggettiva del proprio essere, così da poter combinare cedevolezza e conflitto, alleanza e competizione, temperanza e coraggio<sup>5</sup> (e, si potrebbe aggiungere, vita e conoscenza). È così, spiega Yājñavalkya, che a livello cosmico la trama del tempo si tesse sull'ordito originario dello spazio<sup>6</sup>, mentre a livello intimo quell'estraneo che, come pura trascendenza, abita nel cuore di ciascuno (il Sé) offre a ogni individuo la sola effettiva libertà che affranca dal bisogno e dal condizionamento, entrambi strumenti della morte.

Giunto a questo punto però Yājñavalkya tacita Gārgī e pone un limite a ciò che si può dire e domandare, un limite che impone il silenzio per l'apparire della impossibilità di ogni dire ulteriore. Ma anche questo non dire deve venire trasceso e può esserlo con la pronuncia della sillaba 'Aum' [pronuncia 'Om']: si tratta di una pura espressione fonica che rinuncia alla dicotomia tra significante e significato per manifestare direttamente l'unità assoluta e inconoscibile prodotta dalla simultanea fusione di tre suoni (o meglio quattro, come erano forse quattro i mondi di Prajāpati): la apertura della 'a' che dispiega il mondo, la chiusura della lingua sul palato nel ritorno della 'u', la vibrazione labiale della 'm', la quale si estende in una risonanza vibrante che si smorza nel suono del silenzio<sup>7</sup>, oltre la stessa indicibilità della trascendenza.

#### 4. Brahman-Atman e il sogno del mondo

Dopo un episodio drammatico in cui l'intento di aggirare l'inaggrabile fa letteralmente esplodere la testa all'ultimo sfidante che osa chiedere cosa regge il cuore in cui si trova Atman, Yājñavalkya viene riconosciuto vincitore della disputa ed è convocato dal re Janaka. La discussione sostenuta ha però mutato il cuore di Yājñavalkya, che ora si dichiara non più interessato all'oro del premio, ma solo alla esposizione della conoscenza. Janaka gli sottopone allora l'insegnamento che ha ricevuto da cinque sapienti, i quali hanno identificato Brahman con la parola, con il respiro, con l'occhio che vede, con l'orecchio e con la mente, rispettivamente corrispondenti alla conoscenza, a ciò che è caro, alla verità manifesta, all'infinito del silenzio e alla gioia che la mente procura generando i propri figli da cui poi si stacca. Dunque al protagonista sono proposte ora delle analogie come quelle che lui aveva inizialmente proposto nella disputa con i sapienti, e qui avviene quel passaggio verso la negazione di ogni assimilazione del principio che ne rivela l'assoluta trascendenza nella sua stessa immanente presenza.

Yājñavalkya non respinge l'insegnamento dei sapienti, ma sottolinea come l'Uno, pur trovandosi in ognuno di questi aspetti, non può venire identificato con nessuno di essi. L'unità profonda dell'energia vitale del cosmo risiede totalmente inafferrabile nel cuore di ciascuno, per cui ogni analogia che tenti di dirlo deve essere detta per venire negata e questo non equivale a tacerla, ma a mostrare il percorso in cui l'autoluminoso Atman-Purusa continuamente si trasforma e sfugge a ogni tentativo di coglierlo, restando al contempo sempre identico a se stesso. Dall'intermondo dei sogni esso si mostra in un continuo fluire che lo rende assolutamente inafferrabile e in questo modo crea il mondo come un suo sogno del quale però è sempre consapevole, come un fanciullo che mentre gioca ride e si spaventa di ciò che fa. Pur manifestandosi nel mondo intermedio del sogno, l'essenza di Atman-Brahman si trova nel sonno profondo, quel mondo supremo in cui splende integra la sua pura luce. Infatti è solo nel sonno profondo che la consapevolezza, soprattutto qui presente, non è più funzionale, interessata e prospettica come nella veglia, ma si apre illimitata alla totalità di ciò che è, sostanziata dall'emozione e dal sentimento.

---

registrazione è reperibile nell'Archivio on-line di Mechrí. Il sacrificio è essenzialmente un atto performativo dinamico che ha in se stesso la sua ragion d'essere e mi sembra che l'assimilazione all'opera poetica possa non essere fuori luogo.

<sup>5</sup> Questo passo, fa notare Chiereghin, richiama la medesima tessitura virtuosa di cui parla Platone nel *Politico*, indispensabile per il corretto funzionamento dello Stato. La dinamica del sacrificio assume quindi, in questo senso, una importante rilevanza politica (cfr. F. Chiereghin, *Il grande oltre*, cit., pp. 160-164).

<sup>6</sup> È indubbio che esistono molte e sorprendenti analogie tra l'immagine del cosmo che ha maturato il pensiero scientifico contemporaneo e il mito che viene dall'Oriente, tra cui la concezione del tempo come parte di quella geometrico-spaziale, la continua espansione dell'universo verso il nulla, l'impronta fossile vibrante di questa originaria espansione, il significato del vuoto quantistico. Diverso è però radicalmente il tipo di linguaggio e la prospettiva semantica: mentre nel primo caso prevale un riferimento profondamente soggettivo, nell'altro domina completamente la ragione oggettivante che trova corretta espressione solo attraverso la matematica. Ma forse non è detto che anche queste due semantiche così diverse non abbiano in fondo una radice o un senso comune, che paradossalmente le richiama entrambe. Al termine del suo percorso, la ragione veritativa dell'Occidente pare ritrovare quell'Oriente da cui si disgiunse per fondare il proprio mito.

<sup>7</sup> A volte capita di udire questo suono del silenzio vibrare nel canto. Personalmente mi è successo nelle due performance a cui ho assistito, nel gennaio 2020, realizzate da Mario Biagini, Agnieszka Kazimierska e Felicita Marcelli dell'Open Program del Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richards.

Appare qui evidentissima la radicale differenza dal pensiero occidentale, che pure nacque dalla stessa matrice. Il modo di procedere per pensare e conoscere correttamente è stato a lungo (e fondamentale lo è ancora) per noi connesso allo stato di una lucida veglia della ragione, da cui il mondo dei sogni è tenuto lontano o, al più, psicoanaliticamente interpretato sempre alla luce della ragione<sup>8</sup>. Ancor più ci è estranea l'idea di quel sonno profondo in cui sarebbe presente un'assoluta consapevolezza, di questo stato sappiamo solo che, a differenza di quanto accade nella morte, il corpo si trova desto nelle sue funzioni. Si è detto che «il sonno della ragione genera i mostri» e, per esorcizzare questi mostri, li si è voluti mostrare e pubblicamente spiegare traendoli fuori dall'antro oscuro del labirinto in cui si nascondevano, ma forse si sarebbe potuto dire che è stato il sogno della ragione (ossia il sogno di questo nostro Occidente) a generare i mostri più terrificanti<sup>9</sup> e che, dopo tutto, l'insonnia che priva del sonno profondo, da cui in qualche modo sembrano arrivare i sogni, è patologica e conduce alla pazzia. Mi sovviene un filosofo il cui pensiero ruota attorno all'orrore della lucidità di un continuo, angosciante stato di veglia, Emil Cioran, proteso verso la morte, il cui arrivo, forse un po' come per l'Icaro che non può dimenticare propostoci da Francesco Albanese in un suo germoglio<sup>10</sup>, rappresenta lo stato di agognata liberazione, non però verso la luce, ma dalla spietatezza della luce.

In conclusione si può dire che la visione offerta da questa Upaniṣad, assimilando la totalità cosmica al Sé che sta nel cuore di ogni essere vivente, si presenta estremamente lontana dalla nostra, che scientificamente raffigura un cosmo dominato totalmente dalle forze inerziali di una materia inorganica in cui, quasi disperatamente, andiamo cercando con telescopi e sonde lontanissime e impercettibili tracce di vita, forme che vorremmo in qualche modo in grado di corrisponderci. Da un lato dunque c'è un universo intriso di vita e pullulante di migliaia di divinità, che, come ha mostrato Yājñavalkya, sono tutte riconducibili a Brahman e, a partire da Brahman, riproducibili; dall'altro lato il deserto più assoluto, nella cui vastità così terribilmente vuota la nostra vita e la vita del Pianeta sembrano qualcosa di impercettibile e improbabile, dovute a un remotissimo caso. Eppure di nuovo queste due prospettive, o forse questi due sogni, sul ciglio estremo delle loro lontananze e anche dei rispettivi incubi, sembrano in qualche modo richiamarsi.

## 5. Una compassionevole indifferenza

Prajāpati aveva creato il mondo scosso dall'ardore, ossia da un desiderio spossante. Ma desiderio di che, dato che Prajāpati era tutto? Come poteva desiderare Prajāpati? Cosa desiderava il mancante di nulla? Forse proprio quel nulla che passa attraverso i molti, che poi si dimenticano subito del loro progenitore finché non giunge Morte a rammentarglielo? Infatti, tra tutti i figli, si è visto che solo Morte si preoccupò del padre distrutto dall'ardore e invitò gli altri a cercarlo per ricomporlo. In questa ricomposizione, forse, si può intendere il senso di quel cammino di ritorno verso Brahman-Atman che compare nei testi vedantici qui considerati, in cui Prajāpati si presenta solo come un aspetto del principio (lo sperma o forse la mente).

Sacrificio qui è abbandonare il desiderio, proprio perché in esso si produce e riproduce quella separazione tra desiderante e desiderato (poi tra ciò che è desiderato e ciò che è rifiutato), che può essere colmata solo da un'azione. Nel Sé che è Brahman-Atman non vi è desiderio né azione, solo un perfetto distacco che lo colloca al di là del bene e del male, poiché bene e male sono il frutto dell'azione, generata dal desiderio di qualcosa che manca o che, presente, si vorrebbe mancasse. Le emozioni fondamentali viste alla luce del Sé non possono allora che essere quelle ispirate dalla calma, dalla compassione che tutto dona senza porre differenze, dalla pazienza e dal raccoglimento di un pensiero modulato sulla negazione di ogni analogia che produce (come questo e quello, dunque né questo né quello), attraverso la pratica dello yoga e la pronuncia, sul ritmo del respiro, della sillaba perfetta che non separa significante da significato, perché il significato è tutto lì, nel suo stesso suono, che vibra nel silenzio, come il vento e il tuono. La radice punto di arrivo di questo ritorno è nel cuore di ognuno, poiché in esso si trova il Sé che è il principio del cosmo intero, la chiave che libera dalla catena della necessità e della morte, quella necessità che i Greci avevano raffigurato come dea suprema senza volto e senza possibilità di supplica, dea che regge il fuso del cosmo e dalle cui figlie è filato il destino che ogni uomo sceglie, come si racconta nel mito di Er.

Arrivati all'inaghirabile fondamento del cuore, oltre il quale non si può andare, pena l'esplosione della testa, sembra che solo la morte possa indicare paradossalmente come ci si libera dalla morte, ma la storia qui si conclude finendo proprio lì dove era iniziata, perché ogni inizio è anche una fine e viceversa, e ogni

---

<sup>8</sup> O forse si potrebbe dire che sono i sogni a dare reale significato alle nostre esperienze di veglia, portandole al di là di quella che consideriamo la normale esperienza temporale oggettiva.

<sup>9</sup> Si veda l'incisione di Francisco Goya così intitolata, tenendo presente che la lingua spagnola dà alla parola 'sueño' sia il significato di 'sonno' che quello di 'sogno'.

<sup>10</sup> Cfr. F. Albanese, *Qualcosa da dimenticare*, in <http://www.mechri.it> – Attività in corso – Seminario di filosofia – Germogli.

percorso è frutto solo di una ingannevole prospettiva dualistica. Dunque Yājñavalkya sta per lasciare l'amata moglie, consapevole che la loro unione, come la loro identità che in realtà non appartiene a loro, non sarà mai compromessa, perché nulla può essere separato, nulla è mai stato separato.

## 6. Naciketas e il dialogo con la morte

La storia di Naciketas contenuta nella *Katha-Upanisad* comincia invece con un sacrificio, quello che il padre del protagonista intende offrire agli dei. Sorge però un problema: le vacche destinate a questo rito sono troppo malridotte per costituire un'offerta degna. Naciketas, che è ancora un fanciullo, si propone allora lui stesso in offerta e chiede insistentemente al padre a chi voglia donarlo, finché il padre spazientito e irritato gli risponde: «Al dio della morte ti dono!». Naciketas lo prende alla lettera e si mette in cammino per raggiungere la dimora di Yama, il dio della morte. Quando arriva, trova però il dio assente per cui si appresta ad attenderlo sulla soglia rimanendo per tre giorni digiuno, come per una iniziazione al termine della quale la Morte si disporrà a fare da utero per partorire in lui una rinascita. La Morte che non muore mai è infatti il solo maestro competente a mostrare, a chi è capace di offrirsi totalmente in dono, come si possa sfuggire al suo immenso potere liberandosi dal mondo dei bisogni e della necessità su cui essa regna incontrastata.

Tornata alla sua dimora, la Morte trova il ragazzo in attesa ed essa, verso la quale ogni vivente è in debito, si sente in debito verso quel fanciullo, così da concedergli la possibilità di formulare tre desideri che si dichiara disposta ad esaudire. Naciketas chiede allora che cessi l'ira del padre nei suoi confronti, poi di conoscere il fuoco che conduce al Cielo (ossia la via che permette, come nel sacrificio nel fuoco, di oltrepassare il mondo dei bisogni, dominio della morte) e infine di chiarirgli il dubbio in merito alla esistenza o meno dell'uomo oltre la morte. Yama, dopo aver concesso il ritorno e la riconciliazione con il padre, mostra a Naciketas che il fuoco che conduce in Cielo è la rinuncia, il sacrificio interiore che è lo stesso fuoco eterno che risiede come Agni nel cuore degli dei e li rende immortali. Questo fuoco, capace di spingere alla totale oblazione di se stessi, può operare nel cuore di ciascuno come ha operato nel cuore di Naciketas e per questo d'ora in poi porterà il nome del ragazzo. Giunta però alla terza richiesta, Morte appare assai riluttante a rispondere, chiede a Naciketas di recedere dal voler sapere e tenta persino di corromperlo offrendogli ogni bene modano in cambio, ma Naciketas insiste tanto che Morte finisce con l'esaudire la sua richiesta.

La morte stessa allora spiega come si sfugge al suo potere per mezzo di quella radicale interiorizzazione del sacrificio che comporta la rinuncia a ogni forma ordinaria di esistenza. Oltre le dicotomie del desiderio e del bisogno, oltre il divenire del tempo scisso tra passato e futuro, oltre le istanze morali del merito e della colpa, oltre il fare e l'omettere di fare (che è pur sempre un fare), oltre tutti gli opposti, si trova una dimensione assoluta, indicata dalla sillaba 'Om', che corrisponde al puro atto e racchiude l'essenza dell'autosacrificio originariamente compiuto da Prajāpati. 'Om' è infatti la parola che sacrifica il proprio significato ed esala nel silenzio, al di là del tacere e del non tacere. Quello che permane identico oltre la morte e resta per la morte intangibile, spiega Yama, è il Sé che risiede individualmente ed eternamente come un piccolissimo seme nel cuore di ognuno. Esso è lo stesso del principio cosmico, perfettamente estraneo e perfettamente connaturato a ciascuno, mai nato e mai morto. In questa realtà più autentica e luminosa non c'è alcun diventare altro, giacché non c'è né io né altro, ma solo un eterno fluire. È Morte stessa che, a questo punto, si rivela, al di là della sua terrificante immagine, come la soglia solare e luminosa che dispiega l'immortalità, eterna luce circondata di luce.

Dunque la morte, che domina in sé tutti gli opposti, rivela ciò che aveva tentato all'inizio di mantenere celato: proprio essa è Atman, il principio di immortalità. Ed è qui – credo – che si può scorgere il filo conduttore, a volte celato e a volte palese, che percorre lo sconfinato vortice-labirinto di tutta la letteratura ario-vedica: fin dall'autosacrificio di Prajāpati, fin da quella terrorizzante presenza famelica (la quale non è altri che la divinità che dona l'immortalità agli dei), davanti alla quale si distacca dal progenitore tremante Vac, la parola che genera, fin dal duello di Prajāpati con Mṛtyu risolto in una co-appartenenza, e fino alla conclusione-rivelazione di questa Upaniṣad, in un arco di tempo che copre un intero millennio. E forse questo medesimo filo, che unisce gli opposti in una gloriosa immagine di luce in cui la vita cessa di essere il debito di chi nasce, ha continuato a scorrere nascosto dall'Oriente in Occidente, finché, al tramonto della ragione logica occidentale, o forse al compimento sacrificale del suo dono, di nuovo appare questa remotissima luce-tenebra.

A questo punto mi sembra evidente che, se Prajāpati, principio assoluto non generato, è originariamente tutto proteso verso l'esterno a produrre la molteplicità dei mondi, la via della salvezza che si mostra in entrambe le Upaniṣad qui riassunte compie il cammino inverso: dal mondo all'unità nella interiorità del cuore. In questo ritorno è la molteplicità che viene a sfaldarsi, a perdere di consistenza mostrandosi illusoria, ma al contempo proprio così essa può salvarsi dall'annientamento ritrovando il suo fondamento. Si tratta di un

doppio cammino condotto in entrambi i casi su un bilico molto precario e rischioso, come precario e rischioso fu l'atto originario di Prajāpati che riuscì solo in virtù di quella Voce nata da sé che gli intimò di donare.

La risposta che Naciketas strappa al dio della morte forse ci dice che, oltre la morte, non c'è altri se non lo stesso uomo che muore; ma al contempo in questo morire egli è qualcosa di radicalmente nuovo. Per questo, seguendo la Upaniṣad, si può dire che, sebbene non sia possibile alcun ritorno, morendo ognuno rinasce in ciò che sempre è stato.

### 7. L'ultima domanda di Naciketas

C'è ancora un'ultima domanda che Naciketas vuole rivolgere alla morte: riguarda il modo di essere del *Tat*, ove il pronome dimostrativo indica l'essere supremo, si potrebbe dire il modo di essere di quello che assolutamente è oltre ogni possibilità di determinazione in merito a cosa sia. Morte ne ribadisce ancora una volta la radicale trascendenza che si manifesta nel mondo nel grande terrore che Brahman ispira alle creature, l'emozione per la quale «il sole brilla, il fuoco arde e Indra, il Vento e la Morte si affrettano ad adempiere ai propri compiti»; ma quando si giunge a comprendere che questa trascendenza inafferrabile è nel nostro intimo, essa si rivela non più attraverso il terrore del ghigno famelico del mostro che tutto divora, ma come «amore che comprende e comprensione che ama», come «totalità amante del proprio essere».

«Non con la parola, non con la mente né con l'occhio è possibile percepire [l'Assoluto]» recita a questo punto l'Upaniṣad, ma solo dicendo: “[Esso] è”. Dunque, anche se non c'è parola che possa dirlo, solo la parola “è” lo esprime compiutamente secondo un'assoluta immedesimazione di colui che cerca con ciò che cerca. Questo “è” non è lo stesso del linguaggio comune, non definisce la cosa secondo una logica oggettivante che separa “essere” da “non essere”, ma “è” la cosa stessa che dice se stessa oltre ogni dualismo tra essere e dire; è un atto di vita concreto che immedesima totalmente il soggetto cercante con ciò che egli cerca (*Tat tvam asi*: «Questo sei tu») e realizza il desiderio con il sacrificio del desiderio. Oltre a questo “è” nient'altro si può dire, nessun *quid* oltre l'illimitato e continuo sovrabbondare del *quia*, di ciò che è senza essere mai in qualsiasi modo specificabile né pertanto aggirabile.

### 8. Conclusioni

Nel Seminario di filosofia dell'anno in corso il tema vedico ha rappresentato il bagliore più antico, collocabile tra il secondo millennio e il quinto secolo avanti Cristo degli ultimi inni vedantici, da cui prenderà poi corpo la religione induista. Certamente ci si trova di fronte a un modo radicalmente diverso rispetto al nostro di sentire e comprendere la realtà del mondo, un modo che rifiuta ogni dicotomia e che per questo respinge ogni costruzione lineare e oggettivante del pensiero, mentre procede per analogie risolte ogni volta a mezzo della loro continua negazione. In questo modo il principio pervade il mondo e risiede nel cuore di ogni individuo, ma al contempo ne è completamente trascendente e inafferrabile, o meglio pervade il mondo proprio in virtù della sua radicale trascendenza al mondo.

Mi sembra che, mentre l'Occidente, con lo sviluppo del pensiero logico-scientifico, si è proposto un controllo sempre più capillare della realtà e si è a lungo nutrito potentemente di questa illusione di presa oggettiva retta dall'evidenza di rapporti logici di causa-effetto, l'Oriente che appare dalla visione ario-vedica si è focalizzato sulla istanza prima di un atto perfettamente libero, incondizionato e imprevedibile di totale obblazione: quell'originario sacrificio dell'Uno che il rito sacrificale ha tentato di ripetere esattamente all'infinito, come per trovare una garanzia assoluta della continuità dell'esistenza del mondo nella continua rievocazione del suo inizio. Così, mentre il pensiero dell'Occidente si è prevalentemente rivolto alla costruzione per via logica di una realtà comune a priori, pubblicamente da tutti verificabile e necessariamente sperimentabile, il pensiero dell'Oriente (qui rappresentato nella sua forma culturalmente più raffinata) ha invece via via superato la ritualità esteriore e pubblica del sacrificio per introiettarlo in ciò che non si mostra, in quella parte dell'essere che – si potrebbe dire – non c'è pur essendoci, e ha tentato di recuperare l'unità cosmica originaria calandosi nell'interiorità soggettiva attraverso la pratica di una estrema rinuncia alla separatezza dell'ego contrapposto a ogni altro, pur ricevendo proprio da ogni altro la sua identificazione dialettica.

Nell'inaggirabile antro del cuore è il Sé che rappresenta una soggettività assoluta priva di valenze oggettive e al contempo una assoluta alterità. Immobile nel suo fluire, il Sé mantiene eternamente l'identità profonda del soggetto nel suo continuo oltrepassare. Paradossalmente ciò che coincide con l'essenza intima del soggetto è quindi un assoluto estraneo che risiede nel profondo del suo cuore ed è proprio questo ospite che, come dice Morte, non muore mai e, nella sua inafferrabile identità, non è mai separato da ciò in cui continuamente si effonde. Infine, se l'Occidente ha fondato la realtà sulla opposizione dei concetti di Essere e Non-essere e ha concepito il Divenire come un conflitto tra gli opposti che non lascia scampo, l'Oriente ha piuttosto intuito la realtà di un continuo fluire del quale solo si può dire che è, in modo assoluto ed eternamente identico nell'attimo.

Eppure è anche vero, come scrive Carlo Sini<sup>11</sup>, che «l'ombra di Prajāpati e del quarto mondo si allunga su tutta la storia dell'Occidente». Questa ombra l'abbiamo incontrata con l'Uno di Plotino che, come il principio cosmico della *Brihadarankyaka Upaniṣad*, non può ricevere qualificazione alcuna se non per negazione e dalla cui potenza luminosa emana il mondo, luce che si irraggia verso l'oscurità della materia da cui la conoscenza (come *gnosi*) consente di risalire. L'abbiamo poi trovata in Giovanni Scoto Eriugena, per il quale «Tutti gli esseri creati costituiscono altrettante determinazioni particolari e singolari dell'unica luce divina»<sup>12</sup>, come Brahman è Atman ed entrambi coincidono con il Sé nell'identità più profonda di ogni individuo. Anche qui, nel pensiero di Scoto, pare di intuire quel senso di un'origine sempre presente nell'accadere di ogni istante, e quindi di quell'eterno unico presente istante che mi era stato suggerito dal racconto vedico considerato nel mio precedente germoglio<sup>13</sup>. Per questo quel luogo del ritorno dove non si è mai stati, luogo del desiderio sempre irrealizzato perché sempre mancante del suo oggetto, quindi sempre agente, può invece venire inteso come il luogo in cui sempre si è, il luogo mai mancante, sempre realizzato nel presente compiersi dell'atto mentre sta eternamente compiendosi senza diventare mai passato.

Come si è visto, il tema centrale di entrambe le *Upaniṣad* è quello della morte, ma è soprattutto nella *Katha-Upaniṣad*, nel dialogo diretto tra il protagonista e la morte stessa, che si giunge a quella soluzione radicale (in qualche modo già anticipata negli inni vedici) che identifica la morte con l'aspetto luminoso di Atman. Carlo Sini ha scritto, al termine delle sue *Considerazioni dopo il quinto incontro* del Seminario di filosofia, riferendosi al pensiero di Scoto Eriugena: «Ai due capi dell'alfa e dell'omega, dell'origine del processo e del suo ritorno [...] restano l'eterno e la morte, nella loro sostanziale e non risolta estraneità. Ma allora non è propriamente vero che Dio e la realtà naturale si identificano, nel divenire di un ciclo eterno e contemporaneamente immobile: tutta l'audacia delle visioni di Scoto qui sembra dissolversi». Nella *Katha-Upaniṣad*, si potrebbe invece forse dire che quell'audacia non pare venir meno, in virtù della totale corrispondenza tra la morte e l'eterno, cosicché anche l'apparente dicotomia più estrema è cancellata.

Si potrebbe ulteriormente notare che, se la natura è il sogno di Brahman, nel mondo intermedio al di qua del sonno profondo Brahman è di converso sogno della natura; pertanto, se i molti sono il sogno dell'Uno, l'Uno si trova appunto nel sogno dei molti, o, riprendendo un'immagine di Emanuele Severino, la Terra Desolata (il mondo illusoriamente diveniente e quindi morente) e l'eterna Gioia della Gloria (la manifestazione della eternità del destino in ogni cerchio in cui appare o, forse, detto altrimenti, in ogni "strozzatura" dell'infinito in cui si incarna questo apparire) sono essenzialmente la stessa cosa. Dopo tutto, come scrive lo stesso Chierighin all'inizio del testo a cui abbiamo fatto riferimento, buio circondato di buio e luce circondata di luce sono il medesimo. Come può allora il ghigno feroce della bocca di Agni, che famelico si appresta a divorare il Padre, essere diverso dal sereno sorriso pacificatore del Buddha? Oppure, al contrario, come può l'orrore del male patito dalle creature fondersi e con-fondersi nell'unità armoniosa di tutte le cose? Come si può tenere insieme il carnefice con la sua vittima? Certo, il male qui appare nella separazione disgregatrice che oppone ogni ente al suo altro, ma non si può forse incontrare un male ancora peggiore e annihilante nel percorso che porta dai molti all'Uno? Nel cammino di risalita che intraprende l'asceta o in quel processo unificante che tenta di generare più grandi corpi sociali tenuti uniti dal medesimo simbolo? Non c'è forse sempre una contaminazione originaria che può corrompere anche l'innocenza del ritorno, trasformandolo in una brama di dominio onnicomprensivo che lavora sul letto di Procuste con l'arma feroce di una parola che pretende a tutti di imporsi come Parola dell'Unico?

Il testo vedico dice che a un certo punto le creature chiesero a Prajāpati di parlare e Prajāpati parlò a ciascuno degli esseri con la voce di un tuono, pronunciando ogni volta la medesima sillaba 'da', ma ciascuno dei tre esseri filtrò quella sillaba attraverso la propria natura, completandola e comprendendola secondo le proprie possibilità originarie. Gli dèi compresero che Prajāpati voleva dire loro: *dāmyata*, «dominatevi»; gli uomini compresero che voleva dire loro: *datta*, «donate»; i demoni che voleva dire loro: *dayadhvam*, «abbiate compassione, siate misericordiosi»; e proprio queste sono le tre virtù che, viene detto, bisogna praticare, nate da un modo diverso di comprendere qualcosa che precede ogni possibilità di comprensione e non pare significare nulla, solo il casuale rumore di un tuono lontano.

<sup>11</sup> Si veda, nel sito on line, il Cartiglio n. 21 del Seminario di filosofia in corso.

<sup>12</sup> Si veda, nel sito on line, il Cartiglio n. 22 del Seminario di filosofia in corso.

<sup>13</sup> «Si può allora arrivare a comprendere, o a credere di comprendere, che l'origine non è per nulla quel punto fermo che fu all'inizio, un momento che non è più, o non è mai, quindi in fondo non ci riguarda, ma che venga continuamente ripresa nell'accadere continuo di una ricorrenza che non ha né fine né principio, un fondamento che non ha altro fondamento che il suo stesso vortice oscillante: né essere né non essere, senza luogo e senza tempo perché è e non è ogni luogo e ogni tempo. Così l'origine può persino apparire come il presente farsi presente di ogni istante, quindi proprio di questo preciso istante, perché non c'è, né c'è mai stato né mai ci sarà altro istante al di fuori di questo che sta accadendo proprio ora» (M. Alfieri, *Una vibrante oscillazione*, <http://www.mechri.it> – Attività in corso – Seminario di filosofia – Germogli).

Forse, come nel dialogo tra Yājñavalkya e Gārgī, occorre riuscire a tessere i molti generati con l'Uno generante, sentire il loro reciproco chiamarsi, l'essere l'uno miele per l'altro, giacché l'Uno lasciato alla sua assoluta solitudine di primo senza secondo, pur essendo tutto è niente, e forse proprio per "non essere" questo tutto-niente volle creare il mondo cercando in esso quell'altro che lo riconoscesse. Lo trovò nel ghigno feroce e famelico del Fuoco, il figlio che, come ogni figlio, lo avrebbe generato in quanto padre, e ne ebbe terrore, lo vide nella luce e nella grandezza del cosmo e ne provò meraviglia, seppe così che in qualche modo era sempre lui stesso: il ghigno famelico che balena nell'orrore del buio, come la luce che scalda e illumina il cuore, e questo forse lo fece sorridere, perché questo era il gioco. Forse morendo è questo che, nell'unico estremo attimo di un presente accadere in cui ogni attimo precedente è insieme dato, si può immaginare di poter scorgere: buio circondato di buio e luce circondata di luce, fine e inizio insieme nel medesimo istante, la stessa cosa eppure così diverse e, a legare insieme i due punti coincidenti, la trama di un'esistenza che, come descrivendo un cerchio, mantiene insieme ciò che in realtà è sempre stato insieme.

(8 marzo 2020)