



VERITA' RELATIVA E VERITA' ASSOLUTA

REALTA' ED ILLUSIONE.

Nella vita corrente, tutta la realtà è costruita sulla polarità o dualità: noi impieghiamo abitualmente delle espressioni del tipo “io e tu”, “è una cosa bella o brutta”, “giustizia ed ingiustizia”, “amico e nemico”, “spirito e materia” e così via. Normalmente ci rapportiamo ad ogni cosa in termini di categoria, collegandola alle altre e adattandola al nostro sistema intellettuale preconstituito. Arriviamo ad interpretare il mondo secondo l'esperienza precedente: gli oggetti o gli eventi assumono significato se raggruppati ad altri oggetti od eventi che crediamo di capire. In altre parole, sentiamo il bisogno di valutare l'esperienza secondo uno schema di rigidi punti di riferimento¹. E ciò perché abbiamo bisogno di sentirci sicuri nel mondo: vogliamo avere la garanzia di essere individui distinti, solidi, permanenti ed immutabili. Ma in realtà nulla ha simili qualità perché tutto è per natura impermanente; e quindi tale sistema d'interpretazione preordinato non si adatta al nostro mondo, che non è statico: non ci sono regole valide per sempre, perché ogni situazione è fresca, fluida e nuova, cosicché la ricerca di punti di riferimento si dimostra un pessimo affare, perché i fenomeni della nostra percezione - dopo una momentanea conferma - ci condannerebbero per tutta la vita a dover sostituire incessantemente quei punti di riferimento: la continua ricerca di nuovi punti di riferimento e la verifica dei vecchi ci precipiterebbe nella nevrosi².

Perché allora pretendere di poter incasellare l'esperienza? per capire la vita ad ogni livello non è necessario passare i fenomeni al vaglio del nostro discernimento.

Si ha la dualità quando separiamo artificialmente l'esperienza in due campi, come se considerassimo il pane e la cottura due fenomeni separati. Pretendendo che la percezione ed il percepito siano indipendenti, perdiamo la “conoscenza immediata e diretta dell'oggetto” e ci ritroviamo con una “conoscenza circa l'oggetto”. In realtà, la percezione e il campo di percezione (i fenomeni percepiti) sono interdipendenti. La presenza immediata all'esperienza è la nostra condizione naturale; l'intelletto invece ha un effetto appannante perché ci allontana dall'esperienza diretta, come quando giudichiamo buona, cattiva o indifferente la percezione avuta. Ragionando e parlando in questo modo, utilizziamo una verità che si conforma alle convenzioni del mondo, cioè una verità empirica e relativa, convinti che le cose stiano effettivamente così.

Ma se approfondiamo l'argomento, scopriremo invece che non solo non esistono qualità indipendenti in alcun fenomeno, ma che anche qualsiasi fenomeno è solo un aspetto relativo e convenzionale, un'illusione (māyā), una designazione della mente. Da un punto di vista empirico, il mondo è così come appare, ma oltre questo velo di apparenze c'è la Vacuità o mancanza di esistenza intrinseca: l'esistenza è una successione di fenomeni (dharma) che non hanno natura sostanziale (non esistono,

¹ E nel tentativo di fissare punti di riferimento, ci rapportiamo e reagiamo ai fenomeni in 3 modi: con attrazione/desiderio, con repulsione/odio o con neutralità/indifferenza:

- ciò che sembra dare fondamento alle finzioni di solidità, separazione, permanenza ed immutabilità ci attrae;
- ciò che sembra minacciare tali finzioni, ci suscita repulsione;
- ciò che né le avvalora né le minaccia, ci lascia indifferenti.

² Ad es., un tempo si poteva essere orgogliosi di possedere una radio, ma poi è intervenuta la TV in bianco e nero e oggi c'è quella a colori e in stereofonia. Oppure: un partner viene sostituito da un altro che ci sembra migliore e così via.

cioè, in sé e indipendentemente dal processo di produzione). Gli oggetti in sé non hanno alcuna qualità, se non ciò che noi stessi attribuiamo loro, consciamente o inconsciamente. Tutto ciò che esiste è solo l'interpretazione che noi proiettiamo sulla realtà.

Il nostro intelletto infatti si limita a designare un nome che ha la funzione di descrivere la realtà e di identificarla : ad es., il termine “mela” serve per identificare l'oggetto mela, cioè è un nome che rappresenta la realtà della mela. Ma il nome “mela” viene attribuito ad una realtà molto superficiale : ad es., se andiamo al mercato per comprare delle mele, tornati a casa scopriamo che una mela era bacata, sembrava buona ma dentro era marcia. Osserviamo con i nostri occhi, esaminiamo col tatto delle nostre mani, ma a casa poi ci ritroviamo con una mela guasta : la mela marcia è mela oppure no ? la relazione tra la “mela” e il nome mela è costruita sulla falsità : non si percepisce totalmente la realtà della mela. Il solo attribuire un nome convenzionalmente a una mela ha poco a che vedere con la realtà di quella data mela. Siamo illusi dalle nostre idee e dalle nostre percezioni sensoriali : possiamo fidarci di esse, se ci capita di scegliere una mela marcia pensando che sia buona ?

La mente costruisce letteralmente le cose dal nulla : tutto ciò che è percepibile (forme, cose, suoni, odori, sapori, contatti) non ha consistenza. Una qualsiasi cosa è solo una visione d'insieme formata da tanti elementi (dharma) assunti dalla mente in blocco, in assemblaggio, nel loro complesso. In realtà non vi è “un carro”, ma vi sono solo i singoli elementi che lo costituiscono quali il pianale, il timone, le ruote, ecc. : il legame tra questi elementi costitutivi, il rapporto in cui le parti stanno tra loro, è semplicemente un apporto, un'aggiunta concettuale costruita dalla mente e quindi totalmente gratuita : è un'aggiunta impropria che i semplici elementi costitutivi di per sé non hanno¹.

Ma neppure le singole parti del carro sono in qualche modo reali : ad es., la ruota non esiste in quanto tale, ma solo nei suoi elementi costitutivi (mozzo, raggi, cerchione). Il processo è poi, a sua volta, via via applicabile a ciascuno di questi, finché continui a presentarsi un “qualcosa”.

Altro esempio : ciò che pare una melodia deriva unicamente da un assemblaggio delle singole note musicali che la compongono ; e ogni singola nota è poi costituita da semplici vibrazioni. Scindendo la melodia nelle note, scompare la melodia ; scindendo la nota nelle vibrazioni, scompare la nota.

Le cose esistono solo in quanto fatte oggetto di pensiero (vijñāna, citta), cioè esistono solo in quanto oggetti di conoscenza : tutto ciò che esiste è la coscienza nel suo sviluppo dinamico, la coscienza che si svolge in forma di soggetto ed oggetto. E' l'ignoranza (avidyā) che, manifestandosi col pensiero, dà vita alle apparenze fenomeniche illusorie del nostro mondo, velando di una verità relativa e speciosa - e soltanto valida per il mondo stesso - l'universale Vacuità (che è la realtà unica, vera ed assoluta, inqualificata ed inqualificabile). Ora, sopprimendo il pensiero² e distruggendo l'ignoranza (che lo ottenebra con la relatività e l'errore), si potrà giungere grazie alla prajñā (saggezza intuitiva) - a realizzare la Vacuità assoluta di tutto il mondo contingente, cioè a quella quidditas (tathatā) indefinibile ed impensabile, che è il Nirvāṇa stesso, vuoto ab aeterno e verità assoluta.

¹ Se non vi fosse il “concetto di ‘carro’ ” non vi potrebbe essere un “carro”, ma solo l'acozzaglia delle sue parti.

² Per demolire ogni attività di pensiero, la Scuola Madhyamaka ricorre soprattutto ad una forma di dialettica sillogistica fondata su una metodica deductio ad absurdum, detta “prasaṅga”. Con quest'ultima si mettono in luce le contraddizioni inerenti ad ogni forma di pensiero e si dimostra - ad es. - l'insostenibilità della dottrina della concausazione (ad es., la nascita di un figlio è condizionata dal fatto che il padre lo generi, però - fino a che non genera il figlio - il padre non esiste ; ma se il padre non esiste non vi può essere conseguentemente la nascita di un figlio : perciò sono irreali tanto il padre quanto il figlio).

Non esiste una realtà oggettiva, perché la realtà che noi percepiamo è quella delle nostre proiezioni. Non esiste una realtà esteriore separata dagli aspetti che assume la conoscenza, e quindi quanto si percepisce non è altro che il nostro stesso pensiero che si proietta diviso al di fuori in tutti i vari aspetti fenomenici. In altre parole, si tratta di un falso immaginare caratterizzato dalla distinzione tra sé e gli altri : è il nostro stesso pensiero che separa da sé il conoscibile solo apparentemente esterno. “Al di fuori non esiste realtà materiale, ma è la nostra stessa mente che appare come realtà esteriore”. Tutto dunque è un riflesso, una proiezione, una creazione del proprio pensiero perché non esistono in realtà corpi costituiti da raggruppamenti di atomi materiali.

Senza mente, praticamente non c'è esistenza oggettiva : ogni esistenza sorge da nozioni e concetti imperfetti della nostra mente, e tutte le differenze sono differenze della mente. Tutte le apparenze sono in realtà i concetti di ciascuno, autoconcepiti nella mente, simili ai riflessi di uno specchio. E' il concetto falso nella mente samsarica, secondo cui il mondo è reale, che dà al mondo il suo illusorio aspetto di essere reale. La mente è la base di tutte le apparenze, cioè il fondamento su cui si producono e si manifestano tutte le cose : essa è la fonte di tutto quello che l'uomo percepisce (tempo, spazio, universo). Ne deriva che tutte le cose oggettive sono nate da concetti mentali ed in se stesse (cioè, separate dalla mente) non hanno realtà.

Per capire come si possa percepire e conoscere per virtù del pensiero soltanto (data l'assenza di oggetti esterni formati da atomi materiali) - in altre parole, per comprendere il problema della realtà e dell'illusione - basta pensare, per analogia, a quel che succede quando sogniamo.

Lo stato onirico è una condizione particolare della mente, che sperimenta la sua realtà illusoria, producendo tutto un suo mondo. La mente del sognatore si scinde in due per dare vita all'esperienza del soggetto/osservatore e di un mondo osservato : è la costituzione del dualismo soggetto/oggetto. Poi questo mondo onirico e questo soggetto, non riconoscendosi come produzione della mente, danno origine ad una illusione dualista : il soggetto e l'universo onirico sono vissuti come reali ed indipendenti. Il sognatore non si rende conto che il mondo che egli osserva è una produzione della sua mente. Egli si identifica nel soggetto onirico che ha prodotto e vede la sua creazione (il mondo onirico) come qualcosa di differente da lui. Il sogno è allora vissuto come una realtà e ogni tipo di emozione nasce fra i suoi due poli soggetto/oggetto (gioia, odio, paura, amore, ecc.) : è infatti noto a tutti che, sognando, si fa manifesto un altro corpo, costituito non da aggregati di atomi materiali ma da impressioni mentali ; e se nel sogno questo corpo non reale - ad es. - riceve ferite da un leone altrettanto immateriale, tuttavia si verifica nella mente una vera sensazione di dolore ; oppure nel sognare un amplesso amoroso si sperimenta una vera sensazione di piacere, pur non essendovi la presenza di un partner in carne ed ossa. L'analogia del sogno ci permette di capire la costituzione dell'illusione.

Se si arriva a riconoscere la natura illusoria di ciò che si prende per realtà, ci si libera dai suoi condizionamenti e dalle sofferenze che vi sono associate. Supponiamo che nel mezzo di un incubo terrificante (in cui siamo inseguiti da un leone che sta per afferrarci e sbranarci) si produca un'interruzione e ci si renda conto che stiamo sognando : se in questo istante pensiamo che il leone e il nostro corpo onirico sono soltanto una proiezione o creazione della nostra mente, la situazione perde il suo lato tragico e diventa persino comica.

Questo dimostra che la conoscenza che trascende l'illusione ha un potere liberatorio : chi avrebbe paura che il suo corpo onirico sia divorato da un leone da sogno ?

Ebbene, il funzionamento della mente nello stato di veglia è analogo a quello che si ha durante il sogno.

LE DUE VERITÀ.

Se le cose stanno veramente così, sorge spontanea un'obiezione : da una parte il Mahāyāna nutre un alto ideale di bontà e di altruismo, e tiene in considerazione i Buddha e i Bodhisattva ; d'altra parte, esso afferma che gli esseri e le cose sono irreali ed illusori, perché vuoti di natura propria, per cui anche il bene e il male sono irreali, e non vi sarebbe più alcun bisogno di lottare per conseguire la condizione del nirvāṇa e liberarci da miserie che non esistono.

I mahayanisti si sono posti l'obiezione e per conciliare il finito e l'infinito, il mondano e il trascendente, hanno trovato la risposta nella teoria della doppia verità : la realtà - pur essendo una sola - può essere colta da due diversi punti di vista e cioè

- quello *relativo* della verità convenzionale, pratica, empirica, provvisoria (saṃvṛti-satya) - che è il prodotto della ragione umana e si basa sulle nostre designazioni mentali - e

- quello *assoluto* della verità trascendente, ultima, definitiva (paramārtha-satya), che sostiene non esserci - in sé e per sé (cioè, aldilà delle designazioni mentali) - né cose né fenomeni né persone né situazioni.

Per ogni fenomeno vi sono dunque due tipi d'esistenza, due modi d'essere (o aspetti) :

1] il primo è il 'modo d'essere' nominale o convenzionale o empirico di un fenomeno (ad es., le montagne, l'amore, il Buddha, cioè qualsiasi fenomeno eccetto la Vacuità), ossia com'esso viene percepito ed appare alla nostra mente ordinaria, cioè con la convinzione che abbia un'esistenza a sé stante, indipendente, con una sua specifica identità e delle qualità univoche. In altri termini, è il suo grossolano e superficiale modo d'essere sperimentato convenzionalmente per mezzo delle nostre percezioni (per es., visto dall'occhio ordinario : per il quale una mela ci appare come tale e quindi è distinta da un sasso o da un albero ; oppure ci appare acerba anziché matura). Questo aspetto empirico della realtà è vero solo all'interno del contesto relativo delle nostre valide esperienze, ma in assoluto, in realtà, in sé e per sé, è falso perché qui si tratta di prendere per vero un fenomeno soltanto in base al semplicistico punto di vista delle nostre designazioni mentali e della sua apparenza ;

2] il secondo è il 'modo d'essere' finale ed ultimo di un fenomeno, la sua natura profonda ed incondizionatamente vera : la sua "assenza di esistenza intrinseca ed indipendenza" (o Vacuità). La Verità assoluta consiste quindi nel vedere le cose come sono in se stesse, comprenderle nella loro condizione interiore, accettarle nella loro vera essenza e natura definitiva : tale inseità o identità (tathatā) è il Vuoto (śūṇa). La conoscenza intuitiva del Vuoto costituisce l'Illuminazione.

Si distinguono così due piani o aspetti della verità che da un punto di vista pratico sono opposti l'un l'altro ; ciò però non contraddice l'affermazione che la natura intrinseca di entrambi sia fundamentalmente la stessa : diverse sono soltanto le loro caratteristiche. Infatti, in base alla "verità ultima" (cioè sul piano assoluto) tutti gli aspetti della realtà (sia quelli condizionati o samsarici sia quelli puri) non hanno una natura sostanziale : il mondo e gli esseri sono privi di un'identità permanente ed autonoma. E' questa la vacuità della realtà. Tuttavia, da un punto di vista relativo le caratteristiche distintive (causa ed effetto, agente ed azione, ecc.) esistono, ma come un'illusione. Perciò, sia in assoluto che sul piano relativo non esistono degli enti

separati e contrapposti (come “io” e “altro”, “mio” e “tuo”, ecc.). In tale modo il Mahāyāna sostiene la “via di mezzo” tra nichilismo ed eternalismo¹.

La realtà mundana transeunte e quella sopramondana perfetta sono inseparabilmente unite, il saṃsāra ha già la natura del nirvāṇa. Tutti gli aspetti della realtà samsarica possiedono sin dal principio una condizione che è per natura quella pura e perfetta dei buddha.

Le due verità sono inseparabili perché la realtà fenomenica va riconosciuta come una manifestazione divina della pura potenzialità insita nella vacuità : dal potere di funzionamento o manifestazione della vacuità appare illusoriamente la realtà fenomenica, che in essenza è inconcreta ed irreali. La vacuità ha insito un potere di manifestazione, cioè ha la facoltà originaria di attivare (ha da sempre la capacità di operare) delle funzioni specifiche, quelle dei 5 elementi² : per cui la realtà è una manifestazione della funzione (un’espressione dell’energia) propria della vacuità, il mondo e gli esseri appaiono dall’energia della vacuità.

Poiché la natura ultima dei fenomeni è la vacuità e questa si manifesta in quelli, la condizione assoluta e la sua manifestazione relativa sono inseparabili come l’oro e il suo colore giallo. Senza avere vissuto la vita di tutti i giorni secondo le norme convenzionali, non si percepisce la realtà profonda (che è proprio quella che bisogna percepire per ‘arrivare’ al nirvāṇa). Occorre dunque, come punto di partenza, piegarsi alle convenzioni perché sono il mezzo per ottenere il nirvāṇa, allo stesso modo che chi vuole attingere dell’acqua si serve di un recipiente. D’altra parte non sarebbe più possibile vivere, se si supponesse che la vita sia un’illusione : sembra infatti pressochè impossibile fondare la vita morale su un’illusione smascherata come tale. Anche se le miserie della vita, quando siano giudicate dal punto di vista assoluto, sono irreali, esse sono invece reali per coloro che sono ancora implicati nelle cose del mondo e debbono pur agire. Infatti, la falsità della “verità convenzionale” può venire provata non nella nostra esistenza samsarica ma soltanto dal conseguimento della “verità assoluta”, analogamente al fatto che colui che sta sognando non può trovare un argomento con cui smentire il suo sogno (poiché qualunque argomento egli adoperi, è altrettanto falso quanto ciò che si accinge a confutare) : solo quando si desta, egli può provare la falsità dell’oggetto percepito nel sogno.

Pertanto, agli inizi del suo sentiero spirituale il bodhisattva ancora male illuminato, che vede gli esseri e percepisce le cose, deve esercitare in modo ordinario e mondano la virtù, cioè le 6 pāramitā richieste dal suo stato : generosità, moralità, pazienza, energia, concentrazione e saggezza. Ma quando il suo spirito si è aperto alla “verità assoluta”, quando ha compreso la vacuità degli esseri e delle cose, egli esercita le stesse virtù in una maniera sopramondana e conforme alla realtà profonda, nel senso che :

- dà senza fare più nessuna differenza fra il donatore, il beneficiario e la cosa data ;
- osserva la moralità cessando di distinguere il merito dalla colpa ;
- è paziente considerando le sofferenze come inesistenti ;
- è energico senza dispiegare alcuno sforzo fisico, vocale o mentale ;
- è concentrato considerando la meditazione e la distrazione come un’identica cosa ;
- è saggio cessando di opporre la verità all’errore.

¹ Questa è la teoria della scuola Madhyamika, che rielabora ed armonizza in sé anche le teorie di altre scuole, inclusa quella Yogācāra.

² Così, la funzione dell’aria è il movimento, quella della terra è il sostenimento o stabilità, ecc.

In sintesi, il punto di arrivo della ‘carriera’ del bodhisattva è l’«arresto di ogni discorso e di ogni pratica» (sarva-vāda-caryoccheda). E siccome questo atteggiamento corrisponde alla realtà, è più efficace di un’attività febbrile ispirata a dei vani pregiudizi dualistici.

Ammettendo dal punto di vista della “verità provvisoria” ciò che rigetta dal punto di vista della “verità assoluta” e viceversa, il Mahāyāna si tiene ad uguale distanza tra l’affermazione e la negazione, tra l’idea di esistenza e l’idea di non-esistenza : è un cammino mediano nel quale si evita la contraddizione - altrimenti insolubile - tra il nichilismo assoluto e la vita etica.

Dunque, in conformità alla visione delle due verità, anche il sentiero spirituale è caratterizzato da una dialettica costituita

- * dall’aspetto *attivo* della **compassione**, il “metodo” - corrispondente alla verità convenzionale ;
- * dall’aspetto *contemplativo* della **saggezza**, la comprensione della vacuità - corrispondente alla verità assoluta.

Si deve considerare la realtà contemperando il suo aspetto (vero) di vacuità col suo aspetto (illusorio) di apparenza. Così, ad es., di fronte alla sofferenza di un essere ci dovremmo comportare come se fossimo al cinema a vedere un film dell’orrore con un bambino : di fronte al suo effettivo spavento dobbiamo cercare (‘metodo’) di tranquillizzarlo amorevolmente - anche se sappiamo (‘saggezza’) che quelle scene realistiche sullo schermo sono in verità puramente immaginarie.

Secondo la verità relativa - come si è detto - tutta la realtà è costruita sulla polarità : la polarità della parte e del tutto, di individualità ed universalità, di materia e spirito, di tempo e spazio, di forma e vacuità, di stabilità e trasformazione, di contrazione ed espansione, ecc. Ma non vi può essere problema di valore “superiore” ed “inferiore” fra queste qualità polari, reciprocamente complementari. Piuttosto, noi partecipiamo equamente di tali polarità : non è compito nostro scegliere tra questi due poli, ma riconoscere la loro vicendevole interdipendenza ed integrarli nel nostro stesso essere, accettando il fatto che sono aspetti apparentemente contraddittori ma in realtà coesistenti e simultanei della stessa cosa o processo : e quindi liberandoci dall’attaccamento (o dall’avversione) all’uno o all’altro estremo.

Il mondo in sé non è né buono né cattivo. Con la medesima argilla si possono fare oggetti belli o brutti, utili od inutili : la qualità dipende dal vasaio, non dall’argilla. Allo stesso modo, non soffriamo perché c’è qualcosa di sbagliato nel mondo, ma perché c’è qualcosa di sbagliato in noi. Ad es., non soffriamo perché tutto è impermanente, ma perché ci attacchiamo a cose impermanenti : ossia, invece di comprendere gli elementi di immortalità che risiedono nello stesso processo del divenire, ci attacchiamo alle sue forme esterne. Dovremmo invece riconoscere l’illusorietà di un ego separato e resistente al mutamento ed accettare la legge della trasformazione come natura stessa della vita. Il divenire è l’essenza stessa della vita : ciò significa che non si può parlare di corpi o concetti immutabili, ma piuttosto di interrelazione fra vari movimenti e forze vive. La trama della realtà è l’infinita interrelazione di tutto ciò che esiste sia nell’universo sia in ogni organismo vivente. Nessuna cosa o essere può esistere in sé o per sé, per natura propria, ma solo in rapporto ad altre cose od esseri : tutti i fenomeni sono non-sostanziali e relativi, privi di natura propria, non-assoluti.

Non bisogna concepire il dualismo come l’inconciliabile opposizione di due principi indipendenti e reciprocamente escludentisi, ma come la polarità necessaria di due aspetti della realtà fra loro complementari. Occorre essere in grado di integrare l’esperienza dell’universalità nella normale vita quotidiana. Il tantrismo è il riconoscimento della polarità e la sua integrazione : saggezza (prajñā) è l’unico

mezzo per raggiungere l'unione e la completezza e consiste appunto nell'apertura e ricettività spirituale, nella facoltà di vedere l'infinito nel finito, l'universale nell'individuale, e di trarre da un'infinita varietà di fenomeni un'armonia onnicomprensiva di ogni essere con tutto ciò che esiste ed ha vita.

Più diventiamo coscienti di questa interconnessione infinita e di questa unità in una diversità interrelata, più ci liberiamo dall'illusione di un io permanente e separato e più sperimentiamo noi stessi come vero centro o cosciente punto focale di un universo infinito. E' nell'Illuminazione che l'uomo diventa cosciente della sua universalità.

Se esaminando un quadro col microscopio concludessi che si tratta soltanto di una sorta di materia fibrosa unita a qualche sostanza colorata, non mi avvicinerei d'un passo alla bellezza e alla comprensione del suo significato e messaggio. Occorre invece vedere le cose come parti e funzioni interrelate di un tutto organico che si influenzano e penetrano reciprocamente : solo allora, quando vedremo l'intero quadro dell'universo ne scopriremo il vero significato, ossia la realtà ultima. Il senso di questa nostra vita e dell'universo che essa rivela sta nella coscienza stessa e non altrove¹. Che la vita in sé abbia o no un significato, sta a noi dargliene uno : fra le mani di un artista ispirato una qualunque massa di creta si trasforma in un'opera d'arte inestimabile. Il mondo è dunque il risultato dei nostri pensieri, sentimenti, azioni.

Fino a che questo pensare, sentire, agire è motivato dall'illusione di una nostra distinzione individuale ed egoica, sperimentiamo un mondo limitato, unilaterale e quindi imperfetto ed impermanente. La verità assoluta non è realizzabile nell'ambito della mente ordinaria (vijñāna). Quando invece agiscono in noi la solidarietà, la compassione, l'amore, la buona volontà, la devozione - ossia quando qualunque cosa si manifesti come percezione noi la sperimentiamo senza attrazione, avversione o indifferenza - la nostra esperienza diverrà pura e diretta, autentica ed immediata : totalmente presenti, aperti, ricettivi e liberi all'esperienza di qualsiasi percezione, proveremo il piacere e il dolore direttamente, senza ricamare sulle sensazioni, con spontaneità e senza aspettative. In questa condizione di apertura e spazio totale non vi è né attaccamento né manipolazione né insensibilità, ma si percepisce un'interrelazione sovraindividuale e si diventa consapevoli di un ordine cosmico e di un'infinita reciproca relazione di tutte le cose, di tutti gli esseri ed avvenimenti : la dimensione della nostra coscienza non è più limitata ma estesa ad abbracciare il tutto. L'unica realtà, che potremmo chiamare "assoluto", è quella del tutto, che tutto abbraccia : essa è, nel saṃsāra, illusoriamente vista come molteplicità (cose e fenomeni, spirito e materia, ecc.) piuttosto che come unità ; ma anche se la luna risplende in ognuno dei cento laghi di una regione, non per questo ne viene infirmata la sua vera unità. Non c'è distinzione tra mente e materia : ab aeterno le cose non sono né mente né materia, né esistenza né inesistenza, ma sono inesprimibili perché - se è vero che si può comprendere la realtà assoluta - quest'ultima non si può descrivere a parole (le quali sono simboli che rappresentano i concetti samsarici).

La coscienza intuitivo/spirituale è la conoscenza che riconosce la totalità del mondo in ogni singola e parziale forma di apparenza, è la conoscenza dell'infinito nel finito, dell'atemporale in ciò che è apparentemente transitorio, del vuoto nella forma.

¹ La domanda del perché noi esistiamo ed esistono le cose non ha senso, perché la logica umana (il raziocinio) è essa stessa prerogativa dell'esistenza in questione : l'esistenza è qualcosa che si può soltanto accettare per quello che è. Solo l'occhio della Saggezza (il cd. 'terzo occhio') può penetrare aldilà del velo esistenziale.



Centro Buddhista Giang Chub
Via Del Colletto, 7 24030 Paladina (Bergamo)
Tel/fax 035.637.060; www.jang-chub.it ; centrojangchub@gmail.com