**Il concetto di persona nella filosofia induista**

Scaria Thuruthiyil

L'atteggiamento dell'Occidente in generale e della Chiesa nei confronti delle altre religioni e culture non cristiane, compreso l'induismo, dal periodo medievale fino al post-Vaticano II è stato il seguente: "Io sono nella verità, voi invece siete nell'errore[[1]](#footnote-0). Quando sarete più forti dovrete tollerarmi perché dovete rispettare la verità. Ma quando sarò più forte, vi perseguiterò perché devo perseguitare l'errore". Grazie a Dio, questo atteggiamento è stato abbandonato! Di fronte alla situazione religiosa, culturale e filosofica indiana, alcuni missionari occidentali riconobbero la necessità di imparare la letteratura indù e di modificare l'approccio negativo all'induismo con cui le missioni cristiane occidentali avevano iniziato. La scoperta e l'interpretazione delle scritture indù, buddiste e di altre religioni da parte di grandi orientalisti come Max Muller, Paul Deussen, A.A. Macdonnell, Berridale Keith, e altri, hanno avuto un importante impatto sulla teologia e sulla filosofia cristiana indiana[[2]](#footnote-1).

In precedenza, sia i teologi occidentali che quelli indiani avevano sostenuto che la Chiesa indiana avrebbe dovuto accettare le formulazioni teologiche dell'Occidente. Nelle prime fasi della riflessione cristiana indiana, quindi, il compito era quello di confutare le filosofie e le pratiche dell'induismo o di tradurre la fede cristiana nella terminologia di uno dei sistemi filosofici indù.

Uno dei temi principali discussi dai teologi e filosofi occidentali e indiani, sia nel passato che nel presente, è proprio il concetto di persona. I teologi e i filosofi occidentali sostengono con orgoglio che il concetto di persona è una loro scoperta, specifica della cultura occidentale.

Secondo me, però, il concetto o la comprensione di persona esiste anche nella religione e nei sistemi filosofici indù. Ma prima è necessario dire che l'approccio metodologico della teologia e della filosofia sia occidentale che indiana nei confronti delle altre religioni e filosofie era di tipo comparativo. L'approccio comparativo, tuttavia, non può mai arrivare alla verità, perché si mira al confronta e nella maggior parte dei casi si intende dimostrare la propria superiorità sull'altro; tale approccio è contrario a quello dialogico che cerca di trovare la verità nella cultura e nella religione dell'altro. Il nostro approccio allo studio della persona è dialogico e non comparativo.

Il testo più importante dell'induismo è costituito dalle *Upanishad* (800-300 a.C.). Le *Upanishad* sono note anche come *Vedānta* (*Veda* + *anta*) che significa la "fine" (la parte conclusiva) o la "portata" dei *Vedas*. Esistono più di 200 testi di *Upanishad,* ma solo 14 di essi sono ufficialmente riconosciuti come canonici. Sono stati fatti diversi tentativi di sistematizzazione di questi testi, tra cui il più famoso è il *Vedānta-Sūtra* di Badarayana (200 a.C.), che raccoglie l'intero insegnamento contenuto nelle *Upanishad* in 555 brevi aforismi. Questi aforismi divennero oggetto di studio e interpretazione da parte di vari pensatori. Di conseguenza, sono sorte molte scuole conosciute come *Vedānta*. Le principali scuole *Vedānta* sono *l'Advaita* *Vedānta* (non-dualismo assoluto), sviluppata da Śankarachārya (IX secolo d.C.); il *Viśishtādvaita* (non-dualismo qualificato) di Rāmānuja (XI secolo d.C.); il *Dvaitavānta* (il cui nome è stato definito "Vedānta"); il Dvaitavāda (dualismo) di Madhava (XIII secolo d.C.); il *Dvaitādvaita* (dualismo-con-non-dualismo) di Nimbārka (XIII secolo d.C.); il *Suddhādvaita* (non-dualismo puro) di Vallabha (XV secolo d.C.). Tra queste, le più influenti e importanti sono *l'Advaita*-*vedānta* di Śankarachārya e il *Viśishtādvaita* di Rāmānuja.

Per comprendere il concetto di persona nella filosofia e nella religione indù, intendiamo analizzare le due principali scuole *vedānta*, ossia *l'Advaita* *Vedānta* e il *Viśishtādvaita*, così come sono state esposte dai due principali proponenti, Śankarachārya e Rāmānuja.

Inizierei con il concetto di persona *nell'Advaita* *Vedānta* di Śankarachārya nell’interpretazione tradizionale.

Sankarachārya scrisse commenti principalmente al *Brahma*-*sūtra*, ma anche alle *Upanishad* e al *Bhagavat*-*gīta*. Scelse di chiamare i suoi commenti *Advaita*, un termine che significa "non-dualismo" piuttosto che monismo. Con questa espressione negativa (non dualismo) intendeva sottolineare la natura della relazione tra *Brahman* (Dio) e *ātman* (anima individuale), che non è dualistica. In altre parole, sebbene sembrino due entità distinte, in verità non sono diverse, ma sono la stessa realtà[[3]](#footnote-2). Per comprendere questa intuizione è necessario spiegare cosa si intende per *Brahman* e *ātman*.

L’intero insegnamento della Scuola *Advaita* *Vedānta* può essere sintetizzato nella seguente frase in sanscrito: *Brahman satyam jaganmitya, Jivo Brahmaiva neparah* (*Brahman è l'unica realtà*; il mondo in definitiva è illusorio; l'anima individuale e *Brahman* non sono diversi) [[4]](#footnote-3). In altre parole, l'anima individuale coincide con *Brahman* stesso, poiché quest'ultimo è l'unica e sola realtà, come insegnano i testi sacri rivelati delle *Upanishad*. Se *Brahman* è l'unica realtà e *l'ātman* si identifica con esso, il mondo, compresi il corpo e la psiche dell'uomo, sebbene le manifestazioni di *Brahman* appaiano come reali, è una mera apparenza o illusione (*māya*). Altrimenti, *Brahman* non sarebbe più l'unica realtà.

*Brahman*, l'unica realtà, è pura coscienza e come tale è l'unico e solo Soggetto. *L'ātman* (l'anima individuale) è lo stesso di *Brahman*. Il mondo - sia interiore (idee, emozioni, pensieri, ecc.) che esteriore (corpo e tutte le realtà esterne) - è in definitiva *māya*, che tuttavia fa parte della nostra esperienza. Il mondo è inconsistente e subisce continui cambiamenti, il Soggetto (*Brahman*), invece, è costante e immutabile e assiste ai cambiamenti che avvengono nel mondo.

*Brahman*, il Soggetto, non può diventare o essere conosciuto come un oggetto. Tutta la conoscenza intellettuale umana di *Brahman* è oggettiva e, quindi, la sua vera natura di Soggetto non può essere conosciuta. Solo nella "realizzazione" dell'identità *dell'ātman* con Brahman l'anima può "conoscerlo" intuitivamente. Tale "conoscenza intuitiva" avviene quando *l'ātman* si identifica con il Soggetto Supremo (l'Io Supremo) che è pura coscienza[[5]](#footnote-4).

Per chiarire questa dottrina, Śankarachārya fa una distinzione tra due forme di Brahman: il Parā-Brahman (il Brahman Supremo), o il Nirguna Brahman (il Brahman non qualificato), e l'Aparā-Brahman (il Brahman inferiore) o Saguna Brahman (il Brahman qualificato o Dio personale - Īśvara). Il Parā-Brahman, assolutamente al di là di ogni definizione, è la realtà auto-illuminante che è pura coscienza.[[6]](#footnote-5)

La mente umana non sarà mai in grado di conoscere intellettualmente e, quindi, non può dare una spiegazione o una descrizione adeguata del *Parā*-*Brahman*. Non può essere fatto oggetto di conoscenza perché è il Soggetto Supremo, che è pura coscienza.

L'unico modo per descriverlo è attraverso termini negativi, come *neti, neti* (cioè "non questo", "non questo"). Se qualcuno cerca di descriverlo positivamente, può usare alcuni termini positivi come *Sat-cit-ānanda* (Essere-intelligenza-benedizione), *Svayambhū* (l'Io che sussiste in sé stesso) o *Nitya-paripūrna* (l'eternamente perfetto), ma non potrà mai capire cosa significano questi attributi positivi.

Infatti, nel momento in cui si cerca di comprendere *Brahman*, la Persona Suprema assoluta, attraverso categorie intellettuali, Lo si rende oggetto di pensiero e quindi raggiungibile solo in quanto oggetto, come appare e non come è realmente, cioè come Soggetto. Si può conoscere, quindi, solo il *Brahman* inferiore (*l'Aparā*-*Brahman*) o il *Brahman* qualificato (il *Saguna* *Brahman* - o *Īśvara* - il Dio personale). Il *Brahman* qualificato, tuttavia - *Īśvara* o Dio personale - è in definitiva *māya* o *illusione*, è solo un riflesso, un'apparenza del *Parā*-*Brahman*. Ma non c'è altro modo di parlare o descrivere *Brahman*, se non attraverso la descrizione del suo riflesso o aspetto.

Secondo Śankarachārya, entrambe queste forme di *Brahman* sono valide, ma solo la prima (il *Brahman* Supremo) è assolutamente reale e assolutamente vera. Il *Brahman* inferiore è "reale" e "vero" solo per la vita pratica. Tuttavia, quando una persona "realizza" il *Brahman* supremo, allora, e solo allora, capirà che il *Brahman* inferiore è solo un riflesso, una manifestazione, e quindi un'illusione o *māya*. Nella vita pratica, questa illusione persiste fino a quando non si raggiunge la propria autorealizzazione o illuminazione, che è possibile solo nella "realizzazione" del *Brahman* supremo. In altre parole, chi "conosce" *Brahman* "diventa" o "si identifica" con Lui. Fino ad allora vive nell'ignoranza e crede che *Brahman* sia una persona (*Īśvara*) da adorare con amore e devozione. Per questo *l'Advaita* *Vedānta* fa una distinzione tra due tipi di religione: quella inferiore, che consiste nell'adorare un Dio personale (*Īśvara*), e quella superiore, che consiste nella "realizzazione" dell'identità *dell'ātman* con il *Brahman* assoluto[[7]](#footnote-6).

Dopo aver spiegato brevemente chi è Brahman, ci chiediamo che cos'è l'uomo o chi sono io nel profondo della mia esistenza. Secondo le *Upanishad* e *l'Advaita* *Vedānta*, io (il sé, il soggetto) sono *ātman*[[8]](#footnote-7). Per spiegare questo misterioso *ātman*, gli autori delle *Upanishad* si sono avvalsi di vari esempi, parabole e descrizioni grafiche, tra cui la dottrina del *koša* (copertura o guscio) è la più illustre. Secondo questa dottrina, l'anima o *ātman* è la realtà più sottile che è avvolta o "custodita" da cinque strati[[9]](#footnote-8). Il rivestimento esterno è il corpo fisico (*annamāyā* *koša*). All'interno del corpo fisico si trova il secondo involucro, ossia il respiro o spirito vitale (*pranamāyā* *koša*). All'interno di quest'ultimo strato si trova il terzo involucro, la mente (*koša* *manomāyā*). Nella profondità dello strato della mente, c'è il quarto involucro: l'intelletto o coscienza (*koša* *vijñānamāyā*) e all'interno di quest'ultimo strato c'è la realtà più sottile che è avvolta nella felicità e nella beatitudine (*koša* *ānandamāyā*). Tutti questi involucri possono essere considerati la *casa empirica* (empirical house) *dell'ātman*.

La scoperta più entusiasmante dei saggi delle *Upanishad*, poi ripresa *dall'Advaita* *Vedānta*, sta nel fatto che il *Brahman* (la suprema realtà esteriore) è lo stesso *dell'ātman* (la suprema realtà interiore) perché può esistere una sola Realtà Suprema, alla quale si può arrivare cercando sia attraverso il mondo esteriore, sia attraverso il mondo interiore dell'uomo. Pertanto, non c'è differenza tra *ātman* e *Brahman*. *L'Ātman* è *Brahman*, *Brahman* è *ātman*. La Suprema Realtà Oggettiva e la Suprema Realtà Soggettiva sono la stessa cosa. Il messaggio chiave delle *Upanishad* è questa *unità nella molteplicità*: «In verità tutto questo mondo è *Brahman*. Egli è la fonte di ogni attività, di ogni desiderio, di ogni percezione... Egli è l'io dentro il mio cuore ed è lo stesso *Brahman*»[[10]](#footnote-9). Tu (il tuo vero Io - *ātman*) sei *Brahman* (*Tat tvam asī*) e chi "conosce" il proprio Io - attraverso l'esperienza intuitiva e autoilluminante - "conosce" - "realizza" *Brahman*.

In questo stato di illuminazione, non si ha la percezione di se stessi come un individuo separato e distinto, ma come una sola e unica Realtà Suprema. È lo stato ultimo di intuizione e autoilluminazione in cui l'identità *dell'ātman* e del *Brahman* risplende e la Realtà Suprema si rivela[[11]](#footnote-10). L'obiettivo ultimo *dell'Advaita* *Vedānta* è la liberazione dell'anima, che è la sua autorealizzazione, e consiste nell'identificarsi con, nell'essere uno con *Brahman*, l'Io assoluto.

Rimangono due domande fondamentali alle quali dobbiamo trovare delle risposte adeguate e soddisfacenti. La prima è: da cosa o da dove dovrebbe essere liberata l'anima (*ātman*) nella misura in cui è la stessa di Brahman? Infatti, secondo *l'Advaita* *Vedānta*, l'anima non è creata, è eterna, perché è identica al *Brahman*. La seconda è: come spiegare che le anime sono molte, mentre il *Brahman* è la sola e unica Realtà? *L'Advaita* *Vedānta* risponde alla prima domanda affermando che, mentre il cosmo è solo una trasformazione apparente di *Brahman*, *ātman* e *Brahman* sono la stessa realtà, ma con una differenza, ossia che l'anima si trova limitata e individualizzata a causa dell'ignoranza (*avidya*). Alla seconda domanda, Śankara afferma che *Brahman* è l'unica Realtà che pervade e si nasconde in tutte le cose, ed è l'*Io in tutti gli esseri* (cfr. Sveta Up. VI, 11), ma appare diviso a causa dell'ignoranza della mente umana. Nell'ordine assoluto od ontologico, c'è solo *Brahman*, che è l'Io supremo, *ātman*, ma nell'ordine empirico *Brahman* appare da un lato come un Dio personale (*Īśvara*) a causa della sua congiunzione con *māya*, dall'altro appare come un'anima individuale (*jīiva*), per la sua congiunzione con *avidya*.

L'ignoranza della vera natura dell'anima (*ātman*) è la causa della sua trasmigrazione (*karma*-*sāmsāra*) e l'unico modo per spezzare questa catena e raggiungere la liberazione finale (*mokşa*) è la conoscenza (intuitiva ed esperienziale) della sua vera natura. Lo scopo di *jñana*-*mārga* è eliminare l'ignoranza e arrivare alla Verità. Tale conoscenza non è nozionale, ma una percezione esperienziale, un'intuizione improvvisa e travolgente.

*L'Advaita* *Vedānta* distingue due tipi di liberazione: *jīvanmukta* e *videhamukta*. *Jīvanmukta* è lo stato di liberazione di un individuo durante la sua esistenza terrena, possibile attraverso *jñana*-*marga*. La liberazione definitiva (*videhamukta*) dopo la morte è il secondo tipo di liberazione della beatitudine assoluta. Secondo l'insegnamento *dell'Advaita* *Vedānta*, nello stato di liberazione finale, *l'ātman* non viene "annientato" o "assorbito" nel *Brahman*, ma acquisisce la sua vera identità e unicità perdendo la falsa individualità che lo teneva in schiavitù. Un esempio semplice e banale può aiutarci a comprendere questa verità: l'acqua, prelevata dall'oceano e contenuta in un vaso di argilla, ha un'esistenza indipendente dall'acqua dell'oceano, ma se si rompe quel vaso (la realtà materiale esterna), l'acqua in esso contenuta fluisce e si fonde nell'oceano e diventa un tutt'uno con esso. L'acqua contenuta nel vaso perder la sua esistenza indipendente e separata, ma allo stesso tempo continuerebbe a esistere nell'acqua dell'oceano e con essa. Allo stesso modo, l'anima individuale (*ātman*), immergendosi nel *Brahman*, perde la sua esistenza indipendente e separata come individuo, ma allo stesso tempo realizza la sua vera natura e identità.

Secondo l'interpretazione tradizionale, esposta in precedenza, il Nirguṇa *Brahman* è il *Brahman* assoluto senza qualità ed è considerato impersonale. Il *Saguṇa* *Brahman*, invece, è il *Brahman* con qualità ed è identificato come personale. La maggior parte degli interpreti di Śaṅkara, sia seguaci che critici, nondualisti o teisti, conclude che l'Assoluto (*Para-brahman*) di Śaṅkara è tutt'altro che personale. Essi definiscono l'Assoluto (*Para-brahman*) di Śaṅkara come "impersonale" o "non-personale" e sostengono che questo Assoluto (*Para-brahman*) non è in alcun modo il "Dio" venerato dal teista. Per i seguaci della scuola *Advaita* *Vedānta*, il *Nirguṇa* *Brahman*, che è senza qualità, è superiore al *Saguṇa* *Brahman* che è con qualità. Essi, quindi, considerano il cristianesimo e le altre religioni inferiori poiché hanno una concezione antropomorfa di Dio equivalente a *Īs̍vara* (Dio persona). Di conseguenza, il Dio adorato dal devoto (*bhakta*) viene declassato dai seguaci contemporanei di questa scuola a uno status inferiore, contrario allo status superiore dell'Assoluto (*Para-brahman*).

Negli ultimi decenni, tuttavia, un piccolo numero di studiosi e interpreti di Śaṅkara ha iniziato a considerare e interpretare l'Assoluto (*Para-brahman*) di Śaṅkara come personale. Essi giungono a questa conclusione adottando una delle due possibilità. In primo luogo, esaminando l'uso che Śaṅkara fa di alcuni termini chiave come "*īśvara*" (Signore) o l'espressione alternativa "*parameśvara*" (Signore Supremo), in secondo luogo, sulla base di una considerazione filosofica di cosa significhi essere "persona"[[12]](#footnote-11).

Tra gli indologi più noti, i risultati accademici di Richard De Smet, teologo cristiano ed esperto della filosofia di Tommaso d'Aquino e *dell'Advaita* *Vedānta*, sono di particolare importanza per le sue riflessioni filosofiche sull'ontologia di Śaṅkara, l'uso del linguaggio e l'analisi della nozione di "persona" nel contesto del dialogo *Advaita*-*Cristiano*[[13]](#footnote-12). De Smet sostiene la personalità sia del *Brahman* che dello *jīvātman* *nell'Advaita* *Vedānta* di Śaṅkara.

Secondo De Smet, il responsabile della restrizione e della limitazione del significato del termine persona fu F. H. Jacobi, un filosofo protestante tedesco, e molti dei filosofi protestanti del XIX secolo seguirono la stessa strada. Essi ritenevano che, riferendosi a Dio come persona, si sarebbe corso il rischio di antropomorfismo, attribuendo a Dio caratteristiche umane. Questa particolare opinione pregiudicava i traduttori delle opere sanscrite che collegavano "personale" a *Saguṇa* e "impersonale" a *Nirguṇa*. Tuttavia, la maggior parte dei filosofi indiani, opina De Smet, non era/è in grado di notare che nella fede cristiana ortodossa, il termine "Dio personale" è usato per indicare un Dio senza attributi che è semplice (*akhanda, nirguṇa*), pura verità indifferenziata (*sad-eva*) [[14]](#footnote-13) Contrariamente alla corrente di pensiero di F. H. Jacobi e dei suoi seguaci, De Smet afferma che il "Dio personale" della fede cristiana è *Nirguna* (semplice, senza attributi), e questo concetto di persona può essere applicato a entrambi, il *Brahman* assoluto e il *jīvātman*.

Secondo De Smet la traduzione dei termini "*nirguṇa Brahman*" e "*saguṇa Brahman*" con "impersonale" e "personale" è errata, perché se Dio è *Saguṇa*, allora Dio è dotato di accidenti (*guṇas*) che lo configurerebbero invariabilmente come un individuo limitato. L'essere divino, invece, è privo di qualsiasi complessità, e questo non rappresenta in alcun modo una privazione nella sua assoluta perfezione. Anzi, per la pura identità di sostanza, Essere, Verità, Bellezza, Intelligenza, Amore, Beatitudine e Potere, il Divino è la perfezione assoluta. Pertanto, il *nirguṇa Brahman* di Śaṅkara è propriamente ed eminentemente "personale" e questo supremo *Ātman* che è pura coscienza e libertà assoluta è davvero la *Super-persona*. Anche nel cristianesimo la nozione di "persona" verifica "così perfettamente anche che Egli è tre Persone in un unico Essere assolutamente semplice come essere. E ciascuna di queste Persone è il *nirguṇa Brahman*. [[15]](#footnote-14)

Facendo riferimento a un seminario tenutosi all'Università di Madras, il 5 marzo 1973, sulla nozione di "persona", De Smet ricorda che in quell'occasione, il professor T. M. P. Mahadevan, rinomato studioso *dell'Advaita* del XX secolo, dichiarò che il *Brahman* di Śaṅkara era - semmai - sicuramente *non impersonale*. Questa dichiarazione fu una grande sorpresa per De Smet e molti altri *advaiti*, essendo Mahadevan un rigoroso aderente e un interprete acosmico del non-dualismo di Śaṅkara (*Advaitavāda*). Dall'epoca di Max Müller, infatti, era diventato tipico sentire questi non-dualisti affermare il contrario che il *Brahman* *dell'Advaita* è impersonale.

De Smet, incoraggiato dai nuovi chiarimenti di Mahadevan, confuta l'interpretazione acosmica (*māyāvāda*) *dell'Advaita* di Śaṅkara. Secondo lui, il responsabile dell'interpretazione acosmica è *Gauḍapāda* che ha travisato e distorto la sottigliezza del pensiero di Śaṅkara e afferma

1. *Satyam Brahma, jagad mithyā*: il mondo è *māyā*, una manifestazione puramente illusoria di *Brahman*, causata da *Avidyā*; *Advaita* significa monismo rigoroso e implica l'acosmismo; le affermazioni di identità vanno prese alla lettera.
2. L'automodificazione causale di Brahman nel mondo è illusoria (*vivarta*).
3. Il *jīvātman* è identico a *Brahman*; nello stato di *avidyā*, si identifica come un principio finito di coscienza, attività e passività; i sensi e il corpo sono semplici *upādhis* o sovrapposizioni dovute alla Nescienza.

L'interpretazione di De Smet di *Brahman satyam jaganmitya, Jivo Brahmaiva neparah* va contro l'interpretazione tradizionale. De Smet afferma che Śaṅkara fa una distinzione chiave tra ciò che è primario (*mukhya*) e ciò che è secondario (*gauṇa*) e che il primario (*mukhya*) è di solito espresso in termini positivi: ad esempio, *sat* significa il reale immutabile o il Reale, cioè *Brahman*, mentre *asat*, quando si parla del mondo, significa il reale mutevole o non-Reale.

*Brahman* è *sat* Reale ed è l'unico Reale poiché non possono esistere due o più Reali, cioè Esistenze Assolute. Quindi, *Brahman* è A-sat, non Reale, cioè totalmente diverso da ciò che normalmente chiamiamo *sat*, Reale. Ma non è A-*sat*, non reale, come un miraggio, e nemmeno A-*Sat*, non reale, come il "figlio di una donna sterile" o altre impossibilità.

Il mondo è *sat*, reale, nel senso ordinario del termine, ma non è né *sat* né A-sat perché è *Sad-Asad-vilakṣaṇa*, cioè indefinibile con i termini *sat* o A-*sat* presi nel loro senso supremo e perfetto. Prima della sua creazione, quando non è ancora reale in senso ordinario, ma solo un futuro potenziale (*bhāviṣya*-*rūpeṇa*) della sua causa divina, è ovviamente identico a *Sat* l'*Esistente assoluto* (come afferma chiaramente lo stesso San Tommaso). Dopo la creazione, la sua *sat-*esistenza è solo una realtà totalmente causata, dipendente e relativa, che non può stare senza la costante immanenza creativa in essa di *Brahman* come supremo *Ātman* di tutti gli esseri contingenti. Per questo, secondo De Smet, *l'Advaitā* non è né monismo, né panteismo come interpretato dall'Occidente, ma è rigorosamente la negazione del dualismo (*a-dvaitā*). Si rifiuta la pluralità di assoluti ultimi paralleli come nel *Sāṃkhya* (e anche nel *Mīmāṃsā* o nel *Vaiśeṣika*) e si afferma l'unicità dell'Assoluto (*Brahman*-*Ātman*) che, solo, è l'*Essere* (*Sat*) nel senso supremo del termine (*paramārthataḥ*). Questo *Sat* è *akhaṇḍa, nirguṇa atīndriya* e, pertanto, non può essere espresso dal significato primario (*mukhyārtha*) delle parole, ma solo indicato (*lakṣita*) dal significato secondario (*lakṣyārtha*) dei termini di definizioni upanishadiche come *Satyam jñānam anantam Brahma*. Nessun altro essere esiste o può esistere indipendentemente e a prescindere da quel *Sat* (*tadvyatirekena*). Tutti dipendono da esso per la loro esistenza, persistenza, esperienza e attività ordinata (*bhoktṛitva-kartṛitva-ca*) e per raggiungerlo come meta e fine. È la loro causa interna (*upādāna*) e il supremo *Ātman* (*Paramātman*).

Tommaso d'Aquino definiva la persona come "un soggetto singolare, integrale e unitario, autosussistente, caratterizzato dalla coscienza intellettuale, dalla libertà morale e da tutte le proprietà che derivano da queste note di definizione". Quindi, per essere personale un essere dovrebbe essere: uno, completo, autosussistente e di natura intellettuale. Secondo De Smet, questa definizione di persona di Tommaso d'Aquino è perfettamente applicabile al *Brahman* di Śaṅkara. Egli spiega che *Satyaṃ jñānaṃ anantaṃ* (Realtà, Conoscenza, Infinito) è una definizione valida di *Brahman*. Non si tratta di una semplice definizione estrinseca (*taṭastha-lakṣaṇa*) di *Brahman*, ma di una definizione essenziale (*svarūpa*-*lakṣaṇā*) in cui i tre termini, *satyam* (essere, realtà vera e stabile), *jñānam* (conoscere, consapevolezza) e *anantaṃ* (infinito) si correggono a vicenda. In questo modo, escludono il loro significato espressivo (*vācyārtha*) e diventano indicativi (*lakṣyārtha*) di *Brahman*, che deve essere preso nel suo senso supremo come *essere* e *sapere perfetto* e *infinito*. Qui ciascuno dei termini - *Satyaṃ jñānaṃ e anantaṃ* - è indipendentemente connesso con *Brahman*, ma in virtù della loro reciproca contiguità, sono controllati da, e controllandosi a vicenda, essi - senza perdere il loro significato proprio - escludono il loro significato espressivo e diventano indicativi di *Brahman*. Qui i termini "Realtà", "Conoscenza" e "Infinito" non sono metaforici, ma indicativi intrinseci. Così, sia che si parli del Dio trascendente nel cristianesimo o del *Brahman* *nirguṇa* *nell'Advaita* di Śaṅkara, si parla di un Assoluto unico, completo, autosussistente e intellettuale. Uno, poiché non ha un secondo, completo poiché è la Perfezione di tutte le perfezioni, autosussistente poiché esiste di per sé, e intellettuale poiché la sua Realtà è pura Intelligenza.

La definizione di persona data da Tommaso d'Aquino è ugualmente applicabile al *Jīvātman* (esseri umani). *Ogni individuo umano è una persona*. Ma come possiamo spiegare la relazione tra la Persona infinita e le persone finite? De Smet sostiene che sia l'Aquinate che Śaṅkara parlano di una relazione non reciproca tra la Persona infinita e la persona finita, tra il Creatore e le creature, senza alcuna violazione della sua trascendenza e semplicità. Śaṅkara usa la parola *tādātmya'* per esprimere questa intima relazione invariabile degli esseri mutevoli con l'immutabile *Brahman*.

*Brahman* è veramente e logicamente la causa dell'universo. La sua relazione causale con le sue creature non comporta alcun cambiamento nell'essenza divina, né aggiunge nulla ontologicamente alla sua divinità. Le relazioni di *Brahman* con il mondo come causa non sono attributi intrinseci (*viśeṣaṇa*), ma denominatori estrinseci (*upādhi*). Poiché *Brahman* è assolutamente semplice e una pienezza d'essere, la sua perfezione non può essere alterata dal fatto della creazione; al contrario, l'essere stesso della creatura è costituito dalla sua relazione e dalla dipendenza dalla sua fonte. Questa relazione non definisce in alcun modo la natura ontologica dell'Assoluto; "è reale dal lato della creatura, ma semplicemente logica dal lato del Creatore". La relazione del mondo con il *Brahman* definisce la natura ontologica del mondo in quanto, per ogni aspetto della sua esistenza e attività, è totalmente dipendente dalla fonte trascendente e immanente - il *Brahman*.

La teoria della relazione - afferma De Smet - permette un'autentica relazione d'amore tra Creatore e creatura senza distruggere la verità del pensiero non-dualistico. Il punto che De Smet sottolinea spesso nei suoi scritti sull'incontro tra *l'Advaita* e il Cristianesimo è che, nonostante le apparenze, esiste un accordo di base tra Śaṅkara e l'Aquinate sulla relazione ontologica tra l'Assoluto e il mondo.

Per De Smet, la concezione più adeguata della persona umana nell'antropologia di Śaṅkara si trova nell'idea del *jīvātman* come riflesso (*ābhāsa*) *dell'Ātman* nell'ego-senso. Questo riflesso è un'entità contingente non illusoria, ontologicamente relativa e dipendente, perché non è uguale alla sua Causa. La persona umana è unificata internamente *dall'Ātman* attraverso il *jīvātman* riflesso. De Smet lo spiega con l'aiuto dei "grandi detti" (*mahāvākyas*): *Tattvamasi* (Che tu sei) e il suo equivalente, *Aham Brahmāsmi* (Io sono Brahman). Ciò che è implicito nell'espressione upaniṣhadica, *Aham Brahmāsmi* (Io sono Brahman), non è un segno di uguaglianza in un'equazione reversibile, ma invece di dire *Io sono Brahman*, si realizza *Io sono esistito da Brahman* o *Brahman mi esiste*. L'affermazione *Tattvamasi* (Quello che sei) si riferisce al nostro sé umano come viene normalmente percepito, identificandolo semplicemente con l'Assoluto.

De Smet afferma che l'ego (*aham*) non è identificato da Śaṅkara nel suo significato primario (*mukhyārtha*) con il *Brahman*, ma solo nel suo significato secondario (*lakṣyārtha*). È solo dopo aver negato (*apavāda*) tutte le caratteristiche finite dell'ego (*aham*) e aver elevato (*paramārtha*-*lakṣaṇā*) il suo concetto purificato al massimo, che il suo *tādātmya* con il Brahman diventa la verità. Pertanto, Śaṅkara professa l'identità dell'anima individuale con l'Assoluto nella misura in cui essa è significata indirettamente dalla *jahad-ajahal-lakṣaṇā* di *aham* (io). Così, concependo la persona umana come unificata internamente *dall'Ātman* assoluto attraverso l'io riflesso, Śaṅkara mostra una grande somiglianza con l'antropologia cristiana che insegna che l'essere umano è fatto a immagine e somiglianza di Dio e, essendo un riflesso, è in stretta dipendenza da Dio che è Spirito assoluto.

Raimon Panikkar parla di una visione "cosmoteandrica" della realtà: l'universo (cosmo), Dio (Theos) e l'uomo (Anthropos) formano un'unica realtà, dove Dio, l'uomo e la natura si incontrano. Di conseguenza, la realtà è un insieme integrato, olistico e armonioso, in cui il cosmo, Dio e l'uomo non sono più tre entità diverse e indipendenti, ma costituiscono un'unità differenziata in senso *advaitico*. Nella sua visione *advaitica* o non-dualità della realtà, Dio, gli esseri umani e il cosmo si incontrano in un'unità differenziata, superando il dualismo ed evitando il monismo. *L'Advaita* sostiene l'assenza di separatezza e l'unicità. Le tre realtà non sono totalmente diverse né totalmente una.

La religione, afferma Panikkar, è un invito a un approccio olistico alla realtà. La religione comprende la nostra relazione con Dio, con l'umanità e con il cosmo. Essere religiosi è essere relazioni. Essere umani significa essere in relazione. Una persona è un essere relazionale. Panikkar afferma che nelle prime fasi degli studi teologici ci si concentrava maggiormente sulla comprensione di Dio; il periodo successivo ha spostato l'attenzione sullo studio degli esseri umani; è ora che la nostra attenzione subisca un cambiamento di paradigma verso la Natura, un'area molto trascurata o ignorata. L'ecologia è la scienza della relazione tra gli organismi e il loro ambiente, l'uomo è totalmente in relazione con l'ambiente circostante.

Rāmānuja (1017-1137 d.C. circa) fu teologo, filosofo e interprete delle Scritture. È considerato dagli Śrī Vaiṣṇavas come il terzo e più importante *āchārya* (maestro) della loro tradizione, e dagli indù come il principale esponente del *Viśiṣṭādvaita*, una delle interpretazioni classiche della scuola *Vedānta* dominante della filosofia indù. Secondo Ramanuja la realtà esistenziale è di tre ordini distinti: materia, anima e Dio. Come Śaṅkarācārya, ammette l'esistenza della non-dualità (*advaita*), un'identità ultima dei tre ordini, ma questa non-dualità per lui è affermata da Dio, che è modificato (*vishishta*; letteralmente "qualificato") dagli ordini della materia e dell'anima; per questo la sua dottrina è nota come *Vishishtadvaita* ("non-dualità qualificata") in contrapposizione alla non-dualità non qualificata di Śaṅkarācārya. Al centro della sua concezione organica dell'universo c'è la somiglianza tra corpo e anima: come il corpo modifica l'anima, non ha un'esistenza separata da essa, eppure è diverso da essa, così gli ordini di materia e anima costituiscono il "corpo" di Dio, modificandolo, ma non avendo un'esistenza separata da esso.

Verso la fine del X secolo, il sistema filosofico *Visishtadvaita* era ben radicato nell'India meridionale e i seguaci di questo sistema presidiavano importanti templi vaishnaviti a Kancheepuram, Srirangam, Tirupathi e in altri luoghi importanti.

Ramanuja cercò quindi di conciliare il monismo assoluto di Śaṅkarācārya con il teismo personale delle religioni popolari del suo tempo. Non vedeva una contraddizione tra l'unica indivisibile Coscienza Suprema (*Nirguna Brahman*) e l'esistenza di Dio con forma e attributi (*Saguna Brahman*). *Brahman* è ultimo e ha numerosi attributi. Non è corretto dire che *Brahman* è *Nirguna* (senza attributi). *Brahman*, la verità ultima, è diverso dal sé individuale. Allo stesso tempo, *Brahman* è in ogni entità di questo universo, che è la Sua creazione. Il *Brahman* è *Paramantma* (anima suprema) e il *sé individuale* è *Jeevatma* (anima minuta). L'obiettivo finale del *jeevatma* è raggiungere il *paramantma*, proprio come la destinazione di ogni goccia di pioggia è l'oceano, attraverso una resa completa. Una volta raggiunto il *paramatma*, il *jeevatma* continuerà a servire il *paramatma* nel *Paramapadama*, la dimora del Signore *Narayana* o *Mahapurusha*.

Nei suoi commenti al *Brahma sūtra* e al *Bhagavat*-*gīta*, Rāmānuja insegnò che *Brahman* è il Soggetto o la Persona suprema, il mondo è reale (non māya o illusione) e le anime (*ātman*) sono molteplici e sono individui. Ha anche insistito sulla necessità di coltivare una devozione amorevole (*bhakti*-*yoga*) per Dio e sulla necessità di pregarlo per la liberazione della propria anima. L'anima liberata non perde la propria identità unendosi a *Brahman*, ma godrà in eterno della visione beatifica di Dio.

Secondo Rāmānuja, *Brahman* non è l'Assoluto impersonale, ma è un Dio personale, il sovrano onnipotente e onnipotente di un mondo reale, permeato e animato dal suo spirito. Non c'è quindi spazio per la distinzione tra *Param Nirguna* e *Aparam Saguna Brahman*, tra *Brahman* e *Īsvara*. Il *Brahman* di Ramanuja è *Savisesha Brahman*, cioè *Brahman* con attributi. È la Persona Suprema (*Purushottama*), assolutamente libera da tutte le limitazioni e imperfezioni e possiede infinite qualità. In ogni cosa si manifesta come amore, misericordia e magnanimità. Ramanuja scrive: «la parola *Brahman* indica la Persona Suprema (*Purushottma*), che è totalmente libera da ogni imperfezione e possiede innumerevoli qualità di bontà e di eccellenza inspiegabile». È onnipotente, onnisciente, onnipresente, infinito, eterno, ecc. e come Persona è pieno di amore, misericordia e compassione.

Nel suo commento al *Bhagavat-gīta*, a proposito di *Purushottama*, Rāmānuja afferma: «Io sono un oceano di infinita misericordia, bellezza, dolcezza, dignità, abbondanza e amore». In questo commento si trovano molte belle affermazioni sull'amore e la misericordia di Dio verso i suoi devoti. Ad esempio, *considero il mio devoto come considero me stesso, cioè come se la mia vita dipendesse da lui. Se volete una ragione per questo, eccola: come lui [il devoto] non può vivere senza di me, il suo obiettivo finale, così io non posso vivere senza di lui*.

Possiamo conoscere Dio attraverso la testimonianza delle Scritture (*śabda*) e l'intuizione. Le Scritture (*Veda*) affermano la certezza dell'esistenza di Dio, ma non rivelano la sua vera natura, che può essere "conosciuta" solo attraverso l'intuizione. Tale intuizione della Sua natura è una grazia divina infusa da Dio stesso in ogni vero devoto che si rivolge a Lui con amorevole venerazione. Egli distingue cinque diversi "modi" dell'esistenza di Dio e della sua manifestazione: il primo si riferisce al Suo aspetto trascendentale (*parā*), Dio in cielo con tutta la sua maestà e gloria, Egli è l'essere assoluto, infinito e trascendente, e quindi è al di là di ogni forma di conoscenza concettuale; il secondo è il suo aspetto emanativo (*vyuha*), che è conoscibile dalla mente umana;il terzo è il Suo aspetto di "incarnazione" (*avatāra*), che ha luogo di tanto in tanto nella storia umana; il quarto è il Suo aspetto (*antaryamin*), la Sua presenza immanente in tutti gli esseri; il quinto è il Suo modo (arcavatāra), la sua presenza nelle immagini sacre e negli idoli, rendendosi così più accessibile ai suoi devoti.

Rāmānuja afferma che le anime individuali e il mondo materiale emanano da *Brahman*, proprio come la tela che emana da un ragno. Tale affermazione potrebbe far intendere che Rāmānuja aveva una visione monistica e panteistica della realtà, ma per lui tale affermazione significava che *Brahman* è l'unica Realtà che esiste, ma ha due "parti": gli spiriti limitati (*cit*) e il mondo materiale (*acit*). Sia gli spiriti che il mondo materiale sono "parti" di *Brahman*, costituiscono il suo corpo e per questo motivo il sistema filosofico di Rāmānuja è chiamato "non-dualismo qualificato" (qualified non dualism) (*Viśishtadvaita*). Secondo Rāmānuja, *Brahman* è l'unica Realtà, ma con due parti distinte.

Il mondo e le anime umane, secondo Rāmānuja, sono distinti da *Brahman*, che è il principio ultimo che li crea, li conserva e li dirige. Egli risolve le affermazioni monistiche presenti nelle Scritture, come "veramente tutto questo è *Brahman*", dichiarando che tali affermazioni vanno intese metaforicamente. Solo in questo senso (metaforicamente) si può dire che il mondo è *Brahman*. Tale affermazione intende dichiarare che *Brahman* è il creatore, il preservatore e il governatore (*antaryamin*) di tutto ciò che esiste; *Brahman* è l'anima del mondo e delle singole anime. Come l'anima umana "informa" il corpo umano, così *Brahman* "informa" il mondo. In questo senso (metaforicamente) possiamo affermare che il mondo è il corpo di *Brahman*.

Rāmānuja ricorre ad altre analogie e metafore per spiegare la relazione tra Dio e il mondo: Dio è la "Sostanza" e il mondo è il suo "attributo" (*viśeshana viśeshya*). Egli è l'"interno" e il mondo è la sua parte (*amsāmasi*); Egli è il "governatore" e il mondo è il "governato" (*niyānta-niyāta*), e così via. Facendo uso di queste e altre metafore simili, Rāmānuja evita una concezione monistica e panteistica del mondo, a differenza di Śaṅkarācārya che interpretava le Scritture in modo letterale per quanto riguarda la relazione tra Brahman, uomo e mondo.

L'anima umana dipende da Dio per il suo essere e la sua azione. È Dio che vivifica l'anima. Egli è il suo motore interiore, ma essa è separata da Dio e ha una propria identità. Esiste un numero infinito di anime. Ma, sebbene ogni anima dipenda da Dio per il suo essere e la sua azione, essa è dotata di libero arbitrio e il suo fine ultimo è la visione beatifica e la comunione con Dio. L'anima non si fonde con Dio, non perde la sua individualità, ma diventa simile a Dio in tutto, tranne che per due aspetti: (1) l'anima rimane sempre un essere finito e limitato (*anu*), mentre Dio è infinito e onnipresente (*vibhū*); (2) l'anima non ha nulla a che fare con la creazione del mondo, che è interamente una prerogativa dell'Essere Supremo. L'anima liberata gode di tutte le altre perfezioni attribuite a Dio.

La scoperta *dell'ātman* portò i saggi e i filosofi indiani a cambiare il paradigma del modo di intendere la Realtà Ultima, la persona umana e il mondo. Alcuni hanno concepito l'Assoluto (*Brahman*) come l'unica Realtà e tutti gli altri fenomeni esistenti sono in definitiva illusioni (*māya*). L'Assoluto si identifica con la realtà più profonda dell'uomo (*ātman*). La realizzazione di questa identificazione (*ātman* è *Brahman*) è l'obiettivo di tutti gli sforzi spirituali dell'uomo (*sādhana*). Questa è la posizione della scuola tradizionale *Advaita* *Vedānta*. Questa posizione è stata contestata da alcuni indologi e teologi cristiani, negli ultimi decenni, affermando che *Brahman* è una *Persona* che è in relazione con le persone umane e il mondo materiale, che non sono illusioni, ma sono reali. Altri considerano *Brahman* come la Persona assoluta ed esiste una profonda relazione di amore e comunione tra la Persona assoluta e la persona individuale, ma entrambe sono distinte. Anche in questo caso, tutti gli sforzi dell'individuo consistono nella realizzazione di questa profonda unità d'amore tra lui/lei e *Brahman*. Questa è la posizione della Scuola *Visishtadvaita*.

Secondo entrambe le scuole vedāntiche, il mondo non è ātman, non è Brahman. L'Advaita Vedānta sostiene che il mondo è *māya* (illusione), che non significa irreale. Il mondo non è *atyanta* A-*sat*: non è reale rispetto alla Realtà di Dio. Per il *Viśishtadvaita*, il mondo è la manifestazione, il "corpo" dell'Assoluto. Tuttavia, non si tratta di panteismo e che il Trascendente è anche Immanente nel mondo. Per quanto riguarda la relazione tra *Brahman* e il mondo, l'insegnamento di entrambe le scuole non va né nella direzione del monismo né in quella del dualismo.

Entrambe le scuole cercano di rispondere a questo problema affermando che l'unica Realtà (*Brahman*) è Una, senza qualità o attributi (*nirguna*), ma a livello fenomenico l'Uno appare come molti, ma questa molteplicità è relativa e dipende dall'Uno. In questo senso, entrambe le scuole considerano il mondo della pluralità e della molteplicità come "reale", ma dipendente dall'Uno che è trascendente ma allo stesso tempo immanente nella molteplicità.

In realtà, l'uomo non è solo uno spirito, ma uno "spirito incarnato". È vero che, secondo le *Upanishad* e le scuole *vedantiche*, la natura corporea dell'essere umano è secondaria e l'unione di anima e corpo è più accidentale che sostanziale, sebbene si affermi la loro stretta relazione. Gli aspetti e le attività fisiche e psichiche dell'uomo appartengono al mondo del *māya*, il che non significa che non siano reali. Sono reali e fanno parte della natura umana, oltre ad avere un ruolo cruciale nella vita di ogni individuo. Infatti, nel primo stadio della vita (*brahmacārya*) viene data molta importanza allo sviluppo della vita fisica e mentale dell'individuo. Questo stadio è destinato alla realizzazione della vita morale, religiosa, spirituale e intellettuale del *brahmacāri*. L'istituzione del secondo stadio della vita (*grihastya*) è destinata soprattutto alla realizzazione fisica e psicologica dell'individuo. Il corpo e la psiche giocano un ruolo essenziale nella normale esistenza di realizzazione del sé, che comprende *kama* (godimento psico-fisico) e *artha* (ricchezze materiali). Questi due stadi sono quindi curati per la massima realizzazione morale, spirituale, intellettuale, fisica e psicologica.

La realizzazione del Sé non è possibile senza entrare in relazione con altri individui; la relazione intersoggettiva è una caratteristica essenziale dell'uomo e non ci si può realizzare come persona se non in e attraverso una relazione profonda e significativa con l'altro.

L'uomo è fin dall’origine in relazione con l'io dell'altro (relazione intersoggettiva), che culmina in relazioni d'amore e di agape. Infatti, secondo gli insegnamenti delle *Upanishad* e delle scuole *vedāntiche*, il *jīvanmukta* (colui che ha raggiunto un alto livello di autorealizzazione) è colui che è compassionevole e misericordioso, impegnato a fare del bene e sempre al servizio dell'umanità, vive in armonia con l'intera creazione (natura e cosmo), con un atteggiamento di *ahimsā*. In quanto spirito l'uomo è aperto allo Spirito Assoluto (*Brahman*) ed è in grado di raggiungerlo seguendo i vari mezzi (*mārga*) proposti dalle varie scuole filosofiche, in particolare dalle scuole *Advaita* *Vedānta* e *Viishtadvaita*.

In conclusione, si può affermare che la visione dell'uomo, così come esposta nelle *Upanishad* e nella maggior parte delle scuole filosofiche indiane, in particolare nelle scuole *vedantiche*, in generale, è coerente con la concezione dell'uomo come essere spirituale e come persona, così come esposta nelle principali scuole filosofiche dell'Occidente. Le scuole indiane, come la maggior parte delle scuole occidentali, affermano che l'uomo è essenzialmente un essere spirituale cosciente e libero; è capace di auto-conoscenza e auto-trascendenza; è aperto al mondo; è capace di chiedersi "che cosa è una cosa in sé"; è capace di cogliere, di comprendere l'essenza delle cose a prescindere dagli interessi personali; è capace di azioni libere e di mantenere la propria libertà a dispetto di tutte le pressioni e i poteri esterni che cercano costantemente di legarlo alla vita mondana e alle cose di questo mondo come direbbe Max Scheler.

Per le scuole filosofiche indiane, l'uomo come spirito (*ātman*) è la coscienza che cerca di comprendere la verità della coscienza stessa. Essendo un essere spirituale, l'uomo è una persona (*purusha*), in quanto centro di azioni intenzionali e deliberate. In quanto persona, non è solo un "io trascendentale", ma un individuo concreto, un'unità organica di un soggetto spirituale che utilizza il proprio corpo come strumento per la realizzazione di valori morali e spirituali (Max Scheler). Come soggetto, è aperto alla natura, agli altri e a Dio. In quanto "spirito incarnato", l'uomo si considera parte della natura (cosmo) che lo circonda e in cui si trova; il mondo non è una sua creazione, non è una mera collezione di oggetti da dominare e mettere sotto controllo, non è uno strumento nelle sue mani, ma il mondo è cosmo, è la sua "casa"; perciò deve avere un atteggiamento "estatico" di apertura al mondo e a tutto ciò che esiste intorno a lui.

Dall'esposizione che è stata fatta sopra, risulta sufficientemente chiaro che, sebbene termini come "soggetto" o "persona" siano raramente utilizzati dalle varie scuole filosofiche indiane, la comprensione (concetto) dell'uomo come persona/soggetto, così come intesa dalla maggior parte delle scuole filosofiche dell'Occidente, esiste anche nelle scuole filosofiche indiane; è più che evidente, soprattutto nelle due più importanti scuole *vedāntiche*, che affermano che l'uomo è essenzialmente uno spirito - quindi un soggetto, una persona - senza però sottovalutare la sua natura materiale (corpo e psiche). In un certo senso, possiamo anche affermare che esiste una certa divinizzazione dell'uomo nelle scuole filosofiche indiane, soprattutto in quelle *vedantiche*.

1. Cf. S. Radhakrishnan, *Eastern Religion and Western Thought*, Oxford University Press, Oxford 1969, 325, n. 2 [↑](#footnote-ref-0)
2. Cf. R.S. Sugirthirajah and Cecil Hargreaves, *Readings in Indian Christian Theology,* London 1993, p. 7. [↑](#footnote-ref-1)
3. Cf. D. Acharuparambil, *Induismo. Vita e Pensiero*, Edizioni dei PP. Carmelitani Scalzi, “Teresianum’, Roma 1976, p. 106. [↑](#footnote-ref-2)
4. *Brahma satyam jaganmitya, Jivo Brahmaiva naparah*. [↑](#footnote-ref-3)
5. Cf. D.Acharuparambil, *Induismo. Vita e Pensiero,* op. cit*.,* p.107. [↑](#footnote-ref-4)
6. *Ivi*, p. 109. [↑](#footnote-ref-5)
7. Cf. *ivi*, p. 111. [↑](#footnote-ref-6)
8. The discovery of Atman (the Self) can be found in different texts. The three main ones are: 1.the *Kena Upanishads* (I, 1-2): The Pupil asks: 'At whose wish does the mind sent forth proceed on its errand? At whose command does the first breath go forth? At whose wish do we utter this speech? What god directs the eye, or the ear. The Teacher replies: 'It is the ear of the ear, the mind of the mind, the speech of speech, the breath of breath, and the eye of the eye. When freed (from the senses) the wise, on departing from this world, become immortal.

   2. The *Isha Upanishad*, 5-7: That moves and That moves not; That is far and the same is near; That is within all this and That also is outside all this. But he, who sees everywhere the Self in all existences and all existences in the Self, shrinks not thereafter from aught. He in whom it is the Self-Being that has become all existences that are becoming for he has the perfect knowledge, how shall he be deluded, whence shall he have grief who sees everywhere oneness? 3. *Brihadaranyaka Upanishad*, III.4.1: Then Usata, the son of Chakra, asked him. ‘Yajnavalkya’, said he, ‘explain to me the Brahman that is immediate and direct – the self that is within all’. ‘This is your self that is within all’. ‘Which is within all, Yajnavalkya? ‘That which breathes through the Prana is your self that is within all. That which goes out through the Udna is your self, that is within all. This is your self that is within all’. [↑](#footnote-ref-7)
9. Cf. *Taitt. Up.*,II. [↑](#footnote-ref-8)
10. Cf. *Chand. Up.,* III, XIV, 1-4. [↑](#footnote-ref-9)
11. Cf. D. Acharuparambil, *Induismo. Vita e Pensiero,* op. cit., 53-54. [↑](#footnote-ref-10)
12. Cf. Palaparambil Jacob Anthony, *Richard De Smet’s Discovery of the Notion of ‘Person’ in Ādi Śaṅkarācārya’s Advaita Vedānta.* [Extract of the Doctoral Dissertation 1158], Salesian Pontifical University, Rome 2022, 16. Per l’esposizione del concetto di persona secondo De Smett ho riferito a questo estratto di Palaparambil Jacob Anthony. [↑](#footnote-ref-11)
13. Cf. Palaparambil Jacob Anthony, op. cit., 16. [↑](#footnote-ref-12)
14. Cf. Palaparambil Jacob Anthony, op. cit., 25. [↑](#footnote-ref-13)
15. Ibid., 87. [↑](#footnote-ref-14)