

UNA INTRODUZIONE ALL'ANTICO MADHYAMIKA INDIANO

LA VACUITÀ DELLA VACUITÀ

Tratto da Insegnamenti di Gheshe Namgyal Wangchen

di

C. W. HUNTINGTON

The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamaka

Tradotto in italiano da Aliberth (Alberto Mengoni)

C. W. Huntington Jr., ottenne il suo Dottorato in Filosofia presso l'Università del Michigan. Egli insegnò Filosofia nell'Università di Antioch, in India, nel programma di Studi Buddisti, e fu Professore ausiliario all'Università del Michigan. Suoi articoli sono apparsi in *'Philosophy East and West'*, *The Journal of Indian Philosophy*, e nel *The Encyclopedia of Indian Philosophies*. Attualmente, egli insegna presso il Dipartimento di Religione all'Università di Denison.

Gheshé Namgyal Wangchen ebbe la sua educazione monastica in Tibet, presso il Monastero di Drepung, a Lhasa. Emigrato in India in 1959, a causa della nota invasione Cinese del Tibet, prestò opera di Capo-bibliotecario presso la Tibet House a New Delhi. Dopodichè, egli divenne l'istruttore residente per gli Inglesi al Manjushri Institute per diversi anni. Attualmente, Geshé Wangchen insegna al Monastero di Drepung, in Karnataka, India.

* * *

COSA HANNO SCRITTO SU QUESTO TESTO....

“Quest’opera è da considerare come il principale libro che, in qualche modo, prova a indagare la materia sicuramente più significativa per lo studio e la comprensione del Buddismo nell’era contemporanea. In qualità di prima e completa traduzione, in un comprensibile linguaggio Occidentale, delle opere principali di Chandrakirti e considerando che il risultato sarà di notevole incoraggiamento per una più proficua collaborazione tra studiosi Occidentali e Tibetani, questo è senza dubbio un apporto da dover applaudire”

(The Journal of Religion)

“L’interpretazione filosofica di Huntington... è trattata con forza e chiarezza. Egli corregge (con una certa decisione) molti fraintendimenti sul Madhyamika, tuttora in corso tra gli scrittori Occidentali...”

(Journal of the American Oriental Society)

“[L’autore] dimostra un visione profonda ed una intelligenza considerevoli nel modo in cui ha fuso punti di vista e conclusioni dei filosofi contemporanei verso un riferimento sistematico a riguardo dell’intera prospettiva Madhyamika... il libro di Huntington sarà sicuramente letto e apprezzato da molti”

(Journal of Indian Philosophy)

“La Prima Parte di questo libro contiene uno dei più utili saggi finora pubblicati nei riguardi dell’affinità tra il Madhyamika e la moderna Filosofia Occidentale, così come presentata da Wittgenstein e Derrida.”

(Don Cupitt, The Time Being)

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito “centronirvana.it” e dal bollettino “Nirvana News” che hanno cessato di esistere
1/210 - <http://www.superzeko.net>

PREFAZIONE

Questo libro presenta uno studio ed una traduzione del testo filosofico e religioso “*L’Ingresso nella Via di Mezzo*”, composto in India all’incirca durante la prima metà del settimo secolo d. C. da un monaco Buddista di nome Chandrakirti. Esso fu un trattato di importanza fondamentale per lo sviluppo del Buddismo in Tibet ed anche, probabilmente, nella stessa India. Come fa intendere il suo titolo, il testo di Chandrakirti è essenzialmente un manuale introduttivo per coloro che desiderano studiare e praticare la filosofia soteriologica nota come “Madhyamika” (Via di Mezzo) o Sunyavada (Dottrina della Vacuità). Sarebbe però meglio riconoscere da subito che questo “libro-guida” non fu mai ritenuto essere utile ai bisogni di un pubblico, come quello che ora è presentato in questa traduzione Inglese. La prima parte del libro ha quindi lo scopo di scoprire che significato abbia per noi ‘*L’Ingresso nella Via di Mezzo*’. Esso può essere considerato tanto un commentario al Trattato di Chandrakirti quanto una Introduzione al primitivo Madhyamika Indiano.

La Seconda Parte fu composta qualche anno fa, dopo che Gheshe Wangchen maturò l’intenzione di produrre una traduzione letterale del ‘*Madhyamakavatara*’ di Chandrakirti, quale testo introduttivo allo studio del Madhyamika.

Tuttavia, fra non molto diventerà evidente che lo stile estremamente criptico e conciso del trattato richiede alcune annotazioni, nel caso che la nostra traduzione fosse usata da qualcuno che non abbia già una preventiva familiarità con la letteratura dell’antico Buddismo Indiano. Alla fine, perfino una annotazione alquanto estesa potrà risultare insufficiente. Osservando le moderne pubblicazioni che trattano del Madhyamika, abbiamo potuto vedere che la moltitudine di interpretazioni potrebbe essere classificata in pochi distinti argomenti che sembrerebbero poter preservare, con solo poche variazioni superficiali, il vocabolario e le attitudini recensite da Nagarjuna e Chandrakirti. La sola eccezione a questo modello potrebbe essere ciò che io chiamo “L’interpretazione linguistica”. Di fronte ad una massa così vasta di studiosi Occidentali, l’idea di presentare una pura e semplice traduzione del testo ci è sembrata alquanto inadeguata, eppure risultò ovvio che perfino i riferimenti agli studi più recenti dovevano essere usati con cura e accompagnati da espliciti chiarimenti. La critica Madhyamika di tutte le visioni e credenze è sicuramente più sottile e molto più radicale di quanto indichi la maggior parte delle interpretazioni Occidentali. Essendo necessari alcuni cenni introduttivi per spiegare la situazione, fu subito aggiunta l’Introduzione all’attuale formato. La traduzione rappresenta uno sforzo aggiuntivo di Gheshe Wangchen e mio personale, per cui mi assumo tutta la responsabilità nell’accertamento del significato dell’opera di Chandrakirti nel contesto della moderna cultura Buddista.

Il primitivo Madhyamika richiede esplicitamente di operare una sorta di rigetto, o destrutturazione, di ogni tentativo di creare una visione oggettiva, e priva di valore, della verità o realtà. Fin dall’inizio questo fu il punto cruciale della critica Madhyamika e, in effetti, fu soltanto più tardi, come reazione agli scritti di Bhavaviveka e dei suoi seguaci, che questo completo rigetto di tutte le opinabili fissazioni e credenze divenne specificatamente associato col nome Prasangika. Il termine Sanscrito ‘*drsti*’, che io ho tradotto con “visione filosofica”, è in realtà un termine tecnico usato in una svariata quantità di contesti e che è riferito ad una vasta gamma di opinioni, credenze e convinzioni intellettuali di ogni tipo e, infine, a qualsiasi forma di pensiero reificato, senza valutare se esso sia registrato in modo articolato e razionale oppure in una ampia quanto inconscia tendenza a pensare solo secondo certi modelli innati. In definitiva, il rigetto Madhyamika di tutti i punti di vista è più un rifiuto di una certa attitudine o ‘*modo di pensare*’, che non il rifiuto di un dato concetto in particolare. Questo elemento del pensiero di Nagarjuna è stato responsabile delle massime controversie sia tra gli antichi quanto tra i moderni commentatori.

Il Madhyamika si pose in opposizione ad una certa tradizione filosofica che si preoccupava solo della ricerca di sempre più precise terminologie tecniche, trascurando l’applicazione pratica della

teoria filosofica, la quale aveva in precedenza portato gli insegnamenti nella vita piena di volontà emozionali delle prime comunità Buddhiste. Totalmente al di fuori dal pseudoproblema del “Buddhismo originale”, il criticismo di Nagarjuna può essere inteso come un tentativo di restaurare ciò che era sentito come lo spirito antico degli insegnamenti del Buddha, prescrivendo un rimedio al complesso degli sviluppi storici che avevano separato la teoria dalla pratica. La sua concezione di “designazione dipendente” (*prajñaptir upadaya*) riconosce che il significato delle parole deriva esclusivamente dal loro uso o applicazione nelle faccende di tutti i giorni. Di conseguenza, il significato di termini e concetti usati nel sistema Madhyamika, non deriva dalla loro supposta associazione con un qualche oggettivamente privilegiato vocabolario che sostenga un particolare punto di vista della verità o della realtà, ma dalla loro speciale efficacia come strumenti che possono essere applicati nella vita quotidiana, al solo scopo di sradicare la sofferenza causata da attaccamenti, antipatie e dalla delusione del pensiero reificante. Dunque, sebbene Chandrakirti non abbia alcuna posizione fissa da difendere, non necessariamente ne consegue che i suoi argomenti siano meri sofismi, perché il significato genuino deve essere trovato nel loro *obiettivo*. La distinzione critica, in questo caso, è tra la filosofia sistemica, interessata a presentare una particolare credenza o punto di vista (*drsti*), e la filosofia esemplificativa, impegnata nella stretta attività destrutturante (il Madhyamika *prasangavakya*). Le concezioni centrali di una filosofia esemplificativa devono alla fine essere abbandonate, allorché siano servite allo scopo per il quale esse furono designate. Tali concetti non sono usati per esprimere una visione, bensì *per ottenere un effetto*. Essi sono mezzi abili (*upaya*).

Nelle successive pagine io mi riferisco al Madhyamika come “filosofia soteriologica” o “propaganda filosofica”. Ciò è stato fatto, prima di tutto, per enfatizzare l’importantissimo punto che questa filosofia non può, nemmeno in teoria, essere dissociata da un impegno di applicazione pratica; e, in secondo luogo, tale che essa possa essere più chiaramente distinta come una vera spinta radicale, dal tipo di impresa filosofica con cui si cerca di scoprire o di definire un’oggettiva e gratuita visione della verità o della realtà.

Infine, deve essere sottolineato che finché l’opera dei moderni destrutturatori fornisce l’impeto per l’interpretazione linguistica del Madhyamika che io ho sviluppato, ed anche per un certo vocabolario tecnico da me usato per discutere il testo di Chandrakirti, nessunissima corrispondenza può esistere tra le due tradizioni filosofiche separate da così tanto tempo e spazio. Io ho utilizzato le idee di Wittgenstein ed altri moderni filosofi semplicemente come strumenti ermeneutici per analizzare la letteratura Madhyamika e per estrapolarla allo scopo di vedere quale fosse il suo significato per noi. E, per noi, il significato è necessariamente impresso nelle forme simboliche della nostra cultura e del nostro tempo. In risposta ad un eventuale lettore che condanni tutti questi tentativi nell’interpretare un testo sulla base del fatto che il testo stesso non impiega le nostre strutture linguistiche e culturali, posso soltanto disperarmi di non poter riuscire a comprendere un tale antico modo di pensare. Ad un certo punto, noi dobbiamo semplicemente riconoscere che nessuna traduzione e nessuna metodologia critica può essere sacrosanta. Traduzioni ed altre forme di attività ermeneutica restano fermamente impiantate nelle forme preconscie dei pregiudizi linguistici e culturali, peculiari alla nostra situazione storica. La sfida più vitale affrontata dagli studiosi si riassume certamente nella responsabilità a fare diventare i loro presupposti (e quelli dei lettori) interamente consci e di convogliare tramite il loro lavoro un senso di meraviglia ed incertezza nello scendere a patti col testo originale. I commenti interpretativi della Parte Prima sono presentati solamente come strumenti per avvicinarsi al Madhyamika quale filosofia vivente. La traduzione fornirà ai lettori un’opportunità per lavorare il più vicino possibile agli scritti di Chandrakirti.

Un modo moderno e pragmatico di destrutturazione possiede per noi uno speciale valore non solo perché i suoi interessi sembrano così vicini, per certi aspetti, a quelli di Nagarjuna e Chandrakirti, ma anche perché queste filosofie appartengono precisamente a noi. Tentando di sforzarci nell’interpretare un sistema di pensiero estraneo, noi non possiamo far altro che usare l’attrezzatura concettuale che

possediamo. Gadamer ha riconosciuto e discusso l'elemento di storia effettiva presente nell'intelletto, ma i duemila anni durante i quali il Buddhismo si è esteso da una cultura all'altra tramite l'Asia forniscono una più che ampia testimonianza tanto nei confronti del razionale idealismo di una oggettività senza pregiudizi che nel suo contrario, il romanticismo acritico. Coloro che attualmente sono interessati allo studio della letteratura Buddista non possono che riconoscere apertamente, per una integrità intellettuale, la profonda natura problematica di qualsiasi concetto di un significato basato esclusivamente sulla acquisizione e riproduzione del "*messaggio originario*" del testo. Quanto al Madhyamika, il suo problema non è in nessun modo limitato alle concezioni dell'interpretazione testuale. Il processo ermeneutico coinvolto in questo tipo di comprensione è esso stesso una particolare fase momentanea del mistero universale del cambiamento e, come tale, è semplicemente una sfaccettatura in più dell'interazione tra il passato ed il presente che incorpora, rinnova e trasforma continuamente tutto ciò che conosciamo e tutto ciò che siamo.

RICONOSCIMENTI

Questo libro ha messo radici in un idilliaca estate presso il villaggio Himalayano di Musoorje, in cui io e Gheshe Namghyal Wangchen abbiamo passato insieme le mattinate lavorando accuratamente a metter giù la nostra prima traduzione del testo di Chandrakirti. Ma in quell'estate non ebbe inizio soltanto la traduzione. Prima ancora fecero la loro comparsa quelle pubblicazioni che gettarono le basi per il mio continuato interesse verso il Madhyamika, durante le nostre passeggiate pomeridiane. Scoprii subito che Gheshe Wangchen è un filosofo naturale, poichè per lui nessuna domanda può essere irrilevante, nessuna area di esperienza al di fuori della portata dei legittimi interessi filosofici. Fu poi sicuramente, nel corso delle nostre meravigliose e interminabili conversazioni, che io cominciai a capire come la filosofia può essere molto di più che una sequenza di concetti. Per Gheshe Wangchen e molti dei suoi conterranei, la filosofia è realmente un modo di vivere e le questioni filosofiche devono sempre relazionarsi, in un modo o nell'altro, ai problemi della vita. Non c'è perciò da dubitare che questa attitudine verso la filosofia abbia lasciato il suo segno anche su di me ed abbia guidato il mio interesse verso i testi, durante gli anni che questo libro stava prendendo forma. Fin da allora molte persone hanno contribuito al mio attuale modo di pensare e ciascuna di esse ha influenzato la mia volontà di preservare lo spirito di ciò che imparai in quell'estate.

Sono particolarmente grato a Luis O. Gomez per la sua attenta rilettura delle prime bozze di traduzione e note, per i suoi suggerimenti e consigli in quel momento cruciale e, ancor più per l'esempio che egli mi ha fornito – una rara combinazione di insuperabile cultura e di profondo interesse personale per le responsabilità dell'insegnamento. Le molte ore che passammo a lavorare, rubandole al sonno, eguagliarono quelle condivise con Gheshe Wangchen in India, perchè ancora una volta le discussioni avvennero in una atmosfera in cui la maggior attenzione veniva data alla necessità di trasportare la filosofia a sostenere le problematiche della vita quotidiana. Tra coloro che ebbero il più profondo impatto sulla mia mente devo anche ricordare Bob Sharif, col quale ho avuto numerose e interessanti conversazioni su qualsiasi argomento, nonché Gregory Schopen, il quale mi fornì un invidiabile servizio nel permettermi di affinare la mia iniziale difficoltà di comprendere il Madhyamika, grazie allo stimolo del suo formidabile intelletto. Le mie letture delle fonti Indiane furono grandemente avvantaggiate grazie alle molte ore passate insieme al Pandit Ram Shankar Tripathi dell'Università Sanscrita di Varanasi. Voglio poi ringraziare il mio guru-radice Madhav Deshpande, per i continui incoraggiamenti datimi nel corso degli anni e, negli ultimi tempi, per la sua meticolosa lettura delle parole e frasi Sanscrite, disseminate in abbondanza in questo libro.

Anche John Newman e William Ames offrirono il loro tempo ed energia alla correzione delle bozze. Alcuni errori che potrebbero ancora essere sfuggiti devono essere attribuiti interamente ai cambiamenti occorsi dopo che il testo lasciò le loro abili mani. Il Dr. Bimal K. Matilal lesse parte dei manoscritti nella prima stesura e mi offrì validi suggerimenti, così pure fece la dott.ssa Meredith Williams che si dette da fare per trovare il tempo in questo compito, malgrado il suo impegno di professore aggiunto all'Università del Michigan. Ed ancora, Pat Pranke fu sempre disponibile per una animata discussione epistemologica, fino a chè non scomparve nella jungla Birmana. Sono poi molto grato all'Istituto Americano di Studi Indiani, per il loro aiuto durante gli stadi iniziali della ricerca. Ed infine voglio ringraziare Liz, che arrivò tardi a questo particolare progetto ma nondimeno ha resistito più delle sue stesse tribolazioni derivate dal portarlo a compimento. Lei è stata tutto: un'amica fedele, una terapeuta, una maestra, una partner instancabile nelle nostre assurde conversazioni, nonché una paziente ed amorevole consorte.

LA VACUITÀ DELLA VACUITÀ

PARTE PRIMA

CHANDRAKIRTI ED IL PRIMITIVO MADHYAMIKA INDIANO

I Conquistatori insegnarono la vacuità allo scopo di eliminare tutte le visioni filosofiche apprese. Perciò è detto che chiunque abbia una visione filosofica senza la “vacuità” è davvero perduto.

Nagarjuna, *Madhyamakasastra*”

Il Buddhismo giammai ha preteso di essere una “teoria”, o una sorta di spiegazione dell’universo; esso invece è una via di salvezza, un modo di vivere...

E. Zurcher, *La Conquista Buddista della Cina*

SEZIONE PRIMA

CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE

Lo studio delle religioni Asiatiche in Occidente, ha origine nella filologia Europea (maggiormente in Germania) intorno al diciannovesimo secolo ed ha mantenuto ad un rimarchevole livello l'impronta della sua apparizione come branca dello studio delle lingue Indo-Europee. Ciò è vero specialmente per lo studio della letteratura Buddista, in cui la ricerca della primitiva fonte linguistica Indoeuropea dev'essere unita alla ricerca comprendente le traduzioni Cinesi e Tibetane dei testi Indiani. Benché il modello filologico sia stata la sola metodologia accademica approvata nelle università Europee ed Americane, in effetti ad esso si affiancò un altro approccio allo studio della tradizione Buddista – che pretende di essere più interessato ai testi religiosi Asiatici da un punto di vista 'interiore'. Ciascuno di questi modelli ha messo in mostra i suoi punti forti e le sue debolezze, eppure essi sono allo stesso tempo vestigia anacronistiche di uno stile dottrinale che è stato criticato da numerosi ambienti al di fuori degli studi culturali sull'Asia. L'errore di molti specialisti dell'Area Asiatica nel riconoscere questo fatto è, mi dispiace dirlo, un forte indice dell'isolamento di questo territorio (1). Si è supposto che l'isolamento preservasse l'integrità della disciplina come un legittimo, autonomo *Fach*, ma ormai è chiaro che entrambi i concetti di una disciplina isolata e delle tecniche usate per definirla (i garanti della purezza) non sono più necessari o auspicabili. L'imposizione di queste delimitazioni ha portato solo ad ulteriore isolamento ed ad un certo originale filosofeggiare che provoca un uguale critico disinteresse e spesso una risposta caustica da parte dei filologi che insistono a dire che i testi siano lasciati a parlare per loro stessi, nella loro propria lingua. Prima che io mi dilunghi su queste rivendicazioni e che abbozzi il profilo di un approccio che cerca di deviare lo studio della filosofia religiosa dell'Asia in una direzione più promettente, sarà bene caratterizzare i modelli di ricerca esistenti in un più ampio dettaglio.

Il modello filologico o critico dei testi acquista la sua forza da una rigorosa metodologia che rimane sulla ferma fondatezza intellettuale della filologia e della storiografia. La componente filologica è realizzata nello stabilire l'autorità dei testi tramite la produzione di meticolose edizioni critiche, traduzioni pesantemente annotate, indici dettagliati e altri strumenti referenziali. Gli studiosi che criticano i testi, giustamente si inorgoliscono nell'usare tutte le risorse materiali disponibili. Le

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito “centronirvana.it” e dal bollettino “Nirvana News” che hanno cessato di esistere
6/210 - <http://www.superzeko.net>

riproduzioni sono spesso basate sull'assegnare numerose oscure xilografie ad un unico stemma. Nel sottobosco degli studi Buddhisti le traduzioni si affidano frequentemente ai testi-radice che fanno capo a tre o più linguaggi classici Asiatici. L'aspetto storico dell'erudizione critica testuale consiste nella contestualizzazione di queste riproduzioni e traduzioni, rifacendosi l'una all'altra per conoscere gli eventi storici. Lo scopo di questo approccio allo studio delle filosofie religiose è quello di definire una coerente tradizione per la continuità dei testi che forniscono il materiale grezzo alle attività di ricerca. Le domande sul significato di un testo sono generalmente subordinate o respinte sempre come irrilevanti. Una rigorosa applicazione della metodologia critica-testuale è richiesta ad ogni serio studioso dell'argomento; perfino brevi digressioni nelle questioni filosofiche o soteriologiche sono prerogativa di autorità stabilite – coloro che hanno già dimostrato la loro capacità di produrre approvati studi testual-critici. Occasionalmente, tuttavia, esperti riconosciuti pubblicano interi articoli che trattano di qualche particolare domanda significativa, applicando gli stessi principi metodologici in uno sforzo di comprendere i contenuti filosofici e religiosi dei testi.

Il modello “proselitico” offre una distinta alternativa all'apparente carenza di interesse degli studiosi testual-critici sulle domande significative. Qui, la metodologia testual-critica è spesso applicata con una considerevole mancanza di rigore. Le edizioni appaiono raramente; le traduzioni sono generalmente basate su una sola fonte e spesso non sono nemmeno accompagnate da un qualche sostanziale apparato critico. L'informazione storica, quando c'è, di solito include ipotesi contenziose o fantastiche considerazioni acritiche, prese più o meno letteralmente da fonti Asiatiche e che devono essere accettate per buone. Vengono fatti occasionali tentativi per giustificare i concetti tradizionali, comparandoli alle varie ideologie Occidentali. L'esistenza di una tradizione è presa per valida e viene presunta un'adeguata applicazione metodologica più per garantire l'accesso a questa tradizione preesistente che per definirla. L'intero significato concettuale collassa nella ricerca di una *'mens auctoris'* atemporale che si presume essere presente nel testo originale. Scoperta e restituzione di questo significato è il risultato di una ristretta lettura dei testi e dei commentari indigeni.

Benché sia vero che questi due modelli in generale sono separati da metodi e scopi divergenti, è anche vero che lo studioso proselita raramente lavora a tempo pieno senza ricorrere a certi elementi di metodologia testual-critica. Il modello testual-critico è il più prestigiosamente valutato – senza dubbio a causa della sua forte associazione con ciò che è ritenuto il metodo scientifico – ma è anche soggetto ad un frequente criticismo sulla base del fatto che è diventato completamente troppo sterile ed astratto nel suo rifiuto a mantenere l'attenzione al problema del significato. Veri e propri ‘ibridi’ si sono sviluppati ai due estremi dello spettro – “proselitismo testual-critico” e “criticismo testual-proselitico” – con vari gradi di successo negli ambienti accademici.

Ciò che qui maggiormente mi interessa porre all'attenzione non sono le differenze tra i due modelli di cultura, bensì i loro punti in comune, i quali possono essere riassunti in due brevi osservazioni. Primo, entrambi i modelli restano agganciati al concetto di una tradizione oggettivamente attuale, cioè una tradizione che sia separata dal ricercatore come oggetto di ogni suo tentativo di comprenderla o definirla. Secondo, entrambi i modelli si collegano a turno ad una adeguata applicazione di una metodologia approvata che si presume assicurare un accesso a questa stessa tradizione. Queste caratteristiche comuni non sono decifrate in nessun luogo, tanto meno difese. Anzi, esse restano sempre dietro le quinte, in cui operano come potenti forze che plasmano i risultati di ogni nostra ricerca facendo determinare le forme che le domande prenderanno prima ancora che esse vengano mai poste. Questi presupposti sono totalmente non soggetti a qualsiasi tipo di accuse e controaccuse riguardo “rigorosi modelli filologici” verso la “ricerca del significato”.

L'isolamento delle loro discipline ha quindi in fondo impedito a molti specialisti Asiatici di notare che i concetti interrelati di “oggettività” e “metodo” sono diventati bersagli di una continua e crescente burrasca di critiche, insieme con ogni cosa dall'ermeneutica filosofica di Gadamer al

pragmatismo di James e Dewey, da Nietzsche ed Heidegger a Wittgenstein, Derrida e Foucault. Qui non c'è abbastanza spazio neanche per cominciare a descrivere la natura del cambiamento segnalata dalle opere di questi uomini, oppure l'impatto delle loro assunzioni sottoposte ai modelli attuali per lo studio delle filosofie religiose Asiatiche. Come lo stesso Gadamer scrisse:

“Ciò che l'ermeneutica ci insegna è di penetrare il dogmatismo dell'asserire una opposizione e separazione tra il fatto, la “tradizione” naturale e la riflessiva appropriazione di esso. Dato che dietro questa asserzione c'è un dogmatico oggettivismo che distorce il vero concetto della stessa riflessione ermeneutica. In questo oggettivismo il comprensibile è visto – perfino nelle cosiddette scienze della comprensione, come la storia – non in relazione alla situazione ermeneutica ed alla costante operatività della storia nella sua propria coscienza, ma in un modo tale da implicare che la sua stessa comprensione non debba rientrare nell'evento (2).

Nella storia degli studi Buddisti in Europa e Nord America, i modelli testual-critici e proselitici di cultura hanno esercitato una decisiva influenza sulla nostra comprensione del Buddismo. Comunque, questo libro è basato su un approccio alternativo allo studio della letteratura Buddista. Prima di tutto noi dovremmo essere d'accordo su ciò che dovrebbe essere il significato di un testo. Io mi riconosco in ciò che Harold Bloom chiama un “cattivo lettore”, mentre Richard Rorty preferisce un “testualista spinto” che “non interroga né l'autore né il testo riguardo alle loro intenzioni, ma semplicemente spinge il testo in una forma tale per cui dovrà servire al suo scopo” (3). Il “testualista spinto” è in sé per ciò che egli può esimersi da sé, non per la soddisfazione di fare qualcosa di giusto” (4). Ecco perché io vedo ciò come una preminente ermeneutica Buddista e quindi, un approccio preferito per studiare la letteratura Buddista – in diretto contrasto sia con gli stretti modelli testual-critici che proselitici – può essere desunto da altri commenti di Rorty: “Il testualista spinto ... riconosce ciò che riconobbero Nietzsche e James, e cioè che l'idea di *'metodo'* presuppone quella di un *'vocabolario privilegiato'*, il vocabolario che dà l'essenza di un oggetto, quello che esprime le proprietà che esso ha in sé stesso come opposte a quelle che noi vi leggiamo. Nietzsche e James dissero che la nozione di un tale vocabolario era un mito” (5). Come virtualmente fece qualsiasi autore Buddista classico, in particolare Nagarjuna e gli altri primi Madhyamika Indiani, che rifiutarono ogni assunto di significato delimitato da una nozione di oggettiva e gratuita visione filosofica (*drsti*), tesi (*paksa*) o proposizione (*pratijna*).

Grazie al lavoro di Rorty ed altri, noi possiamo cominciare ad apprezzare la misura di cui la stretta aderenza ai modelli testual-critici e proselitici costituisce una violazione dei testi veri che noi portiamo per i nostri studi. Tuttavia, facendo una transizione all'interno degli studi Buddisti da un isolato *'Fach'* fino ad un più vasto criticismo letterario di base, dobbiamo procedere con cautela, così da non sacrificare le legittime qualità di precedenti studiosi. È necessario smontare la metodologia approvata ed esporre i suoi presupposti, salvare ciò che è di maggior valore ed andare avanti. D. S. Ruegg ha già indicato il modo nelle sue ricerche su tesi e asserzione nel Madhyamika:

“Lo storico del Madhyamika – e in generale della filosofia Indiana e Tibetana – deve ovviamente astenersi dal trasporre anacronisticamente ed imporre arbitrariamente i concetti della moderna semantica e della teoria filosofica, originati nel corso di particolari sviluppi storici, sui modi di pensare che si sono evoluti in determinate circostanze storiche, e che devono quindi essere interpretati al primo posto nella struttura dei loro propri fatti e le idee che essi stessi hanno sviluppato. Inoltre, studiando il pensiero Indiano e Tibetano, l'importanza della prassi e della pragmatica religiosa e filosofica, deve ricevere una dovuta attenzione” (6).

Questa è precisamente la guida che io ho seguito nell'interrompere il circolo vizioso dell'aderenza dogmatica ai presupposti metodologici:

“A noi sembra tutt’al più appropriato e legittimo considerare il rifiuto di ‘pratijna’ in termini di pragmatica quanto piuttosto di una analisi esclusivamente propositiva di un’asserzione e la sua negazione poiché, dal tempo più remoto, il Madhyamika – tutto il Madhyamika nel suo insieme – è stato impegnato nell’analisi e nella destrutturazione di un linguaggio ordinario con tutte le sue categorie concettuali” (7).

Fare ricorso alle intuizioni del pragmatismo destrutturante post-Wittgensteiniano ci fornisce una nuova ampia gamma di possibilità per interpretare “*L’Ingresso nella Via di Mezzo*” e gli altri trattati del primitivo Madhyamika, in quanto ciò che noi impariamo dal nostro contatto con questi testi è in ogni caso una funzione degli strumenti che noi apportiamo al nostro studio.

Soltanto adesso la letteratura del Madhyamika ha cominciato ad essere apprezzata dagli studiosi Occidentali e lo studio degli scritti di Chandrakirti è pieno di ogni difficoltà derivante da qualsiasi tentativo di afferrarsi in vari modi significativi ad una tradizione letteraria che è così lontana da noi. Un monaco Indiano o Tibetano si avvicinerebbe all’opera di Chandrakirti con un background ricco di informazioni sui contenuti dottrinali e sulla terminologia tecnica di altri rilevanti sistemi. “*L’Ingresso nella Via di Mezzo*” è presentato dalla tradizione Tibetana, ogni giorno in questo modo, dietro i muri dei monasteri costruiti dalla comunità dei rifugiati in India. Anni di studi preparatori e pratiche rituali di ogni tipo, comprese meditazioni, danno ai giovani monaci un contesto nel quale essi possono sistemare tutte le dichiarazioni di Chandrakirti e tramite il quale possono giungere ad un apprezzamento del significato di questo trattato, all’interno dell’intera tradizione Buddista Tibetana. I moderni lettori Occidentali non solo sono privi di questo contesto ma si trovano impantanati in una tradizione differente sostenuta da una vasta gamma di premesse, alcune delle quali a gran distanza da quelle che formano le caratteristiche essenziali del paradigma di Chandrakirti. Questa è una grossa difficoltà tanto per il lettore generico come per lo specializzato, perché anche dopo un diligente studio, molti dei concetti espressi in questo antico testo Indiano possono continuare ad apparire come nient’altro che curiosità intellettuali totalmente estrapolate dal modo di vivere Buddista, che è il solo capace di impartire ad esse il loro più profondo significato. Un’ importante dimensione del problema è stata riassunta da A. L. Becker in un suo articolo:

“La profondità estetica è, nella maggior parte dei casi, impossibile a tradursi, cosicché una più piena comprensione di un testo per richiede un passaggio al di là della traduzione, una destrutturazione della traduzione ed una ricostruzione del contesto stesso delle sue fonti, passo per passo, così da descrivere ed esplorare la sua particolarità” (8).

La nozione di ‘profondità estetica’ può non sembrare perfettamente conveniente al sistema specializzato dei problemi derivanti dallo studio della letteratura tecnica Buddista, ma qui vi è uno speciale valido concetto, poiché esso mette attenzione al fatto che, nell’avvicinare un’opera come questa, noi dovremmo fare un grosso sforzo per scoprire “l’interesse fondamentale che motiva il testo – la domanda a cui esso cerca di rispondere e che pone ancora e sempre ai suoi interpretatori” (9). Io sicuramente non suggerirei che noi dovremmo sforzarci di interpretare il testo tramite il riferimento ad una supposta ‘*mens auctoris*’. Come Gadamer ed altri hanno argomentato, il significato è sempre il significato nel contesto della storia, e la storia include sia il testo che i suoi vari interpreti (10). Eppure, nella misura in cui noi non siamo in grado di apprezzare la ‘particolarità’ di questo trattato all’interno dell’intero contesto degli scritti di Chandrakirti, non solo nelle sue dimensioni intellettuali, ma anche in quelle pratiche ed etiche, noi potremmo tutti troppo facilmente svilire o malinterpretare uno o alcuni dei concetti vitali del Madhyamika. L’esempio che segue, chiarirà questo mio punto.

Il filosofo Madhyamika rigetta la maggioranza delle nostre fondamentali proposizioni empiriche e la matrice di razionalità in cui esse sono inserite come materia di ristretta normativa e infine, come un’infondata credenza. Più specificatamente, secondo il Madhyamika, i concetti di logica, nonché i concetti teorici e pratici che trattano dei fenomeni empirici (11) quali la causazione, sono tutti basati

in un particolare modo di vivere la vita che è esso stesso senza alcun fondamento. L'esperienza quotidiana è vuota di qualsiasi sostrato fisso a giustificazione di qualsiasi tipo di credenza o convinzione e, precisamente, quest'assenza di giustificazione – questo essere vuoto perfino di una “vacuità” – è essa stessa la vera verità nel suo più elevato significato.

Con quale tipo di apparato critico dovremmo avvicinarci ad un tale valore, semmai esso sia un valore. Sarebbe inadeguato tentare un'investigazione con la sola domanda: “Come poter verificare ciò?”. Noi dovremmo anche imparare a farci queste altre domande: “Come potreste insegnare a qualcuno tutto ciò che esso dice?”, “Come potreste accennare alle sue verità?”, “Com'è possibile chiedersi se ciò è vero?”. Queste stesse domande sono state riportate in qualche parte di un saggio su Ludwig Wittgenstein (12) e i problemi trattati in quell'articolo sono significativi per l'attuale tentativo di interessarsi al Madhyamika. Io suggerisco che i filosofi Madhyamika possono essere meglio compresi disponendosi completamente nell'idea che essi stanno presentando una serie di argomenti avversi ad un unico sistema di valori ed a favore di un altro. Piuttosto, come disse Rorty riguardo ai pragmatici: “Essi semplicemente desiderano cambiare il soggetto” (13). Come Wittgenstein ed i pragmatici, coi quali hanno molto in comune, i Madhyamika “cercano di trovare modi di applicare punti antifilosofici in un linguaggio non-filosofico” (14). In qualche modo sia Wittgenstein che i moderni pragmatici hanno avuto maggior successo, nel portare a termine ciò, che non Nagarjuna o Chandrakirti, ma d'altro canto, data la natura del loro scopo soteriologico (che differisce notevolmente dallo scopo di qualsiasi moderno filosofo Occidentale), gli antichi Madhyamika furono sorprendentemente ingegnosi nel loro utilizzo di “propaganda, emozioni, ipotesi ad hoc e appelli a pregiudizi di ogni tipo” (15) per discreditarne le visioni errate dei loro contemporanei.

Noi, in ogni modo, non stiamo vivendo nell'India del settimo secolo e non condividiamo i preconcetti e pregiudizi della società medioevale Indù. Noi abbiamo i nostri modi di pensare e parlare, le nostre proprie idee, interessi e scopi, il nostro modo di vivere, colpito dai preconcetti e pregiudizi del razionalismo scientifico neo-Kantiano (16). Perciò, non possiamo aspettarci di interessarci coi nostri termini in conversazioni leggere sul Madhyamika, come se fosse semplicemente un fatto di paragonare i termini e i concetti di un testo Sanscrito del settimo secolo con le loro controparti Inglesi Nordamericane del ventesimo secolo. È necessario investire un bel po' di energia volendosi preparare ad incontrare questi testi lontani e, per questo progetto dovremmo essere disposti, fin dall'inizio, a rimettere in discussione ciò che veniva dato per scontato. Partendo da un vocabolario e da argomenti che monopolizzano la nostra attuale conversazione per un nuovo vocabolario e per un nuovo sistema di argomenti suggeriti dai filosofi Madhyamika, noi dovremmo cominciare col considerare una tale quantità di problemi emersi anche nel già citato articolo di Wittgenstein, problemi evidenziati nelle seguenti domande: “Perché noi sentiamo di non poter conoscere qualcosa in una situazione in cui non c'è nulla che possa dire ciò che noi non conosciamo?”; “Qual è la natura di questa illusione?”; “Cos'è che ci rende insoddisfatti per il nostro totale non conoscere?”; “Qual è la natura ed il potere di questa ‘concettualizzazione del mondo’?”; “E perché noi concettualizziamo il mondo?”; “Quale sarebbe l'alternativa alle concettualizzazioni?”; “Come potrebbero essere arrivate?” (17). Queste ultime due domande sono in particolar modo pertinenti ai nostri scopi attuali, perché diversamente da Wittgenstein, il Madhyamika va così tanto per da poter sviluppare la sua propria concettualizzazione alternativa del mondo – una concettualizzazione che è ‘non-concettualizzazione’, quanto piuttosto un alternativo ‘modo di vivere’ (18) – e da suggerire un sentiero specifico per mezzo del quale esso potrebbe essere realizzato.

Nella Parte Prima io preparo la strada per la lettura del testo di Chandrakirti, tentando di stabilire la rilevanza dei suoi scritti ai problemi cruciali al nostro tempo e luogo.

La dottrina Madhyamika in Occidente ha fatto un notevole progresso durante il secolo scorso. Malgrado questo progresso o, forse precisamente a causa di esso, molti temi fondamentali del

Madhyamika sono ora soggetti a più di una interpretazione. Naturalmente in questo non vi è nessun errore. Anzi, la presenza di queste controversie starebbe ad indicare che le pubblicazioni in questione non sono ritenute interessanti solo dallo studioso filologo o testual-critico, il quale è metodologicamente indisponibile a considerare il significato del testo. Per tutta la Parte Prima e nelle relative note che accompagnano la traduzione, io cerco di riferirmi a queste controversie sviluppando una consistente posizione su diversi punti-chiave di interpretazione, che formano il nucleo di un approccio allo studio del Madhyamika, il quale recentemente ha guadagnato crescenti favori tra gli studiosi Occidentali. Ciò è stato compiuto secondo i seguenti principi generali.

Primo, ho voluto iniziare dal principio, con discussioni estese di molte tra le più fondamentali dottrine Buddiste. Dove possibile, i riferimenti alle fonti originarie classiche sono state collegate a suggestive traduzioni in Inglese, Francese o Tedesco e con edizioni-standard nelle lingue originali. La mia intenzione non è stata quella di fornire riferimenti, ma al contrario, mi sono sforzato di applicare i principi storici e testual-critici nel modo ritenuto più corretto dai Buddologi Occidentali. La maggior parte del materiale presentato nelle sezioni 2 e 3 potrà sembrare fondamentale agli specialisti, ma l'interpretazione linguistica che se ne sviluppa dovrebbe interessare chiunque sia coinvolto nell'ermeneutico problema di trovare un significato nella filosofia Madhyamika. Che all'inizio potrebbe non essere completamente evidente come interpretazione olistica, vale a dire una interpretazione che si appoggi sull'apprezzamento di tutti gli aspetti del Madhyamika: intellettuale, etico, nonché pratico. Per questo motivo, ho pensato che fosse meglio lasciare tutto senza cambiar nulla e costruire i miei argomenti ex-novo, dimostrando come ho fatto, che ciascuno di questi tre aspetti abbia influenzato e sia stato a sua volta influenzato dagli altri due.

Nello sviluppare questa interpretazione olistica, diventa ovvio il fatto di andare avanti e indietro fuori dai confini di alcune discipline gelosamente custodite, ciascuna delle quali difesa a riccio da iniziati rigorosamente addestrati. Però ciò è stato considerato necessario per il fatto che i testi che spiegano i vari sistemi del pensiero Buddista sono stati scarsamente tradotti nelle lingue Occidentali, cosicché l'interpretazione di questo materiale è rimasta fino ad ora, e per un discreto tempo, nelle mani di una ristretta cerchia di studiosi che essi stessi dedicano lunghi anni quasi interamente per sviluppare una padronanza degli strumenti filologici e testual-critici necessari a specializzarsi in studi Asiatici. Come ho già accennato prima, questa mi sembra una situazione alquanto sfortunata, a dispetto dei grandi risultati della riconosciuta metodologia filologicamente basata; dandole un'esclusiva pretesa di ermeneutica strategia abbiamo ostacolato la nostra ricerca per il significato nella letteratura Buddista. Il problema non è se far uso di questi validi strumenti testual-critici quanto piuttosto di liberare la metodologia filologica dei suoi pretesi privilegi di assoluta egemonia nell'interpre-tazione testuale - sì da non perdere contatto con i testi ma nemmeno cadere in un romanticismo acritico. La mia soluzione tende ad incorporare i dovuti principi dello studio testual-critico e simultaneamente rigettare i non-dichiarati presupposti di 'obiettività' che di solito li accompagnano. Pretese di purezza metodologica necessariamente incarnano (e mascherano) un fondamentale allontanamento dagli oggetti di ricerca in cui esse sono applicate. La domanda sorse agli studiosi della letteratura Buddista dalle stesse ermeneutiche forze filosofiche come se essa stessa abbia obbligato tutti gli scienziati e gli umanisti dominati da preoccupazioni metodologiche: 'Non è che la comprensione ottenuta da un simile 'allontanamento controllato' sia una comprensione alienata?'. "Un testo che viene storicamente compreso, è obbligato ad abbandonare la sua pretesa di esprimere qualcosa di vero. Noi pensiamo di capire quando vediamo il passato da un punto di vista storico, se ci mettiamo nella situazione storica e cerchiamo di ricostruire il panorama storico. Tuttavia, in effetti, abbiamo rinunciato alla pretesa di trovare, nel passato, una qualche verità valida ed intellegibile per noi stessi. Quindi, questo riconoscimento dell'alterità dell'altro, che lo rende oggetto di conoscenza oggettiva, produce la fondamentale sospensione della sua pretesa di verità"(19).

Proponendo questo studio introduttivo, ho inteso dedicarlo allo sviluppo di una comprensione del Madhyamika come valida e convincente risposta a numerosi problemi di ordine filosofico e religioso. Di conseguenza, senza abbandonare la attrezzatura di base necessaria a qualsiasi ricerca testual-critica, ho fatto del mio meglio per portare questa discussione in un campo il più vasto possibile (20). Un tale approccio presenta diverse difficoltà. Una certa quantità di pensieri critici può penetrare nel lettore che è interessato principalmente nel significato del pensiero filosofico e religioso di Chandrakirti, ma le citazioni dei frammenti Sanscriti e varianti testuali particolarmente importanti, per esempio, potrebbero essere usate anche dai filologi. D'altra parte, i miei frequenti riferimenti all'opera dei filosofi Occidentali potrebbero distogliere l'attenzione degli studiosi dei testi, scettici nei riguardi di ogni sostenuto tentativo di impegnarsi con il contenuto di questa letteratura, portandola nel corso della moderna conversazione filosofica. Il mio approccio prende per buone le intuizioni di Gadamer sul concetto di storia reale. Esso è stato dettato dallo sforzo di seguire i passi iniziali presi da altri verso una direzione che ci guidi aldilà di qualunque modello attuale nello studio delle filosofie dell'Asia.

Il mio secondo intrigante scopo è stato di dare all'opera di Chandrakirti quanta più importanza possibile nel vasto contesto del Buddismo Indiano del Mahayana, dato che la filosofia Madhyamika non può essere adeguatamente compresa se viene estratta dalla matrice dei suoi scopi soteriologici (21). E questa non è una nuova pretesa. È più o meno comunemente riconosciuto tra gli studiosi Occidentali che ci si può aspettare solo un successo invero molto limitato, da un ristretto studio storico o filologico dei testi Buddisti. J.W. De Jong, un filologo molto rinomato, riflette questa comprensione nei suoi scritti:

“Nel passato, gli orientalisti Europei si erano specializzati nella storia del Buddismo, come è stato recentemente sottolineato da M. Eliade. Educati alla tradizione storica del diciannovesimo secolo, gli studiosi crederono di poter imparare tutto sul Buddismo studiando la sua storia. Come prima cosa, essi cercarono di ottenere una conoscenza dei fatti e delle informazioni per formarsi un quadro dello sviluppo delle idee Buddiste. Questo metodo fu destinato a fallire perché nella vita spirituale dell'India, la dimensione storica è assai meno importante che nella civiltà Occidentale. Ai giorni nostri, il compito più importante per uno studioso di Buddismo è lo studio della 'mentalità' Buddista. Ecco perché il contatto con il Buddismo oggi è così tanto importante, dato che ci salverà dal vedere i testi come mero materiale filologico e dal dimenticare che per i Buddisti essi sono testi sacri, i quali proclamano un messaggio di salvezza!”

Ruegg corrobora l'opinione di De Jong:

“Mi piace enfatizzare il fatto che di solito il lato filosofico non può essere completamente separato né disgiunto da quello religioso, senza un certo grado di arbitraria divisione in comparti, poiché di norma in India ed in Tibet, nessuna brutale linea divisoria può essere tracciata tra la filosofia e la religione. Anzi, il termine Sanscrito 'dharma' (Tibetano: *chos*) ricopre un'intera complessità di idee che appartengono al campo filosofico, religioso e sociologico, e che non possono essere separate una dall'altra per particolari scopi di singole analisi specializzate. E infatti è corretto dire che il Buddismo non fu mai esclusivamente un insegnamento puramente morale o una qualche dottrina 'aristocratica' destinata, nel disegno di una visione del mondo sazia o pessimistica, di procurare una via di fuga dalla sofferenza del mondo. Esso è piuttosto un comprensibile insegnamento soteriologico che necessariamente implica una base filosofica - che ha molti lati in comune con gli altri sistemi Indiani - e che include un'elaborata cosmologia strettamente connessa con gli stati meditativi. In breve, il Buddismo è ciò che comunemente si definisce sia una filosofia che una religione”(23).

Io sono pienamente d'accordo con Ruegg, pertanto penso che sia necessario chiederci se, nello studio del Buddismo, sia giusta una arbitraria divisione tra religione, filosofia e sociologia. Che tipo di risultati possiamo aspettarci da questa 'analisi specializzata' che, per sua natura, è una distorsione

della tradizione che presume di interpretare? Questa introduzione al Madhyamika si basa sulla convinzione che ogni tentativo di comprendere i testi deve procedere sforzandosi di scoprire i nostri presupposti come pure quelli degli autori Indiani e Tibetani. Ogni altro approccio sarà destinato a fallire se non terrà conto che “l’interesse deve essere diretto verso la conoscenza” (24).

Chandrakirti ha detto chiaro e tondo che il solo scopo della ‘dottrina della vacuità’ e dell’intera critica Madhyamika stà nella sua funzione come mezzo tramite cui tutti gli esseri senzienti possono ottenere la liberazione dalla paura e dalla sofferenza. L’immenso significato che questo ‘scopo’ o ‘applicazione’ (*prayojana*) ha per lui, è tanto esplicito, per quanto egli dichiarò in diversi testi, quanto implicito, dato che la struttura completa del suo trattato riflette gli aspetti etici e pratici del Buddismo Mahayana. Tuttavia, essa non è semplicemente una questione apologetica, perché indipendentemente dalle note isolate di Chandrakirti e dagli scopi della tradizione Mahayana, può esservi il caso della centralità di interessi strettamente soteriologici sulla base di una analisi dell’approccio Madhyamika al problema del linguaggio e del pensiero concettuale (25). Diventerà chiaro secondo come noi procederemo, poiché il Madhyamika è una filosofia che collega le idee all’azione in una maniera particolarmente sottile.

Ciò non è realizzato col ragionare contro una ‘visione’ ritenendola sbagliata, in favore di un’altra ritenuta giusta, ma col dimostrare tramite validi strumenti che proprio il fatto di sostenere una visione - *qualsiasi* visione - rende la persona coinvolta in un interminabile ciclo di attaccamenti, antipatie e ingannevoli opinioni (26). Se il Madhyamika non può essere compreso in questo modo - se insistiamo ad interpretare questi testi come una serie di risposte a domande ontologiche ed epistemologiche - allora abbiamo fallito il bersaglio. Dovremmo produrre una estesa e solenne letteratura tecnica sulle categorie della Verità, l’ontologia degli stati di sogno, e così via, ma giammai dovremmo apprezzare il tentativo del Madhyamika di liberarci dalle nostre ossessioni con la ricerca di un’unica Verità ed un’unica Realtà (27). “Chiunque mantenga una visione filosofica della vacuità, è davvero perduto!”; invero costui resterà imprigionato nei vincoli della sua stessa immaginazione e sarà portato a dimenticare - o meglio, non potrà mai realizzare - che “un nodo intrecciato nello spazio vuoto può essere sciolto solo dallo spazio vuoto!”(28).

SEZIONE SECONDA

IL CONTESTO STORICO E DOTTRINARIO DI CHANDRAKIRTI

2.1. Il Testo Mahayana ‘L’Ingresso nella Via di Mezzo’.

La distinzione tra l’Hinayana (Il Veicolo Minore) ed il Mahayana (Il Grande Veicolo) è una di quelle questioni su cui si è scritto in abbondanza, ma che però è ancora troppo poco conosciuta veramente. Per il nostro scopo, è meglio evitare ogni riferimento a ciò che è stato detto riguardo alle implicazioni cronologiche e sociologiche di questi termini, dato che ci è sembrato che le opinioni troppo facilmente accettate sono basate su delle premesse inattendibili. Tuttavia è chiaro che la critica Madhyamika fu specificatamente diretta verso una accademica ed astratta filosofia che si era distaccata dalla tradizione dell’applicazione pratica. In più, noi non abbiamo motivo di supporre che questa sorta di scolasticismo fosse caratteristica di qualunque scuola non-Mahayana già al tempo di Nagarjuna (1) e quindi i termini sono stati qui riportati come convenienti etichette per i due differenti generi di letteratura. Tenendo ciò a mente, io desidero far notare la duplice distinzione tra le attitudini espresse dai testi Buddisti Indiani con riguardo ai loro particolari rapporti ontologici, epistemologici e soteriologici. In ogni caso, il testo ‘L’Ingresso nella Via di Mezzo’ è senza dubbio Mahayana.

Ontologia. I testi Hinayana sono quelli che accettano una sorta di pluralismo radicale, analizzando ogni esperienza mondana entro un numero precisamente determinato di realtà ultime, costituenti atomici separati, chiamati ‘*dharma*’ (2) (in caratteri minuscoli). L’individuale senso di soggettività - l’esperienza di un “Io” soggettivamente reale - è basato su un composto di alcuni di questi ‘*dharma*’ e, come tale esso è semplicemente un concetto reificato, non-associato a nessuna reale sostanza ultima. La posizione ontologica dei testi Mahayana è più chiaramente vista come una reazione o una critica all’ontologia Hinayana. Nella letteratura Mahayana, non solo l’Io individuale è ridotto ad un ‘concetto-reificato’, ma ogni aspetto dell’esperienza quotidiana, tanto soggettiva che oggettiva, è svuotato di qualsiasi contenuto ontologico, sia definito come <sé> (*atman*) che come <essenza> o <essere-intrinseco>(*svabhava*). La distinzione terminologica qui annotata è tra la preferenza Hinayana per ‘*dharma*’ ed il particolare uso idiomatico dell’espressione Mahayana ‘*shunyata*’ (cioè, vacuità) come sinonimo di ‘*tattva*’ (realtà)(3). Molti studiosi contemporanei credono che il termine ‘vacuità’ non si riferisca all’esistenza né alla non-esistenza, e questa interpretazione è certamente quella che preferisco io (4). E’ un errore molto grave identificare la posizione ontologica dei testi Mahayana come una sorta di ‘nichilismo’(5).

Epistemologia. La posizione Hinayana sulle questioni epistemologiche trova la sua origine in quello che può essere chiamato un ‘realismo-naif’ (cioè, ingenuo) unito ad una tendenza metafisica, poiché sebbene gli oggetti del quotidiano non siano ‘reali’, e quindi la nostra esperienza sensoriale ed le nostre concezioni siano erronee, vi è tuttavia ancora una base di oggettiva ‘realtà’ in queste entità, che è composta di quei ‘*dharma*’ rivelati direttamente a colui che vi medita sù. Dalla prospettiva dell’Hinayana, ne deriva un’incorreggibile e dogmatica conoscenza, proprio tramite il contatto con questi nuclei atomici costruiti di realtà ultima; tutte le altre forme di conoscenza sono basate sulla ‘illusione’ (*maya*). Invece, la posizione Mahayana è considerevolmente più sottile e complessa, ed a causa dell’ampia varietà di riferimenti scolastici su questo soggetto, è impossibile poter esprimere con precisione una definita epistemologia Mahayana. Comunque, è di primaria importanza presso tutte le scuole, il sistema delle verità multiple, a cui Chandrakirti dà un’interpretazione particolarmente vigorosa (6). Secondo questa esposizione dottrinarica, tutti i mezzi per conoscere sono solo ‘convenzionalmente-veritieri’, perché in ogni caso l’atto del conoscere è contingente all’interdipendenza tra conoscitore e cosa conosciuta. Questa ‘interdipendenza’ vizia tutti e tre i componenti di qualsiasi atto conoscitivo, rendendo sia il soggetto che l’oggetto assolutamente

non-reali come entità intrinsecamente esistenti; in circostanze normali la stessa ‘azione del conoscere’ è di conseguenza inattendibile (7). Come opposta alla ‘verità-convenzionale’ (*vyavaharasatya*), la ‘verità assoluta’ cioè nel senso più elevato (*paramarthasatya*) deve essere realizzata tramite strumenti di conoscenza non basati in modo rigidamente dicotomico, stabiliti tra reificati concetti di soggetto ed oggetto. Conoscitore e cosa conosciuta sono sperimentati come eventi interdipendenti nella più vasta matrice di altri simili eventi transitori e costantemente in mutamento, tramite un modo di comprendere riferito come ‘*prajna*’ (saggezza intuitiva), risultante in una conoscenza non-dualistica (*advaya-jnana*). La *prajna* e l’*advayajnana* sono, tuttavia, meglio definite come categorie né epistemologiche e né ontologiche, quanto piuttosto possono essere considerate concettualizzazioni alternative del mondo (8), rese attuabili in un’attitudine di non-attaccamento (cioè quando non ci si afferra alle cose), una attitudine generata all’interno della mente del meditante che ha completamente interiorizzato la critica Madhyamika. Questo è il tema centrale della filosofia di Chandrakirti (9).

Soteriologia. Per definizione, la letteratura Hinayana è implicata con la ricerca di una liberazione individuale. Il suo ideale è espresso nella figura dell’*Arhat* (che include tanto la visione *sravaka* che *pratiekaBuddha*) (10), il quale ha trasceso ogni possibilità di rinascita e, nel concetto di *nirvana*, la cessazione definitiva della paura e della sofferenza. Ancora una volta, la posizione Mahayana è forse più facilmente intesa come una critica all’ideale Hinayana. Lo scopo più elevato, in questo caso, è incarnato nel Bodhisattva, che è motivato non dal desiderio di fuggire dalla propria sofferenza *samsarica*, ma dalla sua immensa compassione per la sofferenza di tutti gli esseri viventi. Il Nirvana personale, o salvezza individuale, è messo da parte e disdegnato dal Bodhisattva. Per lui, ora, la mèta non è tanto il suo completo Risveglio - cioè il diventare egli stesso un Buddha - quanto il benessere di tutti gli esseri senzienti, al fine di portare tutti loro verso il completo Risveglio.

2.2 - L’ideale del Bodhisattva e la mente del Risveglio.

La figura eroica ed estremamente potente del Bodhisattva domina l’intero ‘corpus’ della letteratura Mahayana, tanto che spesso il ‘Grande Veicolo’ è chiamato il ‘Veicolo del Bodhisattva’ (*bodhisattvayana*). Più di ogni altra cosa, l’ideale del bodhisattva si basa sull’aspirazione di un impulso realmente altruistico. Le caratteristiche più importanti di un Bodhisattva sono la sua insuperabile compassione per tutti gli esseri viventi e la sua convinzione che essi debbono - ciascuno di essi - essere liberati da ogni forma di paura e sofferenza. Il Bodhisattva aspira ad essere un Buddha non per cercare la sua propria salvezza, ma per il suo interesse verso l’infinito numero di esseri a cui deve essere mostrata la via d’uscita, rammemorando loro il Sentiero che conduce fuori dal conflitto e dal dolore.

Il termine ‘*bodhisattva*’ è formato da due parole Sanscrite: *bodhi*, che significa ‘Risveglio’, oppure come è tradotto abitualmente, ‘Illuminazione’; e *sattva*, cioè ‘Un’Essere’. Quindi un Bodhisattva è “Un Essere Risvegliato o Illuminato”, o come riferisce Chandrakirti: “Uno che è determinato ad ottenere il Risveglio”(11). Sebbene l’ideale del Bodhisattva giochi un ruolo vitale praticamente in ogni testo Mahayana, vi sono alcune composizioni particolari in cui l’emancipazione verso lo stato di Bodhisattva è trattata con un riscontro molto più considerevole. Tra questi, devo citare come aggiunta al presente trattato, le fonti assai autorevoli del *Bodhisattvabhumi* (BB), il *Mahavastu* (MVA), ed il *Dasabhumika* (DB), che con molta probabilità è il passo classico più celebre per i ‘Dieci Stadi’ descritti nel testo di Chandrakirti (12).

Il prototipo per la figura del Bodhisattva è chiaramente il ‘nostro’ Buddha storico, di cui la raccolta delle storie del *Jataka* riferisce vi siano stati altri trentaquattro Buddha che si suppone abbiano preceduto Shakyamuni (13). Secondo il resoconto trasmesso nel *Dipankara-Jataka* (14), in un certo tempo del passato remoto, un certo monaco di nome Sumedha ottenne lo stato di Arhat come risultato

dei suoi sforzi religiosi, venendo così destinato ad entrare nel Nirvana al momento della sua morte. Tuttavia, durante i suoi pellegrinaggi, gli capitò di incontrare il Buddha Dipankara; il risultato di questo decisivo incontro fu la sua aspirazione a rinunciare al frutto immediato dei suoi enormi sforzi in favore dello scopo ancor più significativo di diventare un perfetto Buddha. Questo voto (*pranidhana*) di voler ottenere il più completo risveglio per il beneficio di tutti gli esseri viventi costituisce il momento iniziale della generazione della ‘mente-del-risveglio’ (*bodhi-cittotpada*) e da questo momento in poi, Sumedha fu un Bodhisattva. Come vuole la leggenda, Dipankara usò i suoi poteri straordinari per vedere nel per futuro del tempo e luogo in cui il Bodhisattva Sumedha alla fine diventerà un Buddha pienamente risvegliato, conosciuto come Shakyamuni. Ne consegue che vi fu una profezia di successo, ma lo scopo non sarebbe stato ottenuto prima che il bodhisattva novizio non avesse sperimentato innumerevoli rinascite come animale, uomo e deva. Durante questo incredibile periodo di tempo, egli dovrà praticare le dieci perfezioni per giungere agli stadi verso la Buddhità, finquando alla fine egli sarebbe rinato nel Paradiso Tushita e da lì sarebbe ritornato nella sua ultima reincarnazione finale come principe di un regno ai piedi dell’Himalaya.

2.3 Gli Stadi del Sentiero del Perfetto Risveglio

In questa storia del Jataka, sono presenti tutti gli aspetti essenziali dell’ideale bodhisattva, e ciascuno di essi sarà ritrovato ancora ne *L’Ingresso alla Via di Mezzo* di Chandrakirti, in cui l’intero sviluppo della carriera bodhisattvica è visto come una serie di stadi progressivi nella generazione della mente del Risveglio. Al fine di posizionare l’opera di Chandrakirti in un più vasto contesto letterario che tratta di quest’argomento, darò una breve replica delle caratteristiche generali di questo Sentiero, che conduce dalla condizione di una persona ordinaria qualunque (*prthagjana*) alla più sublime condizione di un Buddha perfetto. L’ideale del Bodhisattva è legato alla premessa che ogni essere vivente possiede in sé stesso il potenziale per diventare un Buddha e, questa stessa premessa costituisce il fondamento dell’intera struttura del pensiero Madhyamika. Secondo quella che appare come ‘la più antica dottrina sistematica nei riguardi dell’emancipazione del Bodhisattva’(15) possiamo indicare tre maggiori livelli nella generazione della mente del Risveglio.

Il primo di questi precede il vero e proprio ‘voto’ del bodhisattva, poiché a questo punto il futuro Bodhisattva non ha ancora concepito l’intenzione di diventare un Buddha. Nondimeno, molto prima del suo voto formale di ottenere il risveglio, egli appartiene, in un certo senso, alla ‘famiglia’ (*gotra*) dei bodhisattva. Egli è gentile e premuroso ed ha una certa solerte predisposizione verso la compassione, acquisita nel corso di numerose rinascite precedenti (16). Durante questo stadio preliminare egli vive in un modo tale da accumulare il merito che alla fine lo spinge a concepire la possibilità di portare tutti gli esseri viventi alla liberazione dalla sofferenza. A causa di questa sua spontanea natura compassionevole, egli non sarà indotto a commettere alcun atto mosso da antipatia o odio (*dvesa*), benchè egli non sia di certo immune all’influenza di attaccamenti o bramosie (*raga*). Sembra che un individuo simile, con il suo innato interesse per gli altri, non avrebbe inclinazioni nel perseguire una liberazione solamente per se stesso.

In alcuni testi si suggerisce che un bodhisattva non è mai veramente disposto a seguire il sentiero dell’Arhat (cioè la liberazione personale); ma egli all’inizio non è diretto verso un particolare scopo spirituale (*anīyatagotra*)(17).

Il secondo livello è caratterizzato da un primo fioco barlume di aspirazione verso il perfetto Risveglio. La persona comune è ancora piuttosto rozza, ma ora essa è ansiosa di percorrere la sua strada, dato che sente di essere Ingresso nel sentiero del bodhisattva. La sua predisposizione naturale verso la compassione sta cominciando a germogliare in una autoconsapevole vera aspirazione ad aiutare gli altri esseri viventi, anche se a questo punto la sua mente del risveglio è ancora così debole

che egli può perfino perdersi completamente, se non si nutre spiritualmente e non venga incoraggiato a svilupparsi in una maniera appropriata. Ciò sarà compiuto in quattro modi: 1) contemplando l'esempio dei Buddha; 2) riflettendo sui difetti e le afflizioni inerenti ad una vita governata da interessi strettamente egocentrici; 3) osservando con rigore le miserevoli condizioni in cui tutti gli esseri viventi sono immersi; e 4) coltivando una forte aspirazione verso l'ottenimento delle virtù di un Buddha(18). Per tutto questo periodo, egli deve concentrarsi sul fare il bene, perché malgrado il suo grande senso della compassione, la sua tendenza di base è ancora diretta verso l'auto-accrescimento a spese degli altri. La ragione di ciò è che la sua realizzazione della vacuità è invero assai scarsa, essendo scaturita da una mera comprensione concettuale degli insegnamenti, proveniente da studi e accurate riflessioni. Egli deve ancora mettere in atto questa comprensione tramite la meditazione e la pratica delle perfezioni.

Appena un piccolo passo in avanti e, alla fine uno arriva alla purificazione di queste aspirazioni, così da entrare nel primo vero stadio del sentiero del Bodhisattva, chiamato 'Lo Stadio della Pura Aspirazione' (*shuddhasayabhumi*), o anche semplicemente 'Il Gioioso' (*pramudita*). La relazione di Chandrakirti comincia da qui. Con il suo approdo al 'Gioioso', il viandante del sentiero non è più una persona 'comune', poiché c'è stata una transizione nella condizione di santità (*arya*), da cui non può esservi retrocessione. La preparazione per diventare un Bodhisattva è ora completa ed il voto per ottenere il pieno risveglio, per la salvezza di tutte le creature, è stato ormai preso. Come ha ben indicato Suzuki, la parola 'voto' è piuttosto inappropriata per tradurre la forza del termine Sanscrito *pranidhana*, che in verità è "un desiderio anelante, una forte aspirazione, una volontà o determinazione inflessibile di volersi tirar fuori dall'obbligo di una serie di infinite rinascite"(19). La mente del Risveglio è diventata ora una realizzazione pienamente consapevole della necessità di seguire il sentiero della perfetta Buddità. Nei dieci stadi, quelli che vanno da 1 a 7 sono dedicati al perseguimento attivo dell'ideale bodhisattvico; l'ottavo stadio è chiamato 'L'Inamovibile' (*acala*) e segna il cambiamento verso un aspetto qualitativamente diverso del bodhisattva. L'enfasi ora non è più posta sulla messa in atto della mente del Risveglio, quanto piuttosto in una conoscenza (*jnanabhijanacharya*) non dualistica e in facoltà mentali molto più elevate, indispensabili per tutti i Buddha.

Questi dieci stadi corrispondono alla 'serie' delle Perfezioni (o Paramita) che sono il soggetto dei capitoli da 1 a 10, ne 'L'Ingresso nella Via di Mezzo' di Chandrakirti.

2.4 - Le Perfezioni del Sentiero del Bodhisattva

Tanto Chandrakirti che Nagarjuna sono pressoché ugualmente enfatici riguardo ai pericoli di una non corretta comprensione del concetto di 'vacuità'(20) e gli insegnanti di Buddismo spesso rammentano ai loro discepoli che mentre opinioni errate concernenti la natura intrinseca delle cose empiriche sono relativamente facili da correggere, come spegnere il fuoco con l'acqua, se si inizia ad afferrarsi a qualche sorta di nozione reificata della vacuità, allora è come se l'acqua con cui intendiamo spegnere il fuoco stia essa stessa prendendo fuoco. Le possibilità di sviluppare questo fatale fraintendimento della vacuità, o come un'entità assoluta o come un reale nulla, sono sostanzialmente parecchie se uno confida totalmente sui propri poteri intellettuali di discriminazione ed è generalmente accettato che lo strumento maggiormente efficace per combattere questo rischio è di coltivare una attitudine di non-attaccamento fin dall'inizio, seguendo a puntino l'intero sentiero in tutti i suoi aspetti teorici e pratici.

Allorché ci si mette a discutere sulle due verità, il concetto reificato (reso reale) sull'essere intrinseco (*svabhava*) associato con il trattenere la convinzione di un 'Io' o di qualunque altro concepibile fenomeno soggettivo o oggettivo deve essere rigettato senza pietà. Tuttavia, l'Io ed ogni

altro fenomeno empirico dovranno essere accettati o rigettati solamente sulla base della loro efficacia causale, o in mancanza di essa, con il nesso sociolinguistico di convenzionali situazioni pratiche. E' un afferrarsi che deve essere totalmente sradicato e, per poterlo fare, bisogna prima imparare a distinguere, tramite un processo introspettivo, l'illusorio concetto reificato di un 'sé' che sorge dalla pragmatica e convenzionale nozione di un 'Io' quale agente dell'attività mentale, verbale e fisica. Questo tipo di introspezione di certo non esclude il potere analitico dell'intelletto, ma deve abbracciare molto più del semplice intelletto, altrimenti si resta in bilico tra il pensiero e l'azione. Tutti gli aspetti del sentiero, evidenziati nel testo di Chandrakirti, devono operare in sintonia, ciascuno facendo forza agli altri e contribuendo nel proprio modo ad una ristrutturazione totale del proprio sistema di vita. La comprensione intellettuale si evolve nella saggezza dell'esperienza personale e l'azione verbale e fisica matura nell'utilizzo dei mezzi abili.

'L'Azione', che in questo caso include la pratica meditativa e le altre 'Perfezioni', è sia l'esteriore espressione ritualizzata di un'interiore condizione spirituale, che un'attitudine e il fattore determinante nella formazione di una futura esperienza della persona. Forse, in questo senso, possiamo cominciare a capire la peculiare nozione Indiana del '**karma**', in quanto è chiaro che noi creiamo in continuità il nostro essere per mezzo dei nostri atti volitivi. Proprio come un artista nelle sue opere sviluppa la capacità di esprimersi liberamente e creativamente per mezzo della maestria nella tecnica, così ugualmente, tramite la padronanza delle azioni, il Bodhisattva coltiva la mente del risveglio in uno spirito di compassione e saggezza. Le Perfezioni di cui discute Chandrakirti, sono perfezioni precisamente perché servono ad integrare la pratica spirituale e l'accademico studio della filosofia, sia in modo reale che ideale. Ciascuna perfezione è associata con il suo proprio stadio del sentiero, e ognuna delle prime sei, si dice che possiede inizialmente la doppia natura residente nel suo aspetto causale o mondano e, in secondo luogo, nel suo potenziale per essere trasformata in un effetto ultramondano(21). Riguardo alle prime cinque perfezioni, dobbiamo dire che esse vengono inizialmente coltivate in riferimento alla loro capacità mondana di funzionamento, come anelli causali nella generazione di una perfetta saggezza. Vi è, comunque, una seconda qualità importantissima nell'azione ispirata tramite la filosofia orientata soteriologicamente della critica Madhyamika. Si dice che una simile azione purifichi la mente pulendo via tutti i concetti reificati ed in tal modo demolisca la vera natura dell'attaccamento(22). Quando questo processo di purificazione è completo, la stessa pratica di queste perfezioni (generosità, moralità, pazienza, sforzo entusiastico e meditazione) viene appropriatamente chiamata "la perfezione ultramondana" e, in questo secondo senso, non è più una causa ma un frutto o risultato della saggezza.

SEZIONE TERZA

IL LINGUAGGIO FILOSOFICO DEL MADHYAMIKA

3.1 - Fonti per lo Studio del Pensiero Madhyamika

Le fonti classiche per lo studio della filosofia Madhyamika sono, per la maggior parte, ancora in attesa di essere tradotte in Inglese, sebbene alcuni dei più importanti trattati sono stati accuratamente tradotti e pubblicati anche in Francese e Tedesco (1). Il testo principale della Scuola, il *Madhyamakasastra* di Nagarjuna, è stato oggetto di validi studi da parte di diversi validi studiosi Occidentali. Anche il famoso *Commentario* di Chandrakirti, su questo testo, è stato in parte tradotto e pubblicato in Inglese, Francese e Tedesco(2). A parte il testo di Nagarjuna, che è tradizionalmente accettato come autoritaria fonte per tutti i posteriori sviluppi del Madhyamika (3), abbiamo anche un vasto corpo di scritture tecniche in Sanscrito, Tibetano e Cinese, composte da autori classici successivi. Le quali però restano largamente inedite e non tradotte in alcun linguaggio Europeo. Le nostre prime due fonti classiche di informazione storica circa la Scuola sono quelle degli storici Tibetani Bu-ston e Taranatha(4).

Quanto agli studi moderni, sarebbe pressoché impossibile elencare tutti i libri e gli articoli che sono stati pubblicati sul Madhyamika, dagli studiosi Occidentali, durante gli ultimi cento anni, ma alcuni tra i più validi di questi sono citati nella bibliografia menzionata nella nota 1 di questa sezione. Per i nostri scopi ci riferiremo solo ad alcuni di questi studi.

La storia della dottrina Madhyamika in Occidente può essere vista come una progressione in tre fasi, ciascuna delle quali, sembrerebbe a posteriori, più sofisticata e sensibile rispetto alle precedenti(5). La prima fu caratterizzata da una interpretazione nichilistica della vacuità e di altri concetti chiave del Madhyamika, lettura adottata da eminenti orientalisti come A.B. Keith e Hendrick Kern (6). Questi uomini furono tra i più antichi studiosi Occidentali che tentarono uno studio sistematico dei testi filosofici Buddisti e si confrontarono con una montagna di manoscritti inediti. Oltre a dover fare i conti con impellenti problemi linguistici, essi come qualsiasi altro studioso furono influenzati dai pregiudizi e presupposti dei loro tempi. Non sorprende affatto che la dottrina della vacuità all'inizio apparve loro non solo come un totale rifiuto dell'ontologia sostanziale, ma per di più come un devastante assalto alla cittadella di ogni vero valore etico, poichè dal loro punto di vista ogni concetto di moralità era necessariamente radicato nella fede in un onnipotente Dio creatore, o almeno nel concetto di una reale base ultima per tutti i fenomeni. Ciò che deve esser stato assai minaccioso fu la critica radicale dei Madhyamika all'intero progetto razionalistico. Benchè l'interpretazione nichilistica fosse stata per ben due volte contrastata, il problema del relativismo unito all'interpretazione linguistica, è in un certo senso ben minore di una nuova riproposizione degli stessi dubbi e paure che afflissero molti studiosi del secolo diciannovesimo.

Gli autori classici Madhyamika enfaticamente rifiutano l'interpretazione nichilistica della vacuità(7), benchè sia chiaro che essi la videro come la più invitante e pericolosa distorsione di una critica distruttiva che dipendeva esclusivamente da una "reductio ad absurdum" per i suoi effetti. Essi ammettono ripetutamente che la dottrina della vacuità è terroristica - e **deve essere** terroristica per chiunque vi si occupi ad un livello emotivo e volitivo con la meditazione - perchè si presta così facilmente alle interpretazioni nichilistiche. Come scrisse Nagarjuna nel *Ratnavali*: "Aldilà di bene e male, questa dottrina (della vacuità) profonda e liberatrice non può essere assaporata da coloro che temono ciò che è completamente senza un fondamento!"(8).

Nagarjuna e Chandrakirti non avrebbero proprio fatto alcunché di così tanto terribile al Madhyamika se esso fosse realmente solo un altro sistema assolutista. Anzi, se la vacuità fosse stata letta come

sinonimo del 'Brahman' Vedantico, essi avrebbero certamente cercato di mitigare il terrore della vacuità con qualche riferimento alla base sottostante di tutte le esperienze fenomeniche. Invece essi insistettero indicando con solo più risolutezza l'assenza di una qualsiasi base per qualunque esperienza, cioè con "la vacuità della vacuità". Inoltre, nei loro scritti, essi riconobbero e convennero della possibilità di un'interpretazione 'assolutista', ma a causa del contesto storico in cui vissero e scrissero - un periodo durante il quale il Buddismo si definì dirimpettaio dottrinalmente e socialmente al modo Hindù di prediligere un 'monismo' ontologico e epistemologico - essi comprensibilmente non percepirono così probabile che simili visioni sarebbero state attribuite al Madhyamika. E ciò neppure accadde, almeno fino ad un'epoca più recente. Nel Medioevo, i Buddisti Indiani non potevano anticipare le forze sociali e intellettuali che sarebbero arrivate a produrre le loro dottrine quasi duecento anni più tardi.

La seconda fase dello studio Occidentale del Madhyamika si interessò di ciò che Chandrakirti aveva chiamato una 'interpretazione assolutista'. Diversi eminenti nomi sono associati con questa fase, come pure alcuni studi maestri, in particolare quelli dello studioso Russo Theodore Stcherbatsky, il quale era convinto che il Madhyamika fosse essenzialmente una dottrina molto sofisticata sul 'monismo' che dichiarava una "esistenza trascendentale o assoluta"(9). Un tipo di esempio più recente appare in T.R.V. Murti, nel suo famoso studio "La Filosofia Centrale del Buddismo" (Edito in Italia da Ubaldini edit. Roma)(10). Se Stcherbatsky rappresenta la classica dichiarazione di un'interpretazione assolutista, allora Murti è certamente la sua rifinitura barocca - i suoi speciali aspetti Vedantico/Kantiani distorcono il messaggio Madhyamika in un modo molto più subdolo e persuasivo di qualunque interpretazione nichilistica, e per questa ragione sfortunatamente ha procurato molti problemi nell'impedire una nostra profonda comprensione di questi testi. Allorché Nagarjuna e Chandrakirti sono visti nel modo in cui Murti suggerisce che noi li si veda - tramite l'intervento dei presupposti epistemologici di Shankara e Kant - siamo immediatamente infatuati con tutti i vecchi problemi filosofici, relative argomentazioni e controargomentazioni, che non ci permettono mai di superarli nel modo in cui Murti auspica. Un esempio è il suo commento sul soggetto di negazione: "La stessa negazione è di significativo valore, dato che vi è un sottostante realtà - la base soggiacente. Se non vi fosse questa base trascendente, come potrebbe qualsiasi visione essere considerata falsa? Una visione è falsa in quanto essa falsifica il reale, permette alla cosa di apparire più reale di quanto sia in sé stessa. La falsità implica il reale che è falsificato. I fenomeni sono caratterizzati come 'samvrti' proprio perché essi nascondono la reale natura delle cose"(11).

Il problema che si crea con questo tipo di esegesi, non è tanto che esso sia di per sé sbagliato, quanto che si usa un tipo di linguaggio che Nagarjuna e Chandrakirti hanno decisamente rifiutato. Perciò esso impedisce di interessarsi al significato profondo che questi testi ci insegnano (12). Asserendo questa 'base soggiacente', Murti pone se stesso ed il lettore in un flusso di dibattiti filosofici che include tutta la gamma del vocabolario Vedantico, il quale è evitato in modo assai cosciente e consistente negli antichi testi Indiani Madhyamika. Come direbbe Wittgenstein, Murti sta usando un linguaggio di un diverso processo. Ecco un breve paragone tra il suo linguaggio e Nagarjuna, onde avere una sensazione della differenza tra questi due distinti stili di espressione. Laddove Murti asserisce che "la reale natura delle cose" è la loro 'base trascendente', Nagarjuna scrive: "Ogni cosa (*tathyam*) è reale, non-reale, sia reale che non reale, e né reale né non-reale! Questo è l'insegnamento del Buddha."(13).

Il presupposto epistemologico di Murti esige una giustificazione per l'uso della '*reductio ad absurdum*' del Madhyamika. Sulla base di questo presupposto, il deciso rifiuto di Nagarjuna di ogni punto di vista può solo essere interpretato come un riferimento indiretto ad una affermazione che non può essere iscritta nei termini del linguaggio Vedantico/Kantiano. Ma vi è da qualche parte l'assenza di una tale giustificazione epistemologica realmente riconosciuta come un difetto, nei testi Madhyamika? Nel *Vigrahavyavartani*, l'interlocutore Naiyayika (14) insiste nel dire che la negazione

Madhyamika della natura intrinseca di tutte le cose è una istanza del ‘principii-petio’(15), poiché la sua asserzione si negherebbe da sé. L’unica possibile risposta di Murti a questa accusa - l’unica risposta conforme a questa interpretazione del Madhyamika - è già stata riferita. Egli è obbligato a rifiutare l’accusa con una ferma controindicazione, “La negazione stessa è di significativo valore, dato che vi è una realtà sottostante - la base soggiacente”. Confrontiamo ora la risposta realmente data da Nagarjuna: “Se io facessi una asserzione (pratijina), allora questo difetto sarebbe mio. Ma siccome io non ho fatto alcuna asserzione, quindi non sono in difetto!”(16).

Il problema del discolarsi dalle rivendicazioni epistemio-ontologiche è parte del linguaggio tecnico che Murti ed il ‘realista’ Naiyayika non possono fare a meno di usare. Nondimeno Nagarjuna rifiuta di essere coinvolto in questo loro obbligo e perciò egli non è vincolato dalla loro costrizione. Io non intendo argomentare che l’interpretazione di Murti sia *sbagliata*, e che il linguaggio Madhyamika non ha i presupposti dell’Assoluto Vedantico che egli vi trova - probabilmente ciò lo lascio a coloro che sono a favore dell’interpretazione nichilistica riferita prima. La mia opinione è che sarebbe assai meglio se noi semplicemente cessassimo di parlare a sproposito riguardo a questi testi, poiché ciò non porta a nulla. Non si possono fare ipotesi di significativa identità tra questo tipo di linguaggio ed il linguaggio che interessa tutte le altre dimensioni della nostra attuale vita intellettuale e spirituale. Usare l’ermeneutica di Kant per voler interpretare il Madhyamika è forse il modo più certo per isolare il pensiero di Nagarjuna in una singolare stagnazione di una palude Asiatica, tanto più adatta ad uno studio storico e filologico e con nulla di importante da dire ad una cultura che fatica a liberarsi da una epistemologia Kantiana, che per qualche tempo non ha portato a nessuna nuova ed interessante introspezione.

Murti e gli altri epistemologi (che non hanno bisogno, ovviamente, di rifarsi esplicitamente a Kant) ci stanno suggerendo di tornare indietro al periodo prima di Nietzsche ed Heidegger, e loro successori, la cui opera si presenta a noi con la possibilità di comprendere il Madhyamika in un modo radicalmente differente. Nel discutere di James e Dewey, Rorty ci indirizza in una più promettente direzione:

“Essi ci chiedono di liberare la nostra civiltà nuova, rinunciando alla nozione di ancorare su basi filosofiche la nostra cultura, la nostra moralità, le nostre idee politiche, i nostri ‘credo’ religiosi. Essi ci chiedono di abbandonare la nevrotica ricerca Cartesiana per la certezza, che ha avuto come unico risultato una paurosa nuova cosmologia Galileiana, la ricerca verso ‘valori spirituali duraturi’ che ha avuto come unica reazione la teoria di Darwin, e l’aspirazione di filosofia accademica a formare un tribunale di ragion pura che ha avuto come effetto la risposta neo-Kantiana allo storicismo di Hegel. Essi ci chiedono di pensare al progetto Kantiano di un pensiero o cultura di base in una permanente matrice non-storica come reazionaria. Essi videro l’idealizzazione di Kant per Newton, quella di Spencer per Darwin, altrettanto sciocca come l’idealizzazione di Platone per Pitagora e quella di Tommaso d’Aquino per Aristotile”(17).

L’idealizzazione di Murti verso Nagarjuna dovrebbe essere vista allo stesso modo. La necessità di avvicinare il Madhyamika con una ermeneutica più conveniente è resa chiara una volta che noi sentiamo la possibilità di passar via dalla compulsiva necessità di giustificare il nostro interesse tramite il riferirsi a qualche criterio epistemologico ed ontologico oggettivamente valido:

“Se si abbandonano le distinzioni Kantiane, non si penserà che la filosofia sia un modo di risolvere i problemi filosofici (per esempio, di avere una teoria della relazione tra l’esperienza sensoriale e la conoscenza teorica che riconcilierà razionalisti ed empiricisti, oppure una teoria della relazione tra mente e corpo che riconcilierà materialisti e pan-psichicisti). Si penserà che essa è un modo di superare le distinzioni che obbligarono a mettere al primo posto la formulazione dei problemi”(18).

Da parte mia, io suggerisco che il Madhyamika venga letto come un tentativo radicale ad abbandonare le ossessioni verso un Assoluto metafisico che dominò il pensiero filosofico e religioso dell'India post-Upanishadica. Ciò è senza dubbio impossibile se usiamo solo le fonti a noi accessibili; qualcosa che ha cominciato ad apparire come interpretazione assolutista è rimpiazzata dalla terza fase dell'interpretazione. L'opera di Murti e degli altri assolutisti si sviluppò come una critica alla precedente interpretazione nichilistica e come alternativa ai problemi in essa inerenti. Nondimeno, gli autori dei testi classici Madhyamika - in special modo Nagarjuna e Chandrakirti - furono ben chiari nella loro censura del nichilismo (*ucchedavada*) come del suo opposto, il cosiddetto assolutismo (*sasvatavada*) dei filosofi Hindù, che è considerato niente più che un'elaborazione del reificato concetto di essere che soggiace in ogni forma di monismo ontologico ed epistemologico (19). Per identificare la 'vacuità' con una qualche forma di 'assoluto', la base trascendente è, nelle parole di Chandrakirti, <come se un negoziante dicesse "non ho da vendervi nulla" e ricevesse la risposta, "benissimo, allora vendetemi proprio questa vostra assenza di beni da vendere!">(20).

In retrospettiva, queste prime due fasi possono apparire arroganti o compiacenti, in quanto entrambe palesemente ignorano o almeno sbagliano nel venire a patti con le esplicite dichiarazioni dei filosofi classici Madhyamika, che lo stesso Madhyamika non è né un nichilismo né una varietà estremamente raffinata di sostanza ontologica o di monismo epistemologico (21). È necessario che noi si tenga in mente che gli scritti di questi studiosi rappresentano il tentativo iniziale nella comprensione di una filosofia soteriologica assai sottile. Una montagna di ricerche indispensabili sono state fatte da essi e, benchè occorra usare cautela, molto del loro lavoro senza dubbio conserverà il suo alto valore nei tempi a venire.

L'origine dell'interpretazione nichilistica è agevolmente rintracciata negli scritti di Nagarjuna e Chandrakirti. Entrambi ne fecero un punto di contrasto per qualsiasi argomento designato come base dell'esperienza quotidiana, in ogni sorta di progetto razionale o idealistico, e solo una analisi testuale molto accurata potrà servire a distinguere un tale approccio distruttivo da una nichilistica ed assoluta negazione di esistenza, conoscenza e valore significativo(22). In effetti, i pseudo-Buddhisti probabilmente sollevarono pure la caustica accusa contro l'Ingiunzione Madhyamika (*prasangavakya*), dicendo: "Se tutto è vuoto, allora nulla viene-a o cessa-di esistere: Di conseguenza, perfino le stesse Quattro Nobili Verità non si ottengono per voi!(23)... e dichiarando (la vacuità di tutte le cose) voi rigettate anche i Tre Gioielli (il Buddha, il Dharma o Insegnamento e il Sangha o ordine monastico)"(24). Nagarjuna e Chandrakirti risposero a questa grave critica asserendo che i loro oppositori non potevano comprendere la Dottrina della Vacuità, dato che fraintendevano il suo scopo (*prayojana*)(25). Questo suo scopo, come dichiarato da Chandrakirti, è di sradicare la innata tendenza del pensiero concettuale a costruire presunte reali nozioni dell'essere (*bhava*) e del non-essere (*abhava*). Queste nozioni di presunta realtà danno origine alle posizioni filosofiche riferite come assolutismo (o eternalismo) e nichilismo. Ancor più cruciale, però, dalla prospettiva Buddista, è il monito di Chandrakirti del fatto che entrambe queste posizioni teoriche sono rappresentative proprio di ogni sorta di proliferazione concettuale (*prapancha*) che imprigiona alla radice dell'attrazione e dell'antipatia (attaccamento e repulsione) e perciò ad ogni forma di paura e di sofferenza (26). Questa idea dello scopo o applicabilità è il cardine su cui poggia la filosofia soteriologica di Chandrakirti.

Tutto ciò ci porta alla terza fase della Dottrina Madhyamika in Occidente, che dovrebbe essere meglio identificata come 'interpretazione-linguistica', sviluppata in libri ed articoli da Robinson, Streng, Daye, Thurman, Gudmunsen, Gimello ed altri. Un punto di forza di questa interpretazione è che essa ci aiuta a rendere armoniosa la nostra comprensione del Madhyamika con ciò che gli stessi filosofi classici ebbero da dire riguardo alla loro opera, poiché essa elude tranquillamente qualsiasi vecchio problema epistemologico ed ontologico. In tale senso, questa interpretazione corrisponde ad

un radicale allontanamento rispetto alle prime due fasi e ad un approccio molto più fertile nel riuscire a comprendere l'analisi del linguaggio e del pensiero della concezione Madhyamika. Gimello ha descritto questo vantaggio in modo chiaro:

“Proprio come un particolare materiale forma l'assenza di un ontologico 'essere-in-sé', così tutte le asserzioni sono prive di un equivalente linguistico dell'essere-in-sé - cioè, un significato di riferimento. Quindi, la Verità Ultima della Vacuità Buddista è ineffabile, ma in un senso davvero speciale - non perché non abbiamo parole per descrivere una qualche realtà trascendente chiamata 'vacuità', ma perché qualunque parola è tale che non può dare un contenuto referenziale ed è 'vuota' di un significato sostanziale (*artha-shunyashabda*). Ciò si sostiene malgrado le apparenze e l'uso comune delle parole. Come realmente non vi sono entità determinate a cui riferirsi, così non ci si può veramente riferire alle parole. La loro funzione indicativa è illusoria, anzi essa è una delle maggiori produttrici dell'illusione. Ciò che è, e la sua vacuità, semplicemente non potrà sottomettersi al linguaggio della determinatezza. Dall'altra parte, non esiste alcun tipo di linguaggio. Ciò senza dubbio si spiega a causa dell'intrattabile carattere di insegnamento della vacuità ed a causa della sua frequente errata interpretazione”. (27)

Il libro di Gudmunsen, “*Wittgenstein ed il Buddismo*” è il più esauriente trattato su questo tema, pertanto mi piace rivedere i tratti principali delle sue argomentazioni (28). Sembra che i primi filosofi Buddisti ereditarono dai grammatici Sanscriti ciò che potrebbe essere chiamata una corrispondente teoria della verità, incorporata nella seguente proposizione: “Una sentenza è vera se corrisponde ad un fatto” (29). Ciò forse non è nulla più che una giustificazione pratica di una normale funzionalità linguistica, ma in mano ad un razionalista impegnato perfino l'osservazione più innocente può essere trasformata in un suggestivo essere trascendente. Non soltanto i filosofi Hindu, ma anche i primi studiosi Buddisti dell'Abhidharma, sembra che abbiano operato su una largamente ignara premessa estrapolata da questa corrispondenza di teoria della verità, che può essere sintetizzata nel modo seguente: “Se una semplice espressione ha un significato, vi deve essere un semplice oggetto corrispondente” (30). Secondo l'interpretazione linguistica privilegiata da Gudmunsen, l'analisi Madhyamika può esser compresa meglio come critica di questa teoria inferenziale del significato e la corrispondente teoria della verità che la precedette. Questa critica opera su due interconnessi livelli, in un senso strettamente polemico ed in un altro addestrativo.

La funzione polemica dell'analisi è compiuta tramite la critica dell'inconsistenza inerente in ciascun tipo di linguaggio metafisico, dove l'espressione “linguaggio metafisico” si riferisce a qualsiasi tipo di funzionalità linguistica che pretenda di derivare il suo significato da una fonte esterna alla comunità sociolinguistica in cui essa va a cadere.

La funzione addestrativa dell'analisi è compiuta tramite la sua presentazione di un approccio al linguaggio ed al pensiero concettuale che è caratterizzato come 'non-referenziale'. Questo approccio può essere concisamente descritto nel seguente modo: “Primo, il valore-verità di una collocazione di parole o concetti deriva dal suo essere usato in una maniera che può essere vista come qualcosa di consistente con la matrice concettuale di una comunità sociolinguistica in cui viene a cadere. Secondo, il significato di una parola o concetto deriva dalla sua applicazione in una qualche particolare comunità sociolinguistica e non dalla sua referenza ad un qualche oggetto necessariamente privato.

Questa interpretazione non è solo vantaggiosa per le ragioni già menzionate, ma anche - in primo luogo - perché essa facilita la nostra valutazione del metodo Madhyamika delle 'due verità', che sarà discusso dettagliatamente più avanti. Se il significato di una parola o concetto deriva totalmente dal suo uso in un contesto sociale storicamente circoscritto, dove può essere capito come indicativo di una certa attitudine verso una qualche reale o possibile condizione di valore mondano, allora ogni riferimento ad un esclusivo oggetto privato come una 'cosa-in-sé-e-per-sé' (un *dharmā*) oppure un

separato ed inviolato<Io> (*atman*) sarebbe senza senso. Tali oggetti privati sono *per definizione* esclusi da ogni sociolinguistica matrice. L'interpretazione linguistica ci permette di valorizzare questa intuizione originaria catturata in ogni concezione centrale del Madhyamika: il linguaggio metafisico è incapace di giustificare il suo scopo di catturare la verità in un complesso di proposizioni epistemologiche ed ontologiche, poiché gli oggetti a cui esso si riferisce sono totalmente senza conseguenze pratiche e sono quindi vuote di ogni realtà. Egualmente importante, si dovrebbe notare che questa analisi ha l'effetto di allontanare la nostra attenzione dai nomi e dagli oggetti nominabili e di fissarla esattamente sul contesto in cui questi vanno a cadere e le relazioni che si stabiliscono tra di essi.

3.2 Le Figure Maggiori nello Sviluppo del Pensiero Madhyamika.

Senza dubbio, la figura centrale della tradizione Madhyamika - e sulla base dei suoi scritti ancora esistenti, probabilmente il più importante erudito Indiano di ogni tradizione - è il filosofo Buddista Nagarjuna, che visse in un tempo tra il primo ed il secondo secolo dopo Cristo (31). Nagarjuna è generalmente considerato come "Uno dei primi e più originali pensatori del Mahayana" (32), eppure noi non conosciamo quasi nulla della sua vita (33). Io ho già fatto cenno al suo *Madhyamakasastra* (MS). Un'altra sua assai influente opera è il *Vigrahavya-vartani*, un trattato di particolare rilevanza per l'interpretazione linguistica. Oltre a questi e ad altri quattro testi menzionati nella sezione 3, nota 3, vi sono altre due composizioni maggiori ambiguamente attribuite a Nagarjuna: l'*Akutobhaya*, che è un commentario sul MS (34) e il *Mahaprajnaparamitasastra*, un vasto compendio sugli insegnamenti Mahayana che tocca ciascun aspetto della Via del Bodhisattva. Lamotte (1944-1980) presenta una traduzione parziale e un dettagliato studio di questo trattato che è esso stesso un monumento del moderno studio sul Buddismo, e l'indagine fatta da Ramanam nel 1966 è particolarmente un sensibile e godibile commentario sull'intero insegnamento del Madhyamika. E tuttavia, nonostante queste due valide compilazioni, la paternità del *Mahaprajnaparamita-sastra* è una questione che rimane insoluta. Due altri personaggi sono associati con il più antico periodo dello sviluppo Madhyamika. Il primo di essi, Aryadeva, visse probabilmente tra la fine del terzo secolo d.C. e l'inizio del quarto. Si dice che egli fosse stato un discepolo di Nagarjuna e co-fondatore del Madhyamika (35). Sembra che nessuna delle sue opere sia completamente sopravvissuta nella versione Sanscrita originale, benchè tutte siano apparentemente preservate nella traduzione Tibetana. Una di queste, il *Chatuhsataka* (CS) è un lungo trattato filosofico di grande interesse grazie a i suoi argomenti contro i filosofi non-Buddisti del tempo, impreziosito da un prolisso Commentario attribuito a Chandrakirti. L'altro leggendario personaggio di quel periodo è una figura piuttosto ombrosa, Rahulabhadra, a noi noto tramite svariati resoconti tradizionali come insegnante o allievo di Nagarjuna. Attualmente, sono disponibili solo frammenti dei suoi scritti, in veste di citazioni in altri testi Madhyamika (36).

Il successivo periodo di significativo sviluppo del Madhyamika è dominato da Chandrakirti stesso, e da riferimenti su un altro monaco erudito di nome Buddhupalita (circa 500 d.C.)(37), a cui unanimamente viene attribuita una sola opera, un lungo Commentario sul *Madhyamakasastra*(MS) di Nagarjuna, intitolato *Mulamadhyamakavrtti* (MMV)(38).

Davvero poco si sa effettivamente sulla vita di Chandrakirti. Egli fu senza dubbio la maggior forza nella consolidata visione dottrina che più tardi fu identificata come il Madhyamika-Prasangika, anche se la tradizione assegna a Buddhupalita, suo predecessore, lo stato di fondatore di questa sottoscuola del pensiero Madhyamika(39). Ad ogni modo, fu per mezzo delle opere di Chandrakirti che essa ebbe la sua affermazione e la classica posizione ufficiale. Lo storico Tibetano Taranatha scrive che Chandrakirti era nato "in Samanta, nel sud dell'India... durante il regno di Shila, figlio del Re Sriharsa" (40), il che indicherebbe che egli fu attivo durante la fine del sesto o l'inizio del settimo

secolo. Molti studiosi moderni accettano di buon grado questa stima. Forse la più precisa datazione che può essere fatta sulla base della scarsa disponibilità ed insufficiente evidenza è quella suggerita da Ruegg, e cioè circa il 600-650 d.C. (41).

Si suppone che Chandrakirti sia stato contemporaneo del famoso grammatico Sanscrito Chandragomin, e Taranatha ci narra che i due eruditi furono in perenne competizione tra di loro (42). Sembrerebbe che Chandrakirti non fosse solo un brillante filosofo ma avesse anche una personalità alquanto difficile, e pertanto Chandragomin ebbe grosse difficoltà con lui. Secondo un resoconto, perfino la dea Tara arrivò a confidare a Chandragomin che l'opera di Chandrakirti sarebbe stata di limitato uso per gli altri, dato che egli era così geloso della sua dottrina (43). Un altro curioso rapporto ci è stato tramandato, che si riferisce ad un 'secondo Chandrakirti', il quale si presume sia stato un discepolo di un maestro Tantrico di nome Nagarjuna (44)(Costui non sarebbe il Nagarjuna filosofo Madhyamika). Non vi sono altre significative informazioni disponibili su Chandrakirti.

La primaria testimonianza della vita di Chandrakirti consiste nella impressionante lista di opere attribuitegli da successivi studiosi Indiani e Tibetani (45). La sua più importante composizione fu sicuramente "L'Ingresso nel Cammino di Mezzo" con il suo autocommentario (*bhashya*). Comunque, il suo commentario al *Madhyamaka-sastra (MS)* di Nagarjuna, il *Prasannapada (PSP)*, è assai famoso anch'esso sia nelle tradizioni Indiana che Tibetana. Oltre ai suoi trattati filosofici sul Madhyamika e argomentazioni correlate, egli è anche accreditato di aver composto una certa quantità di testi tantrici (46).

L'ultimo grande filosofo Madhyamika dell'era di Chandrakirti fu il maestro di logica Bhavaviveka (circa 500-570) (47). Egli fu il fondatore della seconda maggiore scuola del primo pensiero Madhyamika, lo Svatantrika, e di cui noi possediamo alcuni suoi scritti nella traduzione Tibetana (48). Perfino nella sua forma primitiva, il sistema Svatantrika costituisce un imponente monumento al razionalismo, incorporando una serie complessa di formule logiche designate a rendere sostanziale l'originario impulso filosofico di Nagarjuna. A causa delle sue apparenti similitudini in alcuni importanti aspetti dell'interpretazione assolutista, come pure la sua importanza storica allo sviluppo del pensiero Madhyamika, sarebbe utile rivisitare la posizione Svatantrika (49).

Dal sesto fino all'ottavo secolo, il corso dello sviluppo Madhyamika fu determinato da un continuo dibattito tra i Prasangika, capitanati da Chandrakirti, e gli Svatantrika, rappresentati da Bhavaviveka. *'L'Ingresso nel Cammino di Mezzo'* riflette l'argomento centrale di questi dibattiti. Mentre entrambe le scuole accettarono la validità ultima della dottrina della Vacuità, lo Svatantrika sosteneva che questa dottrina poteva essere stabilita in modo più efficace utilizzando un esteso sistema di giudizi inferenziali indipendentemente validi (*svatantra*), tradotti nel triplice sillogismo dei filosofi Indiani, che consiste di una proposizione (*pratijna*), una ragione di supporto (*hetu*) ed un esempio appropriato (*drstanta*). Il Prasangika sosteneva che questo tipo di argomentazione sillogistica, pure con le modifiche introdotte da Bhavaviveka, è inappropriata nel servizio del concetto di vacuità, perché la 'vacuità' non può essere ricercata in una struttura proposizionale di un giudizio inferenziale (50). Secondo il Prasangika, uno deve essere guidato verso una realizzazione graduale della vacuità, solo per mezzo di una critica diretta contro i suoi stessi pregiudizi e presupposizioni sulla cosiddetta esperienza empirica e contro gli argomenti posti in modo conscio o inconscio per supportare queste idee preconcepite (51). La tecnica Prasangika è di conseguenza una specie di "reductio ad absurdum" laddove uno, passo dopo passo, comincia a diventare consapevole delle conseguenze imprevedibili (*prasangas*), ancor meglio, delle contraddizioni inerenti invariabilmente presenti senza alcun tentativo di una giustificazione a priori dei presupposti che danno significato e struttura ad ogni dimensione di problemi convenzionali.

Il dibattito Prasangika-Svatantrika fu perciò solo tangenzialmente coinvolto con la dottrina della vacuità di-per-sé. Entrambe le posizioni convenivano che tutte le visioni filosofiche (*drsti*) devono

essere rigettate; il disaccordo sorse riguardo al modo di determinare i mezzi appropriati per compiere una tale negazione senza presupposti o senza implicazioni (*prasajya*)(52). Il nesso essenziale che pervadeva tutta l'animata controversia, tuttavia, fu realmente una questione come l'efficacia della stessa ragione: fino a che punto si può impiegare la logica per essere utili allo scopo soteriologico del Madhyamika? Bhavaviveka obiettò che se la verità del significato supremo (*paramarthasatya*) non potrebbe basarsi su una metodologia razionalistica, allora non sarebbe possibile sviluppare nessun valido sistema di filosofia(53). La verità del significato supremo deve essere suscettibile di interpretazione razionale, perchè altrimenti vi sarebbe una frattura insanabile tra la verità convenzionale ed un Assoluto totalmente trascendente (conseguenza che sarebbe in diretto conflitto con il concetto proprio del Madhyamika sulla originazione-dipendente). Chandrakirti rispose rigettando decisamente e fermamente le convinzioni razionaliste di Bhavaviveka sulle basi pragmatiche che ogni ricorso ad una astratta ragione determinerebbe inevitabilmente lo scopo soteriologico della critica Madhyamika. Qualora la stessa logica fosse usata per qualunque altro proposito che non fosse strettamente distruttivo - proposito che è compiuto accettando un 'ragionamento di opposizione' solo per stornare se stessi da una spirale di paradossi e contraddizioni - essa può diventare una pericolosa trappola. Essa è in se stessa pressoché incapace di risolvere la confusione generata dal tentativo di applicare il pensiero convenzionale e dicotomizzato, per un compito al quale è totalmente inadeguato. Come essenza cristallizzata della concettualizzazione, la logica per sua natura tende a generare attaccamenti ed antipatie associate al pensiero reificato. Il filosofo Madhyamika non deve venir intrappolato e ossessionato dallo sforzo di manipolare il ragionamento sillogistico o qualunque altro dispositivo convenzionale. Secondo il Prasangika, uno deve solamente imparare ad osservare pazientemente, con estrema cura e devozione, l'apparenza di realtà su cui le nostre convinzioni di senso comune sono basate, e così facendo, la vacuità di tutte le categorie ontologiche ed epistemologiche verranno rivelate nelle apparenze di tutti i giorni. La verità convenzionale non può essere riconciliata con la verità soteriologica del significato supremo basandoci su pezzi di linguaggio (*prajnapti*) in un'oggettiva metodologia razionalistica, non solo perché un tale progetto rafforzerebbe realmente l'attaccamento e le antipatie, ma anche perché il mondo sociolinguistico del senso comune non ha bisogno di alcun punto di riferimento esterno e non-storico - nessun "tribunale della ragione" - per manifestare la vacuità della sua inerente struttura contestuale. Il linguaggio stesso non è basato sull'esteriorità, ma piuttosto sul suo uso o applicazione (*prayojana*): "Anzi, le parole non rifuggono da colui che parla e lo rendono dipendente (al loro significato oggettivo), così come un animale da traino al bastone! Al contrario, nella loro circostanziale efficacia (le parole) sono soggette al rapporto fondamentale del parlatore con la comunicazione. Perciò, [il Madhyamika] non è obbligato ad accettare - come unico risultato del rifiuto di una proposizione oppositoria - l'antitesi delle conseguenze logica da esso esposte"(54).

La verità della vacuità deve essere realizzata con una piena consapevolezza del paradosso e del mistero di ogni esperienza mondana, che deve soltanto essere destrutturata tramite l'applicazione delle forme simboliche della filosofia soterio-logica del Madhyamika, con lo studio, la riflessione critica e un Sentiero di pratica.

3.3 Storia e Dottrina della Via di Mezzo

Il testo di Chandrakirti è chiamato "*L'Ingresso nella Via di Mezzo*", e la filosofia Madhyamika è essa stessa un medium (*madhyama*) tra tutti gli estremi, un sentiero mediano (*madhyamamarga*), o un msirato Sentiero di azione (*madhyamapratipad*) (55).

La Via (o Sentiero) di Mezzo presenta prima di tutto una caratteristica attitudine, radicata in un certo sistema di interessi sociali e individuali, che adatta la motivazione per le proprie attività nel mondo. In secondo luogo, essa è indicativa di un particolare tipo di filosofia destrutturante che conferisce al

Madhyamika la sua paradossale 'non-posizione'. Questa nozione di una Via Mediana è il fondamento di tutti gli insegnamenti Buddisti - non è solo una prerogativa esclusiva del Madhyamika - però da Nagarjuna e dai suoi seguaci le fu data una priorità, in quanto essi la applicarono in una maniera singolarmente inesorabile a tutte le problematiche ontologiche, epistemologiche e soteriologiche.

Vi è una piccola questione che il concetto sottoposto a graduale evoluzione fin dalla storia più antica del pensiero Buddista, avesse ricevuto due importanti applicazioni nella letteratura Hinayana. Forse una delle referenze meglio note del Sentiero Mediano si trova nella registrazione del primo sermone del Buddha al Parco dei Daini, fuori Varanasi, nelle pianure dell'India del Nord:

“-Allora il Beato si rivolse ad un gruppo di cinque religiosi questuanti: “O questuanti, vi sono due estremi che non dovrebbero essere praticati dalle persone che hanno lasciato la società per cercare la liberazione. E quali sono questi due estremi? Da una parte vi è il reame del desiderio e la ricerca del piacere che è in sintonia con il desiderio - è una ricerca terra-terra, rozza, profana, cruda e senza profitto. Dall'altra, vi è la ricerca dell'auto-mortificazione che è davvero miserevole, come pure dura e senza profitto. O questuanti, oltrepassare questi due estremi ed evitarli, equivale al Sentiero Mediano, che è l'oggetto del perfetto risveglio, l'apertura degli occhi della mente, l'andare verso la pace, l'onniscienza ed il completo risveglio del Tathagata, e quindi verso il Nirvana”(56).

La Via di Mezzo è qui assai ben definita come un approccio pratico alla vita religiosa, una prescrizione per il tipo di comportamento che alla fine porterà all'abbandono della paura e della sofferenza. In altre parti troviamo evidente una diversa concezione della Via di Mezzo, una ben più astratta applicazione del concetto alle categorie ontologiche. Nel passo che segue, il Buddha sta spiegando la natura della “retta-visione” ad un asceta itinerante di nome Katyayana:

“O Katyayana, l'esperienza del quotidiano fa affidamento sulla dualità di “c'è” e “non-c'è”. Ma per chi si affida al Dharma ed alla saggezza, e quindi percepisce direttamente come le cose del mondo sorgono e scompaiono, per costui, non vi è né “c'è” né “non-c'è”. “Tutto esiste” è semplicemente un estremo, o Katyayana, e “Nulla esiste” è l'altro estremo. Il Tathagata non fa affidamento su alcuno di questi due estremi, o Katyayana; egli insegna il Dharma come una Via di Mezzo”(57).

Questo testo è in special modo rilevante per il nostro presente argomento, poiché è citato da Nagarjuna nel suo *Madhyamakasastra* (15.7). Nel suo commentario sullo stesso verso, Chandrakirti sottolinea la sua importanza, rammentando al lettore che questa particolare scrittura era ed è studiata in tutte le varie scuole Hinayana e Mahayana (58). L'evitare di ripetere concetti ‘di essere e non-essere’, cioè, la Via di Mezzo, è direttamente associato con l'Ottuplice Nobile Sentiero(59), e con l'ultima delle quattro nobili verità, il “Sentiero che conduce alla cessazione di tutte le sofferenze”(60).

Il concetto di una Via di Mezzo evidentemente risultò avere un effetto molto favorevole nella letteratura buddista antica, uno strumento che apparentemente poteva essere sfruttato come un aiuto verso il virtuale chiarimento di alcuni importanti punti della dottrina. Uno dei più cruciali problemi dottrinali per tutti i Buddisti è, chiaramente, il concetto dell'assenza di un <sé> (*nairātmya*), e qui come altrove noi incontriamo l'onnipervasiva influenza della Via di Mezzo, stavolta interpretata da Nagarjuna come l'assenza di qualsiasi “punto-di-vista” filosofico, che non sia realmente visto come una ‘visione’: “I Buddha hanno indicato che c'è un <sé>, però insegnarono pure che non c'è alcun <sé> ed insegnarono anche che in realtà non vi è né un <sé> né un <non-sé>”(61). Il rifiuto Madhyamika di accettare qualsiasi proposizione come assolutamente vincolante è una caratteristica particolare del pensiero di Chandrakirti, ma come filosofia ermeneutica universale, la ‘non-visione’ dei Prasangika trova un precedente negli scritti del Maestro Nagarjuna, che andò tanto per da mettere perfino in dubbio la vera esistenza del Buddha e dei suoi insegnamenti (62).

Questo tema centrale di una Via di Mezzo è intimamente connesso con un'altra dottrina del Madhyamika fondamentale, il sistema delle due verità. Le "due verità" sono: (1) la verità convenzionale (*vyavaharasatya*) [=la verità apparente (*samvrti-satya*)]; e (2) la verità soteriologica del significato più alto (*paramarthasatya*). In un corto trattato intitolato "La Chiave alla Via di Mezzo", il quattordicesimo Dalai Lama spiega la distinzione tra queste due verità. E come il "vuoto" nelle scritture di Chandrakirti, è importante notare che ancora una volta il concetto deduce il suo significato dal suo scopo in una applicazione pratica molto specifica:

"Lo scopo di conoscere... la presentazione delle due verità è come segue. Siccome è assolutamente necessario essere coinvolti con queste apparenze che provocano varietà di effetti buoni e cattivi, è necessario conoscere le due nature, quella superficiale e quella profonda, di questi oggetti con cui siamo collegati. Per esempio, potrebbe esservi un vicino di casa astuto ed ingannevole con cui noi dobbiamo sempre avere a che fare e con cui siamo interrelati a causa di un riguardo preventivo solo a causa del suo [piacevole] aspetto esteriore. Le perdite eventuali che noi dovremmo sostenere in questa relazione non sono dovute a causa semplicemente dell'errore del nostro avere interagito con questa persona. Piuttosto l'errore sta nel nostro modo sbagliato di relazionarci a lui. Inoltre, a causa del nostro ignorare la natura dell'uomo, noi non lo abbiamo valutato in maniera appropriata e perciò siamo stati ingannati. Quindi, se l'aspetto esteriore dell'uomo e la sua natura fondamentale fossero stati entrambi ben conosciuti, noi ci saremmo relazionati con lui con una appropriata riserva verso la sua natura e con qualunque cosa avesse corrisposto alle sue capacità, e così via. Se avessimo fatto questo, non avremmo dovuto sostenere alcuna perdita(63)."

Il sistema delle due verità è strettamente allineato con un'ermeneutico strumento basato sulla distinzione tra passaggi di significato definitivo (*nitārtha*) e significato non definitivo (*neyārtha*), che hanno necessariamente bisogno di ulteriore interpretazione per essere compresi appropriatamente(64). La verità convenzionale è il soggetto di asserzioni ricadenti nella prima categoria, mentre la verità del significato più alto è espressa in paradossali, sebbene "definitive", asserzioni come quelle di Nagarjuna citate sopra. Alla fine, fu ritenuto più opportuno, dal punto di vista della Via di Mezzo, non solo negare che il Buddha fosse mai esistito, ma anche negare che lui non fosse esistito, come pure che lui fosse sia esistito che non esistito e, ovviamente, che non fosse esistito e nemmeno non-esistito (65). Questo quadruplice dilemma (*catuskoti*) è la formula classica del *prasangavākya* esposto nel paragrafo 6.8cd di **L'Ingresso nella Via di Mezzo**, all'inizio di un'analisi della produzione.

La forza di questa formula destrutturante può essere aumentata di valore se riguardiamo alla discussione sull'approccio non-referenziale al linguaggio ed al pensiero concettuale. Là io indicai che secondo l'analisi Madhyamika, gli oggetti che si presentano nel contesto dell'esperienza di ogni giorno non sono né veri né irreali, né esistenti né inesistenti, e che alla fine nulla di concernente il loro status ontologico può essere affermato. Comunque, come ha osservato Wittgenstein, ciò che viene riferito da una parola non "è un qualcosa, ma nemmeno un nulla. La conclusione era solamente che un nulla servirebbe proprio come un qualcosa circa il fatto che nulla potrebbe essere detto" (66). Per gli scopi soteriologici del Madhyamika, comunque, era fondamentalmente necessario fare a meno di ogni tipo di riferimento tanto di un qualcosa che di un nulla (67).

Quando i filosofi Madhyamika rifiutano costantemente di usare parole e concetti come se traessero il loro significato dall'associazione con un "oggetto privato" ed intrinsecamente esistente, essi non solo offrono una soluzione di fatto a qualsiasi problema intellettuale di ontologia o epistemologia focalizzato su così astratte ed ipotetiche entità, ma ancor più importante, è stabilito un muro filosofico di sostegno, da cui essi possono montare un attacco a tutta forza sull'essenziale problema emotivo e volitivo dell'attaccamento(68). Quando questa nuova attitudine verso il linguaggio ed il pensiero concettuale è imbrigliata alla pratica della concentrazione stabilizzata, il meditante raggiunge un

punto in cui comincia a vedere chiaramente - "proprio non vedendolo" - la mancanza di un substrato fisso sottostante ad ogni esperienza. E dove non c'è nessun oggetto a cui afferrarsi - nessuna base qualechessia - non c'è alcuna base per l'attaccamento o l'antipatia, cosicché la mente è naturalmente in pace. Qui si realizza la verità del significato più alto, l'attualizzazione del vuoto, la cessazione di ogni paura e sofferenza. D'altra parte, parole e concetti usati per scopi strettamente pratici possiedono un contenuto semantico e molto definito, e questo contenuto è totalmente esaurito all'interno della sfera del contesto sociolinguistico in cui essi erano abituati. "Significato" e "realtà" sono definiti solamente in termini convenzionali, con riferimento più o meno a null'altro che pensieri e sensazioni, conversazioni ed attività, che insieme costituiscono tutto ciò che è la vita (69). Questo è la seconda delle due verità, la verità convenzionale dell'esperienza di ogni giorno, che deve essere vista precisamente così-come-è (*yathābhutam*) nel pieno contesto delle sue interpenetranti relazioni, per far sì che uno debba cominciare ad eliminare il problema dell'attaccamento.

Ogni tentativo di ignorare o trascendere la vita di ogni giorno in favore di un qualche concetto di oggettività metafisica è inerentemente insignificante e destinato a fallire. Già ogni giorno, l'esperienza pratica è continuamente invocata dal detto Madhyamika "non in conto del suo valore, ma piuttosto in conto della sua inconsistenza ultima, o più precisamente, a causa dell'inconsistenza ultima che è il suo unico valore"(70).

La verità del significato più alto acquista la sua realtà solamente tramite l'essere proiettata dentro lo schermo superficiale (*samvrti*) della verità convenzionale. Il riconoscimento del significato strettamente contestuale o prammatico dei pensieri e oggetti che popolano il nostro mondo mentale e materiale rende insignificante ogni ricerca di una base trascendente sottostante questi fenomeni. Ma eliminando la tendenza a rendere reale lo schermo superficiale delle cose di ogni giorno, paradossalmente questo stesso riconoscimento simultaneamente mostra la nuda natura intrinseca di tutte le cose, che è la loro "talità" (*tathatā*), la loro qualità di essere proprio come sono in reciproca dipendenza. Quello che è immediatamente dato nell'esperienza di ogni giorno è davvero tutto ciò che c'è, perchè la natura inerentemente interdipendente dei componenti di questa esperienza è la verità del significato più alto: sia gli strumenti per la mèta (*mārga; upāya*) che la mèta stessa (*nirvāna*)(71).

In questo modo un'interpretazione olistica della verità convenzionale procura gli strumenti necessari per la realizzazione della "vacuità". Allorchè il modo di apprezzare intellettualmente l'approccio Madhyamika al linguaggio ed al pensiero concettuale cresce più profondo e comincia un prendere radice nell'esperienza, esso si manifesta in un atteggiamento di non-attaccamento che per definizione è in completo accordo con lo scopo soteriologico della verità del significato più alto. Lo studio accademico della filosofia gioca un ruolo critico nello sviluppare questa consapevolezza immediata delle cose "così-come-sono", ma secondo la tradizione testuale, ogni studio della filosofia destrutturativa è significativo soltanto in misura in cui contribuisce alla formazione di un'attitudine di non-attaccamento, ed un tale atteggiamento è insieme coltivato e rivelato maggiormente nelle attività rituali o evidentemente senza pretese. Nagarjuna, il maestro dialettico del Madhyamika, compose egli stesso vere poesie devozionali molto commoventi, e la leggenda dice che tutte le Tradizioni del Ch'an e dello Zen dell'Estremo Oriente furono fondate su un Sermone del Buddha nel quale egli non faceva niente se non una silenziosa offerta di un unico fiore all'assemblea dei monaci.

3.4 Maggiori Temi Filosofici de: L'Ingresso nella Via di Mezzo

Io ho già discusso in un più vasto contesto l'opera di Chandrakirti ed il significato dei suoi scritti all'interno della tradizione Madhyamika. Il Madhyamika, o Via di Mezzo, ha le sue radici in un dottrina buddista davvero antica. Prima di passare in rassegna i contenuti de ***L'Ingresso nella Via di Mezzo*** più in dettaglio, vi sono tre importanti temi che dovrebbero essere spiegati, poiché essi

agiscono come un *leitmotif* per il testo di Chandrakirti. Tutti e tre sono presentati nel passaggio seguente tratto dal *Prasannapada*:

“Un carro è designato in dipendenza delle sue parti, le ruote e così via. Qualunque cosa che è designata in dipendenza delle sue proprie parti è non-prodotta tramite alcun essere intrinseco, e la non-produzione tramite alcun essere intrinseco è ‘vacuità’. La Vacuità, o Vuoto, definita come non-produzione tramite alcun essere intrinseco, è essa stessa la Via di Mezzo. Ciò che è non-prodotto tramite alcun essere intrinseco non può essere possibilmente esistente, ed ancora poiché è mancante anche di non-essere, non può nemmeno essere inesistente. Perciò, in conto del suo evitare i due estremi di essere e di non-essere, la ‘vacuità’, definita come una non-produzione tramite alcun essere intrinseco, è stata chiamata la Via di Mezzo o il Sentiero Mediano. Quindi ecco perché le espressioni seguenti sono considerate sinonimi per l’originazione dipendente: “vacuità”, “designazione dipendente”, e “Via di Mezzo”(72).

Dovrebbe essere evidente che nessuno di questi temi è completamente nuovo. Essi sono così strettamente avvinti che ciascuno si applica ad una qualche particolare sfaccettatura della dottrina della Via di Mezzo: la “originazione dipendente” (*pratityasamutpada*) si concentra primariamente su problemi ontologici, in special modo sul problema della causalità; “designazione dipendente” (*prajnaptir upadāya*) tratta dei problemi epistemologici e dell’approccio del Madhyamika al linguaggio ed al pensiero concettuale; e la “vacuità” (*shunyatà*) è forse il termine più carico nell’intera gamma del vocabolario tecnico del Madhyamika, una parola così vibrante e ricca nelle associazioni che si porta dietro i più vitali aspetti della filosofia soteriologica del Madhyamika.

3.4.1 - Originazione Dipendente (*pratityasamutpada*)

Il problema della causazione deve essere considerato lungi da ogni sistema di pensiero che aspiri ad una comprensibile ontologia, e gli antichi filosofi indiani non sono soli nella loro ricerca di una soluzione alle domande poste da una relazione molto speciale ed intima che intercorre tra una causa ed il suo effetto. Un esame della storia dei tentativi Occidentali nel trattare col problema della causazione può servire solo ad aumentare l’aria di mistero che circonda maggiormente questo fenomeno mondano:

“Appare evidente che alcuni dei principali problemi filosofici della causazione non hanno una facile soluzione. L’idea di un collegamento necessario tra causa ed effetto può essere, secondo il pensiero di Hume, un qualcosa di esoterico e metafisico, ma non è certo se chiunque possa rendere un’adeguata analisi della relazione causale senza di essa. L’idea del potere o efficacia causale è forse ancor più esoterico, eppure non vi è un modo palese di eliminarlo dal concetto di causazione. Considerazioni di mezzi e fini o di tempi non ci aiutano ad eliminare questi concetti. Se, tuttavia, si dichiarasse di non trovare alcuna differenza tra la relazione di una causa con il suo effetto, da una parte, e di un effetto con la sua causa, dall’altra, ciò sembrerebbe contraddire il comune senso di umanità, perché la differenza sembra perfettamente apparente alla maggior parte degli uomini, perfino in casi in cui né la causa né l’effetto, possono essere rappresentati come mezzi o fini ed anche quando entrambi accadono contemporaneamente. In questo caso, poi, come in molte aree di filosofia, le nostre congetture nei confronti dei nostri predecessori appaiono più illusorie che reali”(73).

Il filosofo Madhyamika simpatizzerebbe certamente con il suo emulo Europeo o Americano, impantanato in un problema singolarmente intrattabile; ed egli senza dubbio ammirerebbe la metodologia rigida con cui la nostra tradizione Occidentale ha tirato avanti nel corso del suo investigare. Infatti, Chandrakirti applaudirebbe di cuore ogni sforzo per evitare di contraddire “il comune senso di umanità”, e sarebbe ben d’accordo con Hume, date certe qualificazioni, che “l’idea di un collegamento necessario tra causa ed effetto” è “quello esoterico e metafisico”. Riguardo

quest'ultimo punto, comunque, dovremmo stare molto attenti, perché la similitudine data dai due uomini riguardo al valore sul "senso comune" ed il degrado di "idee esoteriche" è più apparente che effettiva. In ogni caso, Chandraklṛti è, in un certo qual senso, più desideroso di accettare le conseguenze dello scetticismo di Hume, che non lo stesso Hume, perché il filosofo Madhyamika è pronto a cedere alla forza di richieste pragmatiche come totalmente sufficienti per definizione della relazione di causa-effetto. Come egli stesso scrive ne *L'Ingresso nella Via di Mezzo*, "Se una causa produce il suo effetto richiesto, allora proprio in quello vi è una causa. Se non è prodotto alcun effetto, allora proprio nell'assenza (di qualunque effetto), la causa non esiste".(74)

Ciò che è più impressionante qui, è la differenza nell'atteggiamento che distingue una tradizione dall'altra, nella sua idea di ciò che tende a costituire un problema filosofico. Il Madhyamika può rimanersene contento con la sua definizione pratica di causazione, poiché ha fatto a meno del presupposto che i filosofi dovrebbero essere in grado di scoprire, una spiegazione teorica più soddisfacente per ciò che è universalmente accettato dalle apparenze nel contesto dell'esperienza di ogni giorno. Egli non sente alcuna compulsione di andare oltre questo punto intransigentemente pratico; per lui l'interminabile ricerca per qualcosa di più che una pragmatica giustificazione è fondamentalmente fuorviante, in quanto viziata da una premessa inesaminata e non-garantita: Perché presupporre che la causazione deve essere necessariamente dichiarata a priori su una qualche astratta "connessione" tra una causa ed il suo effetto? Perché il compito della filosofia deve essere ristretto a questa continua ricerca per un luogo trascendente di significato e di esistenza-tipo "collegamento necessario", "sostanza", "potere", "essenza", "forma logica" o il piacere-tramite il quale i costituenti dell'esperienza di ogni giorno dovrebbero essere portati insieme entro qualche genere di significativo intero? Non potrebbe essere che l'unico lavoro filosofico legittimo sia bell'e finito quando tutti i problemi dimostrano di essere problemi pratici, e quando la paradossale natura del mondo di ogni giorno si è dimostrata completamente autosufficiente com'è rivelato in tutti le attuali e possibili faccende? Questo fondamentale problema della causazione fu riassunto da Nagarjuna in *MS* 20.19: "Di sicuro non vi è il caso che causa ed effetto siano identici, tuttavia neppure essi sono davvero diversi"(75). Dato lo stesso dilemma della causalità, paragoniamo la risposta di molti filosofi Occidentali con la risposta Madhyamika procurata da Chandraklṛti: "Poiché noi comprendiamo che entrambi [causa ed effetto] sono come illusioni magiche, perciò noi non siamo sottoposti a errore [logico], e tutti gli elementi dell'esperienza di ogni giorno sono lasciati intatti". "Non perdetevi contatto con lo schermo superficiale dato per scontato nel contesto dell'esperienza di ogni giorno" (76). Qui non c'è alcun tentativo di voler andare di dietro o sotto l'esperienza di ogni giorno alla ricerca di un substrato trascendente. Comunque, tutto sommato una tale attitudine non fa difetto neanche ai filosofi Occidentali, Anzi, fin da Nietzsche diversi importanti movimenti si svilupparono in Occidente, cercando di evitare totalmente il problema della causazione come si presentò ai primi filosofi immersi nel pensiero di Descartes e nei presupposti epistemologici di Kant. Fin da prima del 1903 A. E. Taylor anticipò quello stava per avvenire quando spinse un cuneo tra il razionalismo-novecento e l'esperienza convenzionale di ogni giorno:

"Considerato un principio universale di procedura scientifica, l'assunto causale non deve essere dichiarato né un assioma né una verità empirica ma un postulato, nel senso stretto della parola, cioè un'assunto che non può essere giustificato logicamente, ma è prodotto a causa del suo valore pratico, e dipende dal successo con cui può essere applicato per conformazione.... E' un postulato la cui esperienza può confermare ma non può provare"(77).

Solo sette anni più tardi William James pubblicò *Il Significato della Verità*, in cui oltrepassò completamente il problema filosofico della causalità con la sua "pragmatica" definizione della verità:

"[Il Pragmatismo] dice: "Nel riconoscere un'idea o una credenza su ciò che è vero, quale concreta differenza, il suo essere vero, potrà fare nella vita effettiva di una persona? Che tipo di diverse

esperienze [potrebbero] esservi da quelle che si potrebbero ottenere se la credenza fosse falsa? Come sarà realizzata la verità? Qual è, in breve, il valore pronto-cassa della verità in termini di esperienza? Il pragmatismo del momento fa questa domanda, e vede la risposta: Vere idee sono quelle che noi possiamo assimilare, convalidare, corroborare, e verificare. False idee sono quelle che non possiamo. Questa è la differenza pratica che fa avere a noi le vere idee; che perciò è il significato della verità, perché tutto ciò che è vero è come ciò che è noto”(78).

Le implicazioni della definizione pragmatica della verità di James, sul problema della causalità, sono state chiarite solamente da poche pagine, per di più nella sua prefazione, in cui egli butta giù le regole di base per una nuova dottrina di “radicale empirismo”:

“L’empirismo radicale consiste dapprima in un postulato, poi di un’asserzione del fatto, e infine di una conclusione generalizzata. Il postulato è che le uniche cose che dovranno essere dibattute fra filosofi dovranno essere cose definibili in termini designati dall’esperienza. [Cose di natura di non-esperienziale possono esistere *ad libitum*, ma non formano nessuna parte del materiale per il dibattito filosofico].

L’asserzione del fatto è che le relazioni tra le cose, unitive così come disgiuntive, sono proprio tanto materia di particolare esperienza diretta, né più e né meno che le cose stesse.

La conclusione generalizzata è che quindi le parti di esperienza sono tenute insieme pressappoco da relazioni che sono esse stesse parti di esperienza. L’universo appreso direttamente ha bisogno, in breve, di nessun supporto unitivo trans-empirico ed estraneo, ma possiede per suo proprio diritto una struttura concatenata o continuativa”(79).

James era ben consapevole degli ostacoli che il suo pragmatismo avrebbe potuto incontrare nella prevalente credenza razionalista “che l’esperienza sperimentata immediatamente è solo disgiunzione e nessuna congiunzione, e che per estrapolare il mondo da questa separatività deve esservi un principio unificante ben più alto”(80). Il bisogno di “categorie di relazione” è costruito nel razionalistico-idealistico modo di guardare alle cose che James volle lasciarsi dietro e la categoria-prototipo - l’archetipo di tutte le relazioni - è la verità-relazione, “che connette parti di realtà in coppie, facendo di una di esse un conoscitore, dell’altra una cosa conosciuta, che è tuttora essa stessa priva di contenuto esperienziale, né descrivibile, né spiegabile, e né riducibile a minimi termini e conoscibile soltanto esprimendo il nome “Verità”(81).

Ho voluto qui citare a lungo James, perché la sua pragmatica definizione è in gran misura compatibile con l’analisi della verità del Madhyamika come funzione di ciò che può essere messo in pratica - ciò che può essere incarnato in pensieri, parole ed azioni che vanno a costituire un forma di vita. Avrei molto di più da dire su questo concetto Buddista della verità in un momento, ma prima abbiamo bisogno di esaminare più da vicino l’approccio stesso del Madhyamika all’enigma posto dalla causalità, come espresso nelle parole del quattordicesimo Dalai Lama:

“Se i fenomeni non fossero vuoti (cioè privi) di una base fondamentale o di inerente esistenza, sarebbe assolutamente impossibile per la varietà dei fenomeni essere trasformati in dipendenza di cause. Se essi esistessero grazie alla loro propria base fondamentale, allora non ci sarebbe alcun problema riguardo a che tipo di entità sarebbero, buoni, cattivi, e così via, come potrebbero mai essere cambiati? Se un buon albero da frutta, per esempio, fosse inerentemente esistente per via della sua propria entità o della sua propria base interna, come potrebbe esser vero che dovrebbe diventare nudo e spoglio? Se alla nostra mente il presente modo di apparire di queste cose fosse il loro proprio modo intimo di essere, come potremmo mai essere ingannati? Perfino nel mondo ordinario sono ben note le tante discrepanze tra ciò che appare e ciò che è realmente vero. Quindi, benchè fin dall’inizio tutto appare come se fosse inerentemente esistente alla mente che è contaminata con gli errori dell’ignoranza, se quegli oggetti fossero davvero inerentemente esistenti, la loro base interna sarebbe

proprio come essa appare. In questo caso, quando la coscienza compie l'analisi cercando la base interna di un fenomeno, quella base interna diverrebbe definitivamente molto più chiara. Dov'è allora l'errore, dato che quando sono visti, i fenomeni non sono solidamente basati e poi apparentemente scompaiono?"(82).

L'errore, per quanto concerne il Madhyamika, sta in una incrollabile e tacita convinzione sul principio aprioristico che l'interazione tra causa ed effetto è una interazione tra due distinte entità intrinsecamente esistenti. La ricerca di un "necessario collegamento" che unisce una causa al suo effetto è, come la ricerca della stessa archetipica "verità-relazione", una gratuita e non-obiettiva impresa filosofica. Al contrario, dalla prospettiva del Madhyamika, essa sembra un cieco brancolare per giustificare il misconosciuto presupposto che la verità "connette parti della realtà in coppie". E se queste coppie sono causa ed effetto, conoscitore e cosa conosciuta, soggetto e oggetto, o qualunque altra dicotomia, questo pre-supposto preserva nel suo nucleo un seme di contaminazione - l'ignoranza spirituale (avidyā) incarnata nell'inerente tendenza della mente a rendere reale ogni esperienza in "cose" che possono essere afferrate e possedute da un "Io" che è esso stesso soltanto un'altra frammentata e intrinsecamente esistente cosa: "Coloro che insegnano che l'Io' e tutte le cose oggettive possiedono una realtà individuale non si può dire che conoscano gli insegnamenti (del Buddha)"(83).

La domanda posta dal Madhyamika è a questo riguardo molto simile alla domanda implicita nel pragmatismo di James: Cos'è più salutare, premere in questo modo tessendo un'infinita serie di astrusi argomenti, nella speranza di recuperare qualche valida giustificazione per questo presupposto di una realtà metafisica che stia dietro all'apparenza delle cose di ogni giorno, o semplicemente abbandonare il presupposto e insieme accettare le considerazioni pratiche del quotidiano, come sufficienti in se stesse?-(84)

Qui c'è una trappola assai grande, chiaramente, ed è una trappola che non è stata direttamente rivolta da James o da qualcuno dei suoi seguaci, sebbene essa formi una parte integrale della filosofia soteriologica del Madhyamika. Secondo lo stesso Madhyamika, anche se noi dovessimo essere persuasi a favore della seconda opzione "pragmatica", e desiderare sinceramente di abbandonare questa infinita ricerca per una considerazione razionalistica e obiettivamente valida della causalità e della verità, solo allora cominceremmo proprio a scoprire quanto forte sia questa convinzione in una sostanza ontologica che è insita\ nella ricerca, quanto la sua influenza tenda a portare per oltre l'intelletto e quanto profondamente essa penetri nei reami emotivi e volizionali. L'ampiezza del problema può essere percepita considerando ciò che Feyerabend ha scritto riguardo alla relazione intima tra "concetto" e "sensazione": "Noi ora possiamo distinguere tra sensazioni e quelle 'operazioni mentali' che seguono i sensi così da vicino, e che sono così fermamente connesse con le loro reazioni, che è difficile realizzare una separazione. Considerando l'origine e l'effetto di tali operazioni, io dovrei chiamarle 'interpretazioni naturali'."(85)

Proprio come la maggior parte della storia intellettuale dell'Est e dell'Ovest è stata strutturata dalla ricerca di una giustificazione a priori di queste interpretazioni naturali, e l'ampiezza con cui questa ricerca (come le stesse "interpretazioni naturali") è insita nelle fibre del nostro essere mentale, emozionale e volizionale, così può essere giudicata dall'analisi continua di Feyerabend del ruolo che loro hanno non solo nelle attività marginali come scienza e filosofia, ma pure nella vita di ogni giorno:

"Era credenza di Bacone che le interpretazioni naturali potessero essere scoperte da un metodo di analisi che le rivelassero, una dopo l'altra, fino a che il nucleo sensoriale di ogni osservazione rimanesse nudo. Questo metodo ha inconvenienti seri. Primo, le interpretazioni naturali del tipo considerato da Bacone sono non proprio *aggiunte ad* un pre-esistente campo di sensazioni. Esse sono strumentali *nel costituire* il campo, come dice Bacone stesso. Eliminate tutte le interpretazioni naturale, ed eliminerete anche l'abilità di pensare e percepire. Secondo, trascurando questa

fondamentale funzione delle naturali interpretazioni, dovrebbe essere chiaro che la persona che fronteggia un campo di percezioni senza nemmeno una interpretazione naturale a sua disposizione, sarebbe *completamente disorientata*, non potrebbe neanche avviare l'interesse per la scienza [o per la filosofia!]. Il fatto che noi la avviamo, anche dopo l'analisi Baconiana, dimostra perciò che l'analisi si è prematuramente fermata. Si è fermata precisamente a quelle naturali interpretazioni di cui noi non siamo consapevoli e senza le quali non possiamo procedere oltre. Ne consegue che l'intenzione di partire da zero, dopo una rimozione completa di tutte le naturali interpretazioni, è essa stessa una sconfitta" (86).

La percezione della causalità, ed i corrispondenti elementi del nostro linguaggio osservativo - le parole **causa** ed **effetto**, - incarnano certamente un'interpretazione naturale estremamente fondamentale che difficilmente possiamo aspettarci di dissipare. Anzi, noi non possiamo nemmeno immaginare ciò che dovremmo fare senza la consapevolezza di questa relazione più fondamentale. E ancora, avendo una visione interiore dei meccanismi psicologici e sociali che sostengono i nostri pensieri e percezioni, dovremmo essere in grado di cedere all'ossessione di cercare una giustificazione a priori della causalità ed una definizione razionalistica ed obiettiva della verità. E se questa visione interiore fosse di andare abbastanza nel profondo del nostro essere emotivo e volizionale, è probabile che ci si debba accorgere che la vita di ogni giorno sarebbe trasformata in qualcosa piuttosto diversa da quello che è attualmente. Wittgenstein sembra avere scoperto una tale possibilità, la quale è una ragione per l'aura di misticismo che di solito circonda i suoi scritti: "La vera scoperta in me è colui che mi rende capace di smettere di fare la filosofia quando voglio. - Colui che dà una filosofia di pace, così che non è tormentato più da domande che portano lui stesso *dentro* la domanda"(87).

L'ultima giustificazione per la soteriologica filosofia del Madhyamika non risiede in alcuna pretesa verso un monopolio su una verità gratuita e oggettiva, ma in un più vero e pragmatico scopo: il desiderio di far cessare l'attaccamento, l'antipatia e l'illusione ingannevole. Non solo i filosofi professionali sono così obbligatoriamente costretti dalla innata tendenza a *reifificare* il pensiero concettuale. Come Chandrakirti scrive in *L'Ingresso nella Via di Mezzo*, "Anche se [le cose] non sono in realtà prodotte... esse servono come oggetti che sono percepiti nel contesto dell'esperienza di ogni giorno...(88). Perciò il Signore dichiarò che tutte le cose fin dall'inizio sono in pace, prive di produzione e, in virtù della loro natura intrinseca, completamente libere dalla sofferenza"(89). Qui, il ruolo della filosofia è assai chiaramente definito in termini soteriologici. L'acuta investigazione della esperienza del quotidiano è presa come contribuente ad un particolare scopo, e questo scopo non potrebbe mai essere pienamente realizzato in alcun resoconto strettamente razionalista, formale o idealista della verità: "L'analisi contenuta nel *Madhyamakasastra* non è estrapolata dall'inclinazione verso il dibattito - essa dà insegnamenti sulla realtà [espressi nella verità del significato più alto] col solo scopo della liberazione" (90).

Il riconoscimento dell'importanza della causazione come interesse completamente pragmatico è, così come la maggior parte del Madhyamika, semplicemente una estensione di quella che è, propriamente parlando, un'attitudine pan-Buddista alla filosofia. La seconda nobile verità spiegata dal Buddha chiarisce bene la causa del soffrire, ed un verso molto antico è tradizionalmente sostenuto per compendiare tutti i suoi insegnamenti: "Il Tathagata ha rivelato la causa delle cose che hanno origine tramite cause, e la loro cessazione, come pure spiegarono i grandi saggi-itineranti"(91).

Nella letteratura Pali il concetto di originazione dipendente è esposto nella forma di un'analisi particolareggiata del meccanismo causale sottostante alla trasmigrazione. All'interno del Mahayana esso riceve un'interpretazione molto più vasta che incorpora una critica generale dei problemi inerenti in ogni sostanza ontologica. In questi testi l'originazione dipendente è presentata come un'interpretazione pragmatica della causalità, universalmente valida. Questa distinzione è in generale

accordo con le caratteristiche differenze dottrinali di questi due rami del pensiero Buddista. Per i nostri scopi, l'essenziale modello della nozione Madhyamika dell'originazione dipendente e la sua estensione al problema della causalità può essere accentuato in un chiarimento basato sul sistema delle due verità:

(1) *la verità del significato più alto*: Ciò che esiste all'interno di un nesso di causa ed effetto non può essere reale in e per se-stesso (cioè, la sua esistenza individuale non può essere estratta fuori dal contesto dell'esperienza di ogni giorno).

(2) *la verità convenzionale*: Il solo criterio per la realtà empirica è l'esistenza all'interno del nesso di causa ed effetto che definisce la nostra esperienza sociolinguistica condivisa, costituita da tutte le condizioni che sono già accadute o che possono in ogni caso accadere in futuro.

Nelle prossime pagine, espanderò questi due principi dell'originazione dipendente ed esaminerò alcune delle loro implicazioni nel pensiero Mādhyamika.

- (1) *Ciò che esiste all'interno di un nesso di causa ed effetto non può essere reale in e per se-stesso (cioè, la sua esistenza individuale non può essere estratta fuori dal contesto dell'esperienza di ogni giorno).*

Questo primo principio ha ramificazioni molto sottili e di vasta portata all'interno del sistema Mādhyamika, dove è collegato al concetto particolarmente difficile di *svabhāva* (92). Chandrakīrti definisce 'svabhāva' nel modo seguente: "tutto ciò che è posseduto dal fuoco o qualsiasi altra cosa che non è mai prodotta perché non è dipendente da qualcos'altro che non sia se stessa e perché non è fabbricata artificialmente, quello è *svabhāva*"(93). All'interno del sistema Mādhyamika, il termine *svabhāva* denota la naturale interpretazione fondamentale che trova espressione nella concezione e percezione dell'individualità. Come usato dagli autori dei testi Mādhyamika, il termine ha due connotazioni distinte ma relative: essere intrinseco, e natura intrinseca.

Svabhāva come essere intrinseco. Il concetto di essere intrinseco è, secondo Chandrakīrti, il reificato concetto di "essere relativo", che è esso stesso nulla più che un "essere come opposto al non-essere". Il concetto di essere relativo si accorda con le istanze pratiche dell'esperienza di ogni giorno, dove per esempio l'assenza di una pentola implica la sua presenza in qualche altro tempo o luogo. Il reificato concetto di essere intrinseco è, comunque, un'astrazione, un meta-concetto estrapolato da queste istanze pratiche e poi sovrapposto ad esse come una rete interpretativa. Così la stessa naturale interpretazione è capace di generare simultaneamente due specie molto diverse di concetti e percezioni, ciascuna delle quali è colorata con la sua propria forza emotiva e volzionale. Mentre il primo di questi, associato col concetto di essere relativo è spiritualmente benigno, il concetto di essere intrinseco è associato con una forma di vita contaminata da avversione ed attaccamento. Il concetto di essere intrinseco opera come un non- esaminato presupposto alle spalle di filosofie razionaliste ed idealiste e, tracciando al suo cuore il potere della naturale interpretazione, serve da filtro a tutte le esperienze del quotidiano, esercitando un'influenza assolutamente dannosa sull'individuo e sulla società.

Svabhāva come natura intrinseca. Natura intrinseca è sinonimo di essere relativo come descritto sopra. Nulla esiste in e per se stesso, il che è semplicemente un altro modo di dire che nulla possiede un essere intrinseco. D'altra parte i fenomeni soggettivi ed oggettivi sono in possesso di una natura intrinseca che determina la loro esistenza nel mondo. Questa natura intrinseca è un'espressione del modo in cui essi sono collegati l'un all'altro, e si manifesta tramite la loro partecipazione nel nesso di causa ed effetto che caratterizza tutte le esperienze di ogni giorno. Il Mādhyamika si riferisce a questo modo di essere come "originazione dipendente."

Questo ci porta al secondo dei due principi di originazione dipendente:

- (2) *Il solo criterio per la realtà empirica è l'esistenza all'interno del nesso di causa ed effetto che definisce la nostra esperienza sociolinguistica condivisa, costituita da tutte le condizioni che sono già accadute o che possono in ogni caso accadere in futuro.*

Il nesso di causa ed effetto è esso stesso ciò che è denotato dall'espressione 'originazione dipendente'. Nessuna "cosa" convenzionalmente reale (ovvero, nessun *dharmā*, sia un concetto o un oggetto esterno dei sensi) necessariamente è un effetto, con riferimento alla sua causa, né è una causa, con riferimento ai suoi effetti. Nulla può possibilmente sfuggire a questa configurazione. Dove c'è una causa, ci deve essere un effetto, e dove c'è un effetto, a sua volta deve esservi una causa (94). Questo è vero sia in senso ontologico che epistemologico, perché i concetti di "causa" e "effetto" non dovrebbero essi stessi avere nessun significato fuori della loro relazione, e questo naturalmente è valido per tutte le coppie di concetti. Così il *Mādhyamika* svela che i problemi sia ontologici che epistemologici possono essere definiti significativamente solamente in un contesto di reciproca dipendenza. E appena le implicazioni di questa analisi veramente pragmatica e nontranscendentale, cominciano a colare dentro il livello delle naturali interpretazioni, dove assorbono il loro proprio significato volizionale ed emotivo, le cose del mondo si rivelano come se stessero interamente nella totalità delle loro relazioni l'una con l'altra (95). Il modo in cui ciò è portato a termine può essere apprezzato solamente tenendo in considerazione l'intero sistema della filosofia soteriologica del *Mādhyamika*, nelle sue dimensioni pratiche, intellettuali ed etiche.

3.4.2 Designazione dipendente (*prajñaptir upadāya*)

Nel contesto delle situazioni di ogni giorno, percezioni e concetti validi sono definiti appropriati per gli scopi pratici. Secondo il *Madhyamika*, è insignificante aspettarsi qualcosa più di ciò dai processi di percezione e concettualizzazione. Gli oggetti della percezione veritiera concedono una sorta di status esistenziale di fatto. Il potere del pensiero concettuale si trova nel suo intimo collegamento con la percezione, nella sua capacità di influenzare il proprio percepire, e perciò di influenzare il proprio atteggiamento verso gli oggetti rivelati tramite il senso della percezione. Per il *Madhyamika*, la verità epistemologica è fermamente posizionata nel senso della percezione veritiera (96). Sia la validità di un concetto che la verità di una proposizione sono dedotte dalla loro applicazione all'interno del contesto delle cose mondane così da realizzare un più o meno specifico scopo, sia come un'espressione della nostra propria attitudine ed esperienza, che come un fattore nel modificare le attitudini e le esperienze altrui (97).

Benché gli oggetti appaiono essere completamente indipendenti e auto-contenuti, è chiaro che la relazione tra concetti e percezioni è, in un certo senso, reciproca. Per questa ragione, quando l'interfaccia tra il pensiero concettuale e la percezione diventa più fluida del normale, può essere 'trovato' o 'creato' un nuovo oggetto. Si consideri, per esempio, l'invenzione della ruota: Non esisteva nessuna ruota prima del momento in cui una qualche particolare pietra di forma circolare fu identificata in ragione del suo potenziale uso come ruota, o prima che qualche abile tecnico dell'Età della Pietra intagliasse una grande roccia per adottarne il nuovo concetto di "ruota"? In tali circostanze, che significato poteva avere l'asserire che una ruota esistesse oppure che non esistesse? Il filosofo *Madhyamika*, in accordo con il suo approccio radicalmente olistico a tali problemi filosofici, sostenerrebbe che l'esistenza di una ruota reale è dipendente dal concetto di "ruota". Ciò non implica che la ruota empirica sia totalmente irreali o immaginaria; semplicemente ci suggerisce che il suo status esistenziale è strettamente connesso col fatto del suo essere profondamente irretito nelle interrelazioni tra pensiero concettuale e percezione. Chandrakirti spiega questo nel modo seguente:

”Un riflesso, che è una mera designazione, è basato su una collocazione di (cause e condizioni) includenti la faccia e le altre cose che esistono esse stesse come mere designazioni; una casa è designata come dipendente dalle travi e dagli altri componenti strutturali che sono anch’essi mere designazioni; ed una foresta è designata similmente come dipendente dagli alberi. Proprio come in un sogno si vede una pianta che non è prodotta in e per se stessa (*svabhāvatah*), così ugualmente è ragionevole che nessuna entità esista separatamente dalla sua propria designazione; e questa designazione è basata su [una collocazione di] altre entità che sono esse stesse mere designazioni (98)”.

Non tutti i concetti sono associati con valide percezioni sensoriali, comunque, e alcuni di loro sono effettivamente veri aborti, a causa della loro natura dissociata da ogni percezione. Un concetto è definito come non-valido da uno di questi tre criteri(99): 1) Quando è formalmente inapplicabile. Un concetto simile è invalido perché necessariamente contiene una contraddizione logica, come, per esempio, “il figlio di una donna sterile.” 2) Quando è male applicato. Ogni concetto associato con una percezione sensoriale difettosa è circostanzialmente invalido. 3) Quando è empiricamente inapplicabile. Concetti che non permettono una qualche possibile applicazione sono non-validi. “In breve, è detto che sebbene non ci sia nessun fenomeno che non sia posizionato dalla mente, tutto ciò che la mente posiziona non è necessariamente esistente”(100).

La terza categoria summenzionata può essere ulteriormente suddivisa in due sub-categorie. Nella prima, una possibile applicazione è impedita a causa di fattori estranei, come un’apparente mancanza di materiale o strumenti. La seconda contiene concetti che escludono ogni possibile applicazione in virtù della loro costituzione interna. Tali concetti sono non solo non-validi ma anche dannosi spiritualmente, perché contribuiscono direttamente alla formazione ed al mantenimento di un atteggiamento profondamente non pratico verso l’esperienza quotidiana che invariabilmente potrà dare luogo a frustrazione e disperazione. La tendenza inerente della mente a generare tali concetti è riferita come “proliferazione concettuale” (*prapanca*), e come ci dice Chandrakirti, l’unico scopo dell’analisi Madhyamika è quella di “calmare [la mente] da tutte le diffusioni concettuali” (*prapanca-upasama*). (101).

Quando il pensiero concettuale è temporaneamente liberato dalle preoccupazioni pragmatiche ed immediate delle attività di ogni giorno (come nelle fantasticherie o il filosofeggiare), un singolo concetto apre la strada ad un altro, quest’altro ad un terzo e così il processo continua all’infinito, ancora ed ancora senza alcun meccanismo per regolarlo o fermarlo. Per questa ragione, i testi buddisti paragonano la mente ad una giovane ed allegra scimmia che scala un albero afferrandosi ad un ramo dopo l’altro, facendo sorgere, dal solido terreno del quotidiano, sempre più preoccupazioni pratiche finché barcolla precariamente fra i ramoscelli fragili della sua immaginazione, spaventata, confusa, e sicura di essere ferita nella inevitabile caduta (102). Nelle situazioni convenzionali del quotidiano, se una parola o concetto sia valido o non-valido, è una questione determinata interamente sulla base della sua applicazione, ma la tendenza del pensiero concettuale è di partire dallo stretto uso del contesto-confine ed imputare un senso metafisico ai concetti del quotidiano. La parola **‘reale’**, per esempio, nella sua più concreta applicazione esprime il concetto fondamentalmente pratico di “essere in accordo con apparenza o pretesa”, “genuino”, “funzionale”, o “efficace.” In questo senso, in circostanze normali quando si dice che un carro è reale, ciò semplicemente vuol dire che esso sarà in accordo con le nostre aspettative di quello che dovrebbe fare un carro: esso porterà un tot di carico dal punto A al punto B. Un secondo senso, ugualmente pragmatico, di **‘reale’** sta nel suo riferimento a “vera-esistenza”, come opposto ad “esistenza soltanto possibile, apparente, o immaginaria”. Oltre a questi due significati - o più specificamente, tramite un processo assai sottile di estrapolazione da essi - la parola **‘reale’** ha anche assunto un’importanza essenzialmente metafisica che non ha niente a che fare con la sua concreta applicazione nelle reali o possibili condizioni delle cose nel mondo. Questo terzo significato è quello che più probabilmente emerge quando filosofi razionalisti o idealisti

aprono una conversazione tra di loro. In questo caso, quando uno di essi stabilisce che un determinato carro è reale, i suoi colleghi capiscono da questa asserzione che il carro è in possesso di un'essenza o qualità di essere intrinseco, che in qualche modo trascende la sua funzione all'interno del contesto della vita di ogni giorno. Noi naturalmente possiamo essere abbastanza curiosi sulla esatta ubicazione di questa "essenza", e sulla sua relazione con il carro che è di fronte a noi, carico e pronto per andare, ma non sapendo come o dove cercare non sarà mai possibile trovare tale essenza. Ciò potrebbe più o meno infastidire un filosofo (alcuni si infastidirebbero, altri no), ma sarebbe un motivo di costernazione per quelli tra noi che sono meno inclini alla speculazione e più inclini a sentire che questo tipo di linguaggio è nel migliore dei casi superfluo, come di sicuro senza di esso non sarebbe peggio (103).

L'essenza del carro non viene rivelata tramite qualche esame delle parti, perché ciascuna di esse è soltanto un composito di altre parti, e pure queste si dissolvono con una più ravvicinata ispezione. Chandrakīrti così compendia le conclusioni del Madhyamika: "Anche se [l'esistenza del carro] deve rimanere non-provata... nel contesto dell'esperienza quotidiana, tuttavia per gli scopi di ogni giorno esso è designato in dipendenza delle sue parti - senza analisi(104). Questo vero [carro] è un possessore di parti e pezzi, ed è riferito nel mondo come un 'agente'... Cercate di non perdere contatto con 'lo schermo superficiale' dato per scontato nel contesto dell'esperienza di tutti i giorni" (105).

Il concetto "carro" è valido quando il suo riferimento oggettivo è reale, ed ogni oggetto è reale (davvero esistente) solo allorché compie la sua funzione richiesta. Un concetto valido esprime naturalmente la sua applicazione, proprio come un oggetto reale o esistente esprime naturalmente la sua funzione. La natura dell'esi-stenza di un oggetto non può essere espressa significativamente come un "fatto" indipendentemente valido o totalmente oggettivo, perché ogni oggetto è definito come esistente solamente in dipendenza del suo essere concepito e designato in un atto essenzialmente linguistico. Così vi sono carri genuini e vi sono carri artificiali - vi sono anche carri immaginari che possono sempre esistere solo nella mente - ma ci può essere nessuna tale cosa come un carro metafisico, perché un carro metafisico non potrebbe compiere una funzione in nessuna vera o possibile condizione. È da escludere, per definizione, dalla matrice sociolinguistica della vita di ogni giorno ed è completamente inefficace. Il concetto di un carro metafisico non reca con sé assolutamente nessuna applicazione come può essere una istanza ontologica ed intelligibile.

Permettetemi di passare rapidamente in rassegna ciò che è stato detto riguardo alla dottrina della designazione dipendente insieme a alcune delle sue implicazioni. Una parola o un concetto sono necessariamente prescrittivi quando il loro significato deriva dalla loro applicazione all'interno di un particolare contesto. Ovvero, il significato di un concetto non deriva dal suo riferirsi a qualche oggetto indipendentemente reale, ma piuttosto tramite la circostanza che raccomanda a noi un particolare modo di guardare al mondo e suggerisce una certa forma appropriata di comportamento su questa base. È in questo senso che i concetti servono a forgiare la nostra esperienza, che è alquanto apparente quando le parole sono usate per evidenti scopi pratici. Per esempio, il concetto "carro" è immediatamente intelligibile in ciascuno dei due contesti convenzionali, in cui "carro" significa: 1) la concezione di questo assemblaggio di legno e metallo in tale e tale modo, per poi usarlo per trasportare un carico; oppure 2) lo stesso assemblaggio di questo legno e metallo in tale e tale modo (come dettato dal concetto di "carro"), per poi usarlo per trasportare il carico.

Vi sono un numero di contesti immaginabili, comunque, in cui il comportamento suggerito dall'uso di un termine all'inizio può apparire diverso da ciò che è rigida-mente pratico. Spesso questo è il caso nelle discussioni teoretiche, dove concetti astratti di relazione o processo possono essere capiti come "pratici" solamente nel senso più stretto della parola. In tali circostanze il contesto di uso invariabilmente detta un'attitudine o forma di comportamento che è in qualche modo consona con gli interessi e l'intenzione dell'oratore, come membro della sociolinguistica comunità in cui la

comunicazione avviene (106). Inoltre l'uso di certe espressioni -come per esempio, "Dio" (con la G maiuscola), "anima", "base soggiacente", "necessario collegamento", e così via (107) - procura uno speciale tipo di difficoltà allorché le espressioni sembrano comportare una istanza quasi-ontologica nel loro apparente riferirsi ad una realtà trascendente analoga al carro mondano. Filosofi razionalisti e idealisti, come pure i metafisici, impiegano un tipo assai simile di vocabolario tecnico estremamente specializzato per riferirsi esclusivamente ad oggetti necessariamente privati, cosicché anche verbi ed astrazioni grammaticali che trattano di processi o relazioni sono ipostatizzati e trasformati in entità interamente metafisiche. Nonostante il loro aspetto normale, tali concetti davvero sono scissi da qualunque concepibile applicazione all'interno della matrice socio-linguistica che governa gli affari convenzionali del mondo del quotidiano. Essi incarnano un'istanza ontologica che non può essere evitata, né giustificata, né interpretata in alcuna maniera intelligibile. Secondo il Madhyamika, proposizioni che incorporano concetti di questo genere - la paradigmatica forma di dissertazione razionalistica - sono associate con un modello di comportamento che non è certo in contatto con la base pragmatica dell'esperienza di ogni giorno.

Io non posso enfatizzare troppo quanto sia importante capire che il modo di pensare e parlare razionalistico/idealista non è condannabile per il fatto che non riesce a collegarsi con la realtà; ciò implicherebbero la possibilità di un linguaggio alternativo che potrebbe riprendere con più successo lo stesso progetto (108). Il filosofo Madhyamika in realtà è favorevole a qualcosa di molto più radicale. Egli sta suggerendo che noi tutti si rinunci alla ricerca della verità nel progetto di tentare di stabilire un collegamento necessario tra linguaggio e realtà, perché questo modo di pensare e parlare è esso stesso un problema da dover essere risolto. Possiamo vedere molto chiaramente tutto ciò nella maggior parte del testo *Vigrahavyavartani*, e in *L'Ingresso nella Via di Mezzo*, 6.171-178, in cui il vero argomento di discussione è l'uso del linguaggio del Madhyamika. L'oppositore è naturalmente piccato da ciò che egli vede come il rifiuto del Madhyamika nel prendere una posizione sugli importanti problemi epistemologici e ontologici, e così la difende: "C'è o non c'è collegamento tra la confutazione e le proposizioni che voi chiedete di confutare? Nel parlare così, voi sconfiggete la vostra propria posizione e siete incapaci di sconfiggere la posizione altrui. Il vostro rifiuto irrazionale che nega la vera possibilità di sostenere ogni posizione è come una spada a duplice-affilatura." Chandrakirti risponde:

"Il problema del collegamento tra argomento e contro-argomento è solamente un problema per coloro che presuppongono una qualche forma di assoluto, come fate voi, e perciò siete costretti a soddisfare le vostre istanze con appropriate controrichieste. Per noi esso è un pseudo-problema, perché noi non sosteniamo tali presupposti. Le nostre parole sono come il riflesso di un volto in uno specchio - non vi è alcun reale collegamento tra l'immagine riflessa ed il viso, ma l'immagine serve comunque ad uno specifico scopo per la persona che usa lo specchio. Similmente, le nostre parole non hanno alcun collegamento intrinseco con i vostri problemi ontologici ed epistemologici ed il linguaggio usato per esprimere questi problemi, ma nondimeno queste nostre parole possono servire a realizzare uno scopo specifico: esse possono essere comprese per esprimere qualcosa che non è affatto suscettibile di espressione nel linguaggio dei "fatti oggettivi"(109).

In altra parte, Nagarjuna dice la stessa cosa in maniera più succinta: "Quando tutte le cose sono svuotate, perfettamente calme, e inviolabili per natura, dov'è quella proposizione o quella 'connessione' (*pràpti*) con la caratteristica distinta di (un'altra] proposizione, o quell'errore che scaturisce dal collegamento con la caratteristica distinta di [un'altra] proposizione?"(110). Il modo di pensare e di parlare che trova espressione in proposizioni che incarnano istanze ontologiche ed epistemologiche è diagnosticato come sintomatico di una estremamente seria "afflizione mentale" (*klesha*), la generativa forza che sta dietro ad un disordinato e infinitamente doloroso attaccamento all'io ed agli oggetti usati per assicurare un continuativo benessere di questo 'io'. Il Madhyamika sostiene, inoltre, che i filosofi non sono i soli intrappolati così strettamente nella rete del pensiero

reificante. Nell'articolare queste idee sul "necessario collegamento" e simili che essi rivelano meramente al pubblico scrutinio, che per la persona comune è una clandestina, inconscia, e profondamente radicata tendenza di pensiero concettuale, che genera e sostiene tanto un atteggiamento che un modello comportamentale contaminati da attaccamento, antipatia ed illusione. Questa tendenza è radicata nelle naturali interpretazioni che sono state trasmesse da una generazione all'altra, e da esse traccia potenti associazioni emotive e volitionali, che possono essere spezzate soltanto tramite una trasformazione radicale dell'esperienza personale, e di conseguenza, del proprio intero sistema di vita: "Tramite l'intuizione interiore, il meditante comprende che tutte le afflizioni e disgrazie sono associate con la visione filosofica di un sostanziale e reale 'Io', ed una volta che ha identificato il [concetto conscio ed inconscio di un intrinsecamente esistente] 'Sé' (*àtman*) come punto focale di questa visione, egli sradica il [reificato concetto del] 'Sé' (111)".

3.4.3 La Vacuità o Vuoto (*Shunyatà*)

Il concetto di vacuità o vuoto è il valore più alto e la verità più profonda, proprio a causa della sua applicazione soteriologica come agente tranquillizzante per la nota "proliferazione concettuale". Come fu scritto dal grande maestro del Madhyamika, Nagarjuna, "Chi è in armonia con la vacuità è in armonia con tutte le cose" (112).

La vacuità è associata alla causazione ed all'intera serie delle associazioni che si aggregano intorno al concetto della Originazione Dipendente. Chandrakirti discute quest'aspetto della vacuità nel corso del sesto livello del Sentiero del Bodhisattva:

"Non è un segreto che le entità vuote, come i riflessi e così via, dipendono da una disposizione [di cause e condizioni], e che, per esempio, una cognizione può essere prodotta nella forma di un'immagine di tale riflesso vuoto (113). Ogni entità è, in modo analogo, non solo vuota [come effetti], ma è anche prodotta al di fuori del vuoto [le cause]. In accordo alle due verità, [le entità possiedono] nessun essere intrinseco, e perciò esse non sono permanenti, e non sono nemmeno soggette all'annientamento" (114).

In questo passaggio la vacuità è presentata all'inizio come materia dell'esperienza normale del quotidiano. Immaginate per un momento di aver erroneamente percepito un'immagine riflessa in un specchio, prendendola per un "vero" oggetto (non-riflesso). In tal caso sarete stati fuorviati dalla disattenzione, o dalla scarsa illuminazione o da qualche altro motivo. Prendendo in considerazione le eventuali circostanze, si può dire che il riflesso sia illusorio, dacché esso non è quello che appare essere. Chiaramente tale asserzione non implica che il riflesso sia totalmente inesistente, o che l'oggetto originario sia esistente in una maniera trascendentale. Si dice che il riflesso sia illusorio solo per correggere le nozioni sbagliate sostenute da coloro che credono che esso sia reale in un modo in cui non lo è. Come scrive Chandrakirti, "Nella loro efficacia circostanziale [le parole] sono soggette all'interesse fondamentale dell'oratore con la comunicazione" (115). Questa è un'asserzione relativa, e non assoluta, tagliata per soddisfare le richieste di una particolare situazione (116).

Una volta incoraggiati a guardare più da vicino al riflesso ed alle circostanze della sua apparenza, noi troviamo che l'immagine si genera in una composizione di particolari cause e condizioni, che includono lo specchio, l'oggetto originario, e la necessaria illuminazione. Ad un primo sguardo il riflesso era sembrato essere un oggetto indipendente, sostanziale, ma ad un esame più accurato la sua esistenza dimostra di essere totalmente contingente sopra una circostanziale disposizione di cause e condizioni. Se si altera qualche aspetto di queste circostanze anche il riflesso viene alterato, o svanisce. Quindi, l'oggetto è illusorio - non è quello che appare essere - perché la sua apparenza come un'entità autosufficiente maschera la sua natura più profonda, come prodotto di una momentanea aggregazione delle sue cause e condizioni.

Il fatto che il riflesso debba la sua esistenza provvisoria a queste varie cause e condizioni non fa certo agitare colui che lo vede, il quale è solo interessato ad usarlo come un riflesso, e quando è propriamente apprezzata, l'immagine in un specchio serve ad un certo numero di validi scopi. Benché possa essere ingannevole perché non è precisamente ciò che appare essere, essa è non di meno efficace, preziosa, e niente affatto problematica per chi riconosce la sua natura esclusivamente pragmatica.

Nella seconda parte del passaggio citato sopra, Chandrakīrti descrive la vacuità come un stato di cose notevolmente più sottile e complesso. Il problema dell'illusione è adesso posto in forma di un interesse esistenziale molto più ampiamente basato. In che modo, tutti gli oggetti che noi incontriamo nel corso della vita di ogni giorno, sono simili all'immagine riflessa di cui abbiamo discusso sopra? Il filosofo Mādhyamika vuole attrarre la nostra attenzione sulla circostanza curiosa che il mondo in cui noi viviamo ci guarderebbe in modo molto diverso se noi ci prendessimo il tempo e l'energia per investigare i presupposti che sono confinati nei suoi puntelli concettuali e percettivi. L'io' e le cose oggettive esterne del mondo appaiono a noi come entità indipendenti, autosufficienti, ma ad un esame più accurato questa apparenza dimostra di essere dichiarata su una tacita e preconscia incapacità di impegnarci con la natura profondamente contestuale della loro presenza. Man mano che l'analisi procede, Chandrakīrti indica la natura paradossale delle cause e condizioni che sono perfino esse i prodotti di altre cause e condizioni. Nel caso del riflesso, una disposizione di vere cause e condizioni dà luogo ad un illusorio e irreali effetto, ma l'aspetto illusorio del mondo è assai più profondo, perché qui tanto la causa che l'effetto sono costruzioni artificiali, privi di un intrinseco e indipendente essere.

Finché le cose del mondo sono usate per gli scopi pratici della vita di ogni giorno, la loro natura illusoria può essere, e di solito è, completamente trascurata, sebbene alcuni cambiamenti impreveduti possono sconvolgere momentaneamente la routine delle aspettative giorno-per-giorno (117). Invero, solo poche occhiate date molto da vicino bastano per poter cogliere l'illusione, e di quelli che lo fanno, ancora assai pochi sono colpiti dalla loro visione in questo vortice mai-discendente di cause e condizioni. In circostanze normali noi riusciamo a funzionare nel mezzo di questa grande illusione con soltanto il più superficiale apprezzamento del paradosso e del mistero che ci fronteggia ad ogni passo.

L'insistenza del Mādhyamika sul fatto che il mondo è come un'illusione (*mayo-pama*) è specificamente diretta a coloro che credono che esso sia reale in un modo in cui non è. Gli argomenti presentati in questi testi sono una serie di strumenti correttivi; non c'è alcun tentativo di collegare parole alla realtà o di suggerire che esse in qualche modo vadano oltre la loro giustificazione. Questo uso non-referenziale del linguaggio permette agli autori Mādhyamika di evitare i problemi inerenti nel sostenere e difendere un particolare punto di vista filosofico, perché quando il loro scopo è portato a termine ed il problema del pensiero reificante scompare, il contenuto e la forma delle proposizioni sono interamente non-conseguenziali. Perciò Nagarjuna può scrivere, "Quando tutte le cose sono vuote. . . dove può essere mai qualsiasi proposizione?" (118). Il concetto di vuoto o vacuità è una medicina prescritta per un specifica indisposizione - la malattia dell'attaccamento - ma la prescrizione avrà solo un effetto negativo finché il linguaggio del Mādhyamika è costretto nel pantano di qualche privilegiata visione di una trascendente, antistorica (epistemica) verità o (ontica) realtà. Come il Buddha spiegò a Kāśyapa,

"Non è [il concetto di] vuoto che rende vuote le cose; piuttosto, esse sono da sole semplicemente vuote. Non è [il concetto di] assenza di una qualche causa ultima che rende le cose mancanti di tale causa, piuttosto ad esse semplicemente manca una causa ultima. Non è [il concetto di] assenza di un scopo ultimo che rende le cose mancanti di uno scopo ultimo; piuttosto, ad esse semplicemente manca uno scopo ultimo. <O Kāśyapa, io chiamo questa accurata riflessione la Via di Mezzo, veramente una accurata riflessione. Kāśyapa, io dico che quelli che si riferiscono alla vacuità come "l'immagine

mentale (upalambha) del vuoto” sono i più perduti dei perduti....Invero, Kasyapa, sarebbe meglio sostenere una prospettiva filosofica della realtà ultima della persona individuale a misura del Monte Sumeru, piuttosto che essere attaccati a questa visione della vacuità come un “non-essere”. Perché è così? - Perché, Kasyapa, la vacuità è l’esaurimento finale di ogni visione filosofica. Chiunque sostenga la vacuità come una visione filosofica io lo chiamo incurabile. O Kasyapa, è come se un medico stesse per dare una medicina ad un malato e quando la medicina avesse curato tutti i mali originari, essa rimanesse nello stomaco e non venisse essa stessa espulsa. Cosa pensi, Kasyapa, sarebbe curato quest’uomo dalla sua malattia?> - <No di certo, o Beato, se la medicina curasse tutti i mali originari e però rimanesse nello stomaco, non-espulsa, la malattia dell’uomo peggiorerebbe di molto>. Il Beato allora disse: <Esatto, Kasyapa, così è; perché la vacuità è l’esaurimento finale di ogni visione filosofica. Ed io chiamo incurabili coloro che sostengono la vacuità come una visione filosofica!> (119).

All’interno del sistema Madhyamika, la soteriologia (scienza della salvezza) ha un ruolo integrale come applicazione pratica di riflessione filosofica. Anche se le cose non portano al loro interno un’esistenza individuale, come sembrano avere, nondimeno esse sono abbastanza reali, almeno finché sono efficaci. L’eminente studioso Tibetano Tsong Khapa si è riferito al concetto di efficacia causale - il solo criterio determinante per la verità convenzionale e la realtà - come “la questione più profonda e sottile di tutta la filosofia Madhyamika”(120). Allora si sente il bisogno di apprezzare l’interdipendente natura di apparenze ed aggiustare di conseguenza le attitudini per evitare un considerevole aumento della sofferenza. I filosofi indiani tradizionalmente hanno definito due tipi distinti di negazione (121):

(1) negazione che indirettamente afferma l’esistenza di qualcos’altro (paryudasa) e (2) negazione che non lascia niente al suo posto (che esclude tutto) (prasaṅga).

Il Madhyamika ha assegnato un particolare significato ad ognuno di questi. Il primo tipo di negazione è “relativo”, “implicativo”, o negazione “presuppositiva”. Preso come principio filosofico, esso porta alle opposte posizioni ontologiche del nichilismo e dell’assolutismo. Il secondo tipo, “non-implicativo” o negazione “non-presuppositiva”, viene usata dal Madhyamika per esprimere la negazione radicale e destrutturativa effettuata tramite l’applicazione del concetto di vacuità o vuoto. Quando si nega la realtà di un riflesso, necessariamente si afferma la realtà dell’entità riflessa, ma quando il filosofo Madhyamika nega la realtà del mondo, egli al suo posto non afferma un “qualcosa” e né un “nulla”(122). In altre parole, egli non compensa il vecchio, reificato concetto di “realtà” con un riferimento nuovo, più raffinato ed astratto, un substrato metafisico di qualche novella varietà convincente. Al contrario, per conoscere ed accettare il mondo così com’è, sia nelle sue apparenze di ogni giorno che nel paradosso e nel mistero di questo aspetto, egli procede totalmente fuori dal gioco del linguaggio, che può essere giocato solo mantenendosi nelle proposizioni (*pratijna*) e nelle visioni (*dristi*). Nel procedere in avanti egli muove la prima critica, allontanandosi da un sistema di vita rivolta verso l’atteggiamento ansioso e generalmente manipolativo associato a questo modo di pensare ed agire.

Questo è un punto molto sottile, che si trova al cuore della filosofia Madhyamika, perché come Chandrakirti ed altri hanno spesso indicato, non c’è dubbio che dal filosofo più abile, cose ingegnose possono essere scritte o dette sulla vacuità, ma alla fine essa deve “essere vista dal non-vedere” e deve “essere realizzata dalla non-realizzazione”(123). Essa non è un fatto epistemico od ontico dissociato dalla vita di ogni giorno, nascosta “là fuori” aspettando in qualche luogo di essere scoperta e ottenuta tramite il potere di un razionalismo critico. La “Vacuità” è una designazione convenzionale (*prajnapiti*), una parola ordinaria usata, come tutte le parole, per portare a termine uno specifico scopo registrato nell’intenzione dell’oratore. In accordo con ciò che dicono i testi, essa è forse capita meglio come un modo di essere, un modo di esistere, di conoscere ed agire con una

completa e totale libertà dalle antipatie e dall'attaccamento. Nella realizzazione diretta (non-inferenziale) della vacuità, le istanze particolari dell'individuo sono immediatamente sperimentate in armonia con le istanze del mondo intero degli esseri senzienti ed insenzienti (cioè dotati o non dotati di mente). La realizzazione diretta della vacuità, quello che io chiamo "attualizzazione della vacuità"(124), è la vera sorgente della compassione universale del bodhisattva.

La soteriologia è generata all'interno della filosofia Madhyamika, in cui ogni concetto deve portare ad una applicazione inerentemente corretta. Proprio come la vera idea di un carro implica che si è in qualche modo coinvolti col mondo, così il concetto di vacuità funziona come un'esortazione ad agire in un certo modo, con una certa attitudine di non-attaccamento. Questo è un aspetto del pensiero Buddista dato per scontato nelle scritture dei filosofi Madhyamika classici, e quello che molti interpreti Occidentali possono aver tacitamente sottolineato come meramente apologetico. Questa è certamente una sfortuna, perché il Madhyamika sta puntando solo a questo punto per dire qualcosa di filosofico importante e considerevole riguardo alla natura della comprensione. La "Vacuità", il concetto centrale della filosofia Madhyamika, è assoggettabile ad interpretazione soltanto come espressione di un intero sistema di vita. Il compito è, quindi, di interpretarlo in questa maniera. Per poter compiere ciò noi dobbiamo cominciare ad ascoltare attentamente quello che gli autori Madhyamika hanno da dire nel contesto totale delle loro scritture. Nulla di significativo potrà venire da tentativi di capire i testi basando la propria analisi su predeterminate e preconcepite categorie di filosofia, religione, sociologia, psicologia e così via. Questo potrebbe avere solamente l'effetto di farci trincerare più fermamente in una preesistente rete di presupposti per nulla esaminati, circa ciò che può essere considerato legittimamente un vero problema che colpisce tutti gli individui pensanti che non sanno da dove provenga il loro pensiero.

3.5 Il dibattito con lo Yogachara

Chandrakirti dedica un considerevole spazio al suo dibattito con un'unica scuola Buddista rivale, lo Yogachara; benché non si debba essere troppo al corrente delle complessità dello scolasticismo Yogachara per apprezzare il significato della filosofia soteriologica del Madhyamika sviluppata in L'Ingresso nella Via di Mezzo. Le obiezioni di Chandrakirti allo Yogachara possono essere capite meglio come estensione delle obiezioni generali del Madhyamika all'uso del linguaggio come veicolo per le visioni epistemologiche ed ontologiche della "verità" e della "realtà." Vediamo la misura ed il grado in cui ciò possa essere un modo prezioso di avvicinarsi al testo di Chandrakirti.

3.5.1 Fonti per lo studio del pensiero di Yogaçara

Yogachàra si traduce dal Sanscrito come "pratica di meditazione"; esso è molto probabilmente il primo nome di questa scuola, e quello che più accuratamente indica la fonte della preoccupazione della scuola nei riguardi dei processi mentali e percettivi. Gli altri nomi associati con queste scritture sono **Cittamatra** (solo mente), **Vijnaptimatra** (sola rappresentazione), e **Vijnanavada** (la dottrina della coscienza). Non sorprende affatto che lo Yogachara giochi un così grande ruolo nell'opera di Chandrakirti, perché a giudicare dalla produzione letteraria della scuola, essa deve aver costituito una valida oppositrice assai formidabile. Lo Yogachara era, insieme al Madhyamika, una delle due scuole più influenti del pensiero Mahayana. Gli studiosi occidentali generalmente accreditano il monaco-studiose Asanga come la prima espressione delle dottrine Yogachara, anche se sembra che egli per primo convertì il suo fratello, Vasubandhu. Essi composero tra loro la maggior parte dei fondamentali trattati Yogachara (125). Due particolari sutra, il **Samdhinirmocana** (SN) ed il **Lankavatàra** (LA), sembrano aver avuto un'influenza decisiva sul loro lavoro, ed è chiaro che l'impulso per il loro pensiero, così come molte altre dottrine specifiche, può essere rintracciato nei

primi strati della tradizione Buddista Indiana. Una delle dottrine più distintive dello Yogachara, incorporata nel concetto di consapevolezza riflessiva (*svasamvitti*; *svasamvedana*) è anticipata in una dottrina dei *Sautrantika* che fu notevolmente raffinata dal logico Dignaga(126); e nel *Dhammapada*, un testo antico che era stimato e tenuto in gran conto dalle scuole successive, ove nella sua prima stanza si parla della supremazia della mente: “Tutte le cose sono dominate, governate, e costituite dalla mente. Se un uomo parla o agisce con una mente contaminata, allora la sofferenza lo insegue, proprio come la ruota del carro segue gli zoccoli dei buoi. . . Ma se egli parla ed agisce con una mente pura, allora è la pace che lo segue, proprio come la sua ombra che è sempre con lui”(127).

Dalle scritture di Asanga e Vasubandhu, la scuola palesò una distintiva preferenza per un vocabolario scolastico, complesso ed estremamente sofisticato, riempito di ogni tipo di logica cavillosa e pignola e di distinzioni epistemiche che Chandrakirti trovava così deplorevoli nell’opera del suo altro notevole oppositore, Bhavaviveka. È assai probabile, a causa di questa affinità tra le loro metodologiche predisposizioni che, negli anni del crepuscolo del Buddismo Indiano, lo Yogachara e lo *Svatantrika* unirono le loro forze per forgiare una potente tradizione sincretica che alla fine fu esportata in Tibet.

3.5.2 La Dottrina Yogachara de “i tre marchi”

Quasi ognuno dei testi principali dello Yogachara potrà aiutare a sviluppare un apprezzamento per il loro uso del linguaggio. Nei passi che seguono io ho riposto grande fiducia sul *Trisvabhàvanirdesa* (TSN) di Vasubandhu sia per la relativa chiarezza delle idee ivi discusse e sia perché molta della critica di Chandrakirti si concentra su una terminologia che ha il suo ‘locus’ classico in questo particolare testo. Possiamo essere certi che Chandrakirti stesso studiò questo trattato che è una fonte del pensiero Yogachara (128).

Il *Trisvabhàvanirdesa* consiste di trentotto stanze che spiegano la dottrina de “le tre caratteristiche distinte” (*trilakshana*) o “i tre [tipi di] natura intrinseca” (*trisvabhàva*). Esso è prima di tutto una discussione teorica della base ontologica ed epistemologica della dicotomia soggetto/oggetto e la sua risoluzione in una realtà nondualistica chiamata *dharmadhātu*. Come scrive Vasubandhu, “Una immagine mentale (*upalambha*) del *dharmadhātu* è provocata dalla percezione della non-dualità” (129).

I tre tipi di natura intrinseca sono: (1) ciò che è immaginato (*parikalpita*); (2) ciò che è dipendente (*paratantra*); e (3) ciò che è perfettamente compiuto (*parinis-panna*). Nell’applicare questa dottrina ad un’analisi dell’esperienza di ogni giorno, l’enfasi caratteristica dello Yogachara sulla mente appare evidente dappertutto.

Ogni entità espone la sua natura immaginata che appare come un oggetto da essere appreso (*gràhya*) da un soggetto che apprende (*gràhika*), e questa dico-tomia soggetto/oggetto è la fonte dell’illusione cosmica che dà luogo a così tanta sofferenza (130). La natura immaginata ha interamente a che fare con l’esperienza convenzionale di ogni giorno, e deve essere correttamente compresa ed eliminata col non percepire più la dicotomia soggetto/oggetto come nient’altro che pura illusione (131). La natura perfettamente compiuta è l’opposto della natura immaginata, in quanto è completamente dissociata dalla convenzionale esperienza di tutti i giorni(132). Essa è tanto l’assenza di dualità quanto un’unità non-duale percepita nell’immagine mentale dell’infinito dharmadhātu(133): E, infine, la natura dipendente è così definita a causa della sua dipendenza dalle cause e condizioni (134). Benché sia responsabile per l’apparizione della dicotomia soggetto/oggetto, la natura dipendente è in sé-stessa qualcosa di diverso da questa dicotomia(135) perché sia come immaginazione di questa irreale dicotomia (*abhutaparikalpa*)(136) che come mente (*citta*)(137), ciò che è dipendente esiste davvero (138) ma non come la forma dualistica in cui è percepito (139).

Vasubandhu illustra la relazione tra questi tre tipi di natura intrinseca con una analogia che riguarda un mago che fa sembrare che un pezzo di legno possa apparire come un elefante (140):

“È come un potere magico che, trattando di incantesimi, appare nella natura di un elefante: non c'è affatto alcun reale elefante, ma soltanto la sua forma.

L'elefante esiste per la natura immaginata, la sua forma per la natura dipendente, e ciò che resta quando l'elefante è stato negato esiste per la natura perfettamente compiuta.

Così, allo stesso modo, tramite l'opera della mente fondamentale, l'immaginazione dell'irreale appare nella natura della dualità; non c'è per nulla alcuna vera dualità, ma solamente la sua forma.

La coscienza fondamentale è come l'incantesimo, la 'talità' è come il pezzo di legno, la discriminazione [di soggetto/oggetto] è come l'immaginata forma dell'elefante e la dualità apparente [del soggetto/oggetto] è come l'elefante”.

Quando l'illusione della dicotomia soggetto/oggetto si dissolve completamente, ciò che resta è percepito come la natura perfettamente compiuta: “È proprio come quando ci si riprende da un'illusione magica, in cui tutt'ad un tratto non c'è più un'immagine mentale dell'elefante, c'è la scomparsa della sua forma e riappare l'immagine mentale del pezzo di legno”(141).

3.5.3 La critica Prasangika

Prima di addentrarsi nella critica di Chandrakirti allo Yogachara, bisogna dire una o due parole riguardo alle dottrine Yogachara così come appaiono in 'L'Ingresso nella Via di Mezzo'. Vi è qualche motivo per argomentare, insieme a Chandrakirti, che il linguaggio di questi testi si presta troppo facilmente ad una reificazione in termini di un monismo epistemologico. Comunque, sarebbe del tutto irrealistico - e poco edificante - giudicare lo Yogachara solamente sulla base di un resoconto delle sue dottrine esposte dal suo più veemente oppositore. L'Ingresso nella Via di Mezzo è idoneo più per imparare la comprensione di Chandrakirti del Madhya-mika, che non per formarsi un'opinione circa le dottrine dei suoi concorrenti.

Le basi delle tre maggiori obiezioni del Prasangika al concetto della natura dipendente sono compendiate nella strofa 6.47 (sta parlando lo Yogacarin):

“-La Forma Dipendente (*paratantrarūpa=paratantrasvabhāva*) agisce come base di ogni entità esistente designata: (1) Essa appare anche in assenza di ogni oggetto esterno appreso; (2) essa esiste davvero; e (3) la sua natura intrinseca non è all'interno della gradualità delle proliferazioni concettuali”.

Nel criticare lo Yogachara, Chandrakirti si concentra maggiormente sul concetto di natura dipendente. Le sue obiezioni si rivolgono ad un generale contenzioso in cui lo Yogachara ha semplicemente riesumato il concetto Vedantico di un substrato metafisico di tutte le apparenze fenomeniche e l'ha rivestito nella sembianza di questa natura dipendente. Riferendosi alla stanza appena citata, si può parafrasare la critica di Chandrakirti:

(1) Questo concetto di natura dipendente costituisce una negazione assoluta dell'esistenza della realtà convenzionale di ogni giorno.

(2) Essa equivale a nulla altro che all'asserzione di un substrato trascendente, una base intrinsecamente esistente.

(3) Questo substrato è posto come qualcos'altro rispetto ad un reificato concetto (cioè, come qualcosa di diverso da un prodotto della proliferazione concettuale).

Non è difficile capire come Chandrakirti giunse a queste conclusioni, ed infatti egli non fu il solo a leggere in questo modo i testi Yogachara. La maggior parte delle interpretazioni moderne del “idealismo Yogachara” sono d’accordo con le visioni assolutistiche attribuite da Chandrakirti alla scuola(142). Perfino Kochumuttom stesso, che ha difeso il sistema contro le prevalenti interpretazioni idealiste, scivola nello stesso vocabolario Kantiano usato da Murti nella sua esposizione del Madhyamika:

“La distinzione di Kant tra noumeno e fenomeno sembra essere vicina alla distinzione tra la natura assolutamente compiuta e la natura immaginata. Per Kant il noumeno è il cosa-in-essa, non-qualificata da alcuna categoria di esperienza, e, perciò, perfino oltre la portata dell’esperienza; mentre il fenomeno è la cosa come appare al percipiente, necessariamente qualificata dalle categorie dell’esperienza sovrapposta al percipiente stesso. Similmente, la natura assolutamente compiuta è la cosa in quanto tale, non-qualificata dalle forme mentali della soggettività e oggettività, le sole categorie di esperienza riconosciute da Vasubandhu, e, perciò anche oltre la portata dell’esperienza samsarica ordinaria; mentre la natura immaginata è la cosa come appare al percipiente ordinario, necessariamente qualificato dalle categorie della soggettività e oggettività sovrapposte a colui che percepisce. Tanto per Kant così come per Vasubandhu, il modo in cui una cosa è sperimentata dipende dal percipiente che per necessità impone le sue soggettive forme sulla cosa-in-se-stessa. Una differenza tra la posizione di Kant e quella di Vasubandhu è questa: secondo il primo, non si può arrivare mai a realizzare il noumeno, la cosa-in-se-stessa, mentre secondo l’altro, alla fine, si dovrà arrivare a realizzare la natura assolutamente compiuta nello stato di Illuminazione”(143).

Effettivamente, è virtualmente impossibile sfuggire alla presa dei presupposti che sottostanno alla preoccupazione dello Yogachara con i problemi epistemologici della dicotomia soggetto/oggetto. Qui noi vediamo di nuovo come la vera scelta di ciò che deve essere legittimamente considerato come un problema, è già fatta dal linguaggio usato nel discutere quel problema. Ciò che Chandrakirti obietta ai testi Yogachara è il loro uso di un linguaggio che è estremamente suscettibile alla reificazione. Come con l’interpretazione del Madhyamika da parte di Murti, non è che lo Yogachara sia sbagliato di per sé, ma dato il suo scopo soteriologico, l’uso del linguaggio del filosofo Yogachara non è idoneo. L’attaccamento non viene sradicato usando questo tipo di linguaggio, esso viene semplicemente fornito di una giustificazione assai più sottile e subdola. Anche se uno non si aggrappa più all’‘Io’ ed agli altri oggetti dell’esperienza quotidiana, uno comincia ad aggrapparsi a tali concetti reificati della natura dipendente come “la percezione di nondualità”, o al ‘dharmadhātu’ che è “totalmente dissociato dalla convenzionale esperienza mondana”, o alla “unità non-duale che c’è dietro, quando l’illusione della dico-tomia soggetto/oggetto è dissolta”- proprio come il pezzo di legno che sta dietro quando l’illusione-elefante è rimossa.

Abbiamo visto come Chandrakirti obiettò riguardo all’uso dell’espressione “immagine mentale” con riferimento alla vacuità, a causa della sua suscettibilità verso la reificazione nella visione filosofica(144), e qui noi troviamo Vasubandhu discutere “l’immagine mentale del dharmadhātu non-duale”. Allo stesso modo, Nagarjuna e Chandrakirti rifiutarono di essere intrappolati nell’usare la parola ‘connessione’ (*prapti*), sulla base che questo è il vero linguaggio del pensiero reificato (145). Qui Vasubandhu usa lo stesso vocabolario per discutere la percezione della natura perfettamente compiuta come una “connessione” con questa natura (146). In altra parte, Asanga si riferisce al “substrato” (*asraya*) responsabile per l’apparenza dell’entità come ciò che rimane dopo che l’apparenza avventizia della forma e di tutte le altre caratteristiche sono negate grazie al corretto apprendimento della vacuità (147). La “entità-sola” (*vastumatram*) deve essere separata dalla “designazione-sola” (*prajnaptimàtram*) ed associata a questo substrato (148). Come scrive Asanga, “E come, allora, è ben appresa la vacuità?... Qualunque cosa rimanga in quel luogo, uno la conosce così com’è, poichè qui c’è qualcosa che esiste veramente” (149).

Nell'interpretare queste parole dal *Bodhisattvabhūmi* (BB) di Asanga, Janice Willis così commenta:

“Qui bisogna prestare attenzione all'avvertimento tradizionale, spesso espresso dai Madhyamika. Il vuoto [=la vacuità] non è esso stesso un'entità, ed è un grave errore ipostatizzarlo. Perciò i Madhyamika insegnano la *'shūnyatashūnyata'*, ovvero 'la vacuità della vacuità'. La posizione di Asanga con riguardo a *shūnyata* è espressa in questa maniera più positiva per alleviare la paura del completo nichilismo.... Quindi *shūnyata* è trattata dallo Yogachara come una cosa esistente, ma è importante vedere che da questa caratterizzazione, Asanga desidera asserire che *shūnyata* esiste come l'ultimo modo di esistenza di tutte le cose (e non essa stessa come una cosa esistente)”(150).

Io, in questo caso, sono incline ad essere d'accordo con Willis, e questa è una difesa che fa non sembra violare lo spirito della posizione di Asanga. Ma allo stesso tempo, sono convinto che la sua interpretazione tende a distrarre la nostra attenzione da un più utile punto che può essere capito solamente imparando ad apprezzare la controversia Madhyamika - Yogachara dalla prospettiva stessa del Madhyamika - cioè non come un problema epistemologico o ontologico, ma come un problema di 'mezzi-abili' (*upāyakaśalya*). Certamente, Asanga e Nagarjuna sono d'accordo che *shūnyata* non è nulla più di una designazione convenzionale (*prajñapti*), ed anzi per entrambi essa è anche il maggior strumento efficace per la liberazione. La differenza critica è che per Asanga le parole derivano il loro significato dal riferimento a “ciò che rimane” - alla base trascendente o substrato (*asraya*) della designazione; mentre per il Madhyamika questa visione del linguaggio - una visione che è insita nell'idea *paratantrasvabhāva* - è inaccettabile perché milita contro lo scopo soteriologico del termine *shūnyata* offrendo una rarefatta base concettuale per aggrapparvisi. Ancora una volta, è importante vedere che, dalla prospettiva del Madhyamika, lo Yogachara almeno non è in errore solo perché questa base non esiste. Esso è semplicemente non-idoneo perché nel suo uso del linguaggio annienta lo scopo soteriologico che è l'unica vera giustificazione per tutte le tantissime pagine di mere parole. Si paragoni la raccomandazione di Nagarjuna per l'uso della parola *'shūnya'*: “Niente deve essere chiamato vuoto (*shūnya*) o non-vuoto (*ashūnya*), e nemmeno vi è qualcosa che debba essere chiamato sia vuoto che non-vuoto, o né vuoto né non-vuoto; [il termine vacuità] è usato comunque nella conversazione come una convenzionale designazione”(151). Nel commentare questa stanza, Chandrakirti ha una speciale cura nel non usare un vocabolario con associazioni epistemiche od ontiche, senza alcun riguardo a quanto rarefatte o astratte esse possano essere:

“Noi non diciamo nessuna di queste cose. Tuttavia, uno è incapace di apprezzare la natura della pratica [del bodhisattva] così com'è, senza parlare. Perciò noi ci basiamo fermamente nella verità convenzionale tramite un processo di imputazione, e diciamo “vuoto”, “non vuoto”, e così via, come dettato dalla convenzione, secondo le particolari necessità di coloro che richiedono l'istruzione... “Nulla deve essere chiamato ‘vuoto’, quando esiste, o ‘non-vuoto’, quando non esiste: questa è la Via di Mezzo”(152).

Sarebbe controproducente disputare direttamente contro lo Yogachara asserendo che non c'è un substrato, e che le cose del mondo non hanno alcuna esistenza: “Secondo il Saggio, ciò che è visto, sentito, e così via, non è né vero né falso. Da una posizione (visione) sorge una contrapposizione, ma entrambe sono senza alcun significato”(153).

Chandrakirti non attacca lo Yogachara con nessuna di queste contrapposizioni; egli piuttosto tenta costantemente di disinnescare la terminologia dei suoi oppositori insistendo che gli insegnamenti scritturali sulla “solo-mente” non sono di significato definitivo (154). Essi sono stabiliti con la sola intenzione di diminuire l'attaccamento agli oggetti incontrati nell'esperienza di ogni giorno, e quando vi è il caso di qualche designazione convenzionale, il significato di espressione della “solo-mente” non può essere capito senza prendere in considerazione il suo scopo o la sua applicazione. Quando è così basata, l'espressione “solo-mente” è capita voler significare che “l'agente all'interno del contesto

dell'esperienza di ogni giorno è 'solo-la-mente'-(155). Come Chandrakirti spiega ne L'Ingresso nella Via di Mezzo, "Anche se la forma non esiste veramente, essa, come la mente, non funziona come 'agente'. Perciò, nel negare l'esistenza di un qualunque altro agente che stia dietro la mente, non c'è nessun rifiuto implicito della forma"(156). Scoprendo nei sutra questo tipo di indefinito "significato intenzionale" che insegna che "il mondo è solo-mente", Chandrakirti mette in guardia lo Yogachàra di non dimenticare che anche il rovescio è vero: La Mente è solo il mondo. "Se la forma non esiste, allora non si sostenga l'esistenza della mente; e se la mente esiste, allora non si sostenga l'inesistenza della forma" (157).

Il mio scopo primario in questa discussione è dimostrare come la critica del Mādhyamika non coinvolge direttamente le dottrine epistemologiche o ontologiche dello Yogachàra offrendo una 'controtesi' che permetterebbe di collegarsi con la realtà con un certo successo. Io voglio suggerire che la critica può essere meglio valutata applicandola all'uso del linguaggio Yogachàra - un uso del linguaggio che il Mādhyamika considera non pratico per scopi soteriologici. Questo è visto più chiaramente nell'inqualificata opposizione di Nāgārjuna e Chandrakirti a sviluppare una qualche loro propria posizione filosofica su questioni epistemologiche o ontologiche: "Noi [Mādhyamika] non abbiamo lo stesso atteggiamento verso un nostro proprio [concetto] riguardo allo schermo (la base) come voi [Yogachàra] lo avete verso il vostro [concetto di un] essere dipendente. Con riferimento alla natura dell'esperienza del quotidiano, noi diciamo: 'Anche se le cose non esistono, pure, esse esistono - e ciò è per dar loro uno scopo specifico' (158).

Chandrakirti inoltre commenta:

"Con una certa autorità voi, all'interno del vostro sistema, sostenete che l'essere dipendente è realizzato nella conoscenza dei santi; ma secondo noi questo non è il caso nei riguardi de [gli oggetti convenzionali riferiti come] schermo (*samvṛta*). Allora cosa diciamo esattamente noi? Anche se essi [dalla prospettiva della verità del significato più alto] non esistono, poiché essi sono presi per veri nel contesto dell'esperienza di ogni giorno, si dice che essi esistono, con stretto riferimento alla natura convenzionale del mondo. Questa distinzione è fatta come strumento per confutare coloro che asseriscono una qualche forma di sostanza ontologica. Il Beato disse anche di più con queste parole: "Quantunque il mondo possa avere con me delle dispute, io non ho nessuna disputa col mondo. Ciò che si considera come esistente nel contesto del mondo, anch'io lo asserisco come esistente; e ciò che è considerato come non esistente nel mondo, anch'io lo asserisco come inesistente"(159).

SEZIONE QUARTA

LE DIECI PERFEZIONI DEL SENTIERO DEL BODHISATTVA

4.1 La perfezione della generosità (*danaparamita*)

Questo primo stadio è caratterizzato dalla pratica della generosità (*dana*) che è la prima di tutte le altre perfezioni e la base per ogni ulteriore progresso lungo il Sentiero. Nel suo aspetto mondano, cioè, primario per la realizzazione della vacuità (vedi il sesto stadio), la generosità costituisce l'abilità di donare qualunque cosa che possa essere liberamente data senza risentimento, con un sentimento di simpatia verso coloro che sono nel bisogno. Il dono non deve essere considerato come un bene di primaria importanza. L'importante è che la tendenza ad aggrapparsi alla propria proprietà sia contrastata da uno sviluppo di un spirito di non-attaccamento.

Il filosofo-poeta Santideva (685-783)(1), che era egli stesso un influentissimo portavoce del Prasangika-Madhyamika, scrisse sulla perfezione della generosità nel suo capolavoro, il *Bodhicaryavatàra* (BCA): "All'inizio il Beato consiglia di donare solamente frutta e vegetali e così via; poi alla fine egli modella una persona che sacrificherebbe addirittura la sua propria carne"(2).

Questo genere di donare è comunque solamente un inizio, perché il bodhisattva deve continuamente rimanere sensibile al dolore sentito da tutte le creature. Egli deve sforzarsi di coltivare un'attitudine di non-attaccamento che è inizialmente portato a termine sradicando il più grezzo tipo di attaccamento ai possedimenti, con il non acquisire al primo posto qualsiasi cosa che non potesse di buon grado essere ceduta (3). Tramite la pratica della carità è generato un impulso di base verso la rinuncia ed il primo passo significativo è mosso in una direzione che alla fine culminerà nella totale liberazione dalla schiavitù alle idee, come pure dagli oggetti. Quando la generosità è praticata in unione con la saggezza (*prajna*) espresse sia nel discernimento intellettuale che nella realizzazione del concetto di vacuità, a livello emotivo e volizionale, essa contribuisce ad un'attitudine di non-attaccamento compassionevole che è il tema predominante della filosofia Madhya-mika: "Quando uno va in giro afferrando, attaccandosi, allora [nel caso di costui] il mondo potrebbe essere una massa di perversione; ma quando uno se ne va libero dall'attaccamento, allora [il mondo stesso] è nirvāna"(4).

Al sesto stadio del sentiero il bodhisattva non solo impara a cessare di aggrapparsi alle cose materiali, ma anche a riscontrare e cedere una parte anche dei più sottili oggetti di nozioni reificanti riguardo alla natura intrinseca degli esseri senzienti e cose non-senzienti. Coordinando lo sviluppo della saggezza e compassione, anche nel suo aspetto causale, la pratica del donare genera una struttura mentale che contribuisce ad una interpretazione soteriologicamente efficace di vacuità; e come una perfezione ultramondana diviene una pura espressione della profonda intuizione dell'assenza del <sé> di tutte le cose: "Il Bodhi (Risveglio) non è realizzato vedendo o sentendo o comprendendo, e nemmeno è realizzato da una [mera] osservanza della morale; e neanche è realizzato abbandonando l'udire e il vedere, e [infine] non è neanche realizzato rinunciando all'etica morale. Quindi, ciò che si dovrebbe abbandonare è la disputa come pure le [false] nozioni di 'Io' e 'il mio': Non ci si dovrebbe proprio aggrappare alle diverse nature delle cose"(5).

Per il filosofo Madhyamika la perfezione della generosità è associata a questo spirito di non-attaccamento. Per generosità qui si intende l'azione nel mondo unita alla saggezza, azione e pensiero che siano in armonia con il concetto di vacuità. Nel suo massimo sviluppo di espressione la generosità scaturisce da un rifiuto diretto e inqualificato di ogni concetto reificato di donatore, dono o destinatario. Radicata nella compassione come pure nella saggezza, la generosità è nata da una frattura dell'ego che lo rende in special modo vulnerabile alla sofferenza degli altri esseri.

All'interno del sistema Madhyamika la dottrina dell'assenza di un sé (*nairatmya*) è un concetto filosofico, un principio etico, ed uno strumento soteriologico del più alto ordine. Essa è considerata la fonte della saggezza e della compassione, e il non-attaccamento è ritenuto un segno dell'intuizione più profonda all'interno dell'assenza del sé. Per tutte queste ragioni, forse, nelle sacre scritture Mahayana è scritto che "Quando si dà, c'è il bodhisattva che si sta svegliando"(6).

4.2 La perfezione della moralità (*shilaparamita*)

"Una legge serve a compendiare l'intero Mahayana: La protezione di tutti gli esseri è compiuta tramite l'esame dei propri errori". - *Santideva, Siksasamuccaya*

Più attenzione a tutti gli aspetti di proprio comportamento è la figura centrale della carriera del bodhisattva al secondo stadio del Sentiero. Egli ha già cominciato ad applicare la pratica della generosità, ed a questo stadio la prescritta condotta morale è per certi aspetti semplicemente un'estensione di questa pratica ed un approfondimento della sua comprensione del concetto di assenza del sé.

Il *Bodhisattvabhumi* elenca tre categorie della moralità: (1) trattenersi dal comportamento immorale; (2) coltivare un comportamento virtuoso; e (3) compiere ciò che è più di beneficio per tutti gli esseri viventi (7). Secondo un'antichissima tradizione Buddista, la virtù è radicata nella rinuncia di corpo, parola e mente. La rinuncia, o autodisciplina, in tutti i coinvolgimenti con il mondo, in special modo riguarda la crescita di qualità opposte all'egoismo non appena questo manifesta la sua influenza tramite l'attaccamento e l'avversione che sono due delle cosiddette radici di tutti i mali (*akusalamula*). La terza radice del male, l'illusione o ignoranza, è contrastata con la coltivazione di una saggezza perfetta al sesto stadio del Sentiero. Si dichiara che queste tre spirituali insanità mentali sono identificate come invariabili concomitanze della profondamente radicata tendenza del pensiero concettuale a costruire nozioni reificate di un <sé> ultimamente reale. Esse sono diagnosticate come sintomatiche di un'attitudine non in sintonia col concetto di vacuità, ed aiutano a forgiare gli anelli di una catena che mantiene la mente fermamente imprigionata ad un ciclo di miserie senza inizio.

Le scritture e i commentari enumerano una serie sostanziale di induzioni al buon comportamento morale, inclusi fama, notorietà, bellezza, felicità, e l'abilità di saper andare calmi incontro alla morte. In più, il potere più significativo della moralità nel suo aspetto "causale", sta nel suo potenziale liberare la mente da disturbi emotivi connessi con rabbia, rammarico, senso di colpa, ed altri umori dirompenti che sorgono da azione sconsiderata o egoista. È importante capire che la virtù nel senso Mahayana del termine non ha bisogno di essere vista come un codice arbitrario e totalmente vincolante di etica morale, perché in essenza essa è un sistema di disciplina mentale designata ad indurre benevolenza e pace della mente in se stessi e negli altri.

Alla fine del quinto capitolo nel suo altro famoso lavoro, il *Siksasamuccaya* (SS), il successore di Candrakirti Santideva discute della più irresistibile giustificazione pragmatica per il comportamento virtuoso: "Un [bodhisattva] coltiva il desiderio di abbandonare tutti i peccati ed il comportamento non-meritorio. In tale contesto, [un'azione] è negativa e non-meritoria se causa che la mente sia agitata e quindi è opposta alla concentrazione stabilizzata. Tale [azione] è anche riferita come 'un'opposizione al *samādhi*' "(8).

La concentrazione stabilizzata (*samādhi*) è realizzata quando una mente è divenuta calma e si è disciplinata fermamente tramite la pratica di meditazione, cosicché sia chiaramente focalizzata. Tutta la sua attenzione allora deve essere rivolta allo sviluppo di un preciso apprezzamento intellettuale delle questioni dottrinali ed in seguito alla realizzazione della concezione della vacuità.

Fin dall'inizio, la moralità prepara la base per una mente stabile che è prerequisito essenziale alla pratica di meditazione ed alla coltivazione della perfetta saggezza. Comunque, il comportamento etico non rimane sempre semplicemente un utensile o un'imposizione consapevole. Come una perfezione ultramondana è trasformato in una spontanea dimostrazione dell'effettiva 'comprensione' soteriologica della vacuità da parte del bodhisattva e della sua grande compassione verso tutti gli esseri viventi.

4.3 La perfezione della pazienza (*ksantiparamita*)

La perfezione associata con il terzo stadio del Sentiero è collegata con un concetto ambiguo e problematico. *Kshanti*, qui tradotto come "pazienza", esprime molto più dell'accettazione passiva tipica della frustrazione o della sofferenza. Come tutte le pratiche coltivate lungo il Sentiero, nel suo aspetto causale la pazienza è racco-mandata come una risposta spiritualmente sana e creativa a situazioni e problemi di ogni giorno, mentre come perfezione ultramondana, essa è considerata una diretta manifestazione di compassione e saggezza. Per tentare di guadagnare un più ampio apprezzamento nei riguardi del significato contenuto nel concetto Mahayana di *kshanti*, secondo quello che i testi ci dicono, è necessario sviluppare una valutazione molto più profonda del valore e dell'efficacia della pazienza non solo come comune virtù, ma anche come una caratteristica forma Buddista di disciplina mentale che diventa assai più pronunciata durante gli stati avanzati della carriera del bodhisattva.

Il *Bodhisattvabhumi* designa tre particolari varietà di *kshanti*.(9). Le prime due sono definite primariamente in termini di una assenza di avversione, come il tipo di pazienza che serve per perdonare coloro che infliggono danno e la pazienza che serve a sopportare la necessaria ed inevitabile sofferenza. Ovviamente, in questo contesto, "danno" deve essere inteso come riferimento ad ogni tipo di crudeltà mentale, intenzionale o non intenzionale, così come alla violenza fisica. Questi due primi tipi di pazienza dovrebbero essere praticati come virtù sociali, con la comprensione che anche se i concetti di "se-stesso" e "altri" sono completamente adatti ed abbastanza inoffensivi negli scopi pratici, essi diventano perniciosi e distruttivi quando sono usati per giustificare rabbia e risentimento (10).

Entrambi questi tipi si fondono in un terzo tipo di "pazienza" che è descritta nei testi come una disciplina mentale dell'ordine più raffinato. La pazienza, in questo senso, non è più praticata come una virtù sociale, ma con lo specifico scopo di coltivare la propria valutazione intellettuale di questioni dottrinali e filosofiche al punto in cui l'applicazione soteriologica del concetto di vacuità alla fine diventa una possibilità effettiva. Questo terzo tipo di pazienza è definito come una qualità della capacità di sopportazione in unione con un corretta attitudine della flessibilità mentale e della sensibilità. Entrambe sono considerate necessarie perché i bodhisattva possano condurre un'analisi significativa dei vari aspetti e ramificazioni della dottrina delle quattro nobili verità. Essa è ulteriormente suddivisa in tre categorie(11): 1) pazienza nello studiare i principi di dottrina e filosofia; 2) una paziente decisionalità nel riflettere criticamente e praticare ciò che si è imparato tramite lo studio; e 3) una paziente "flessibilità intellettuale" che culmina in una comprensione profonda e non-inferenziale del fatto che tutte le cose, dal punto di vista della verità del significato più alto, sono totalmente non-prodotte. (*anutpatti-kadharmakshanti*).

L'ultima di queste tre suddivisioni è discussa più in dettaglio dal filosofo Yogachara Asanga, che c'informa che essa è tradizionalmente considerata "il fattore più essenziale per il risveglio di un bodhisattva"(12). Egli continua con l'offrire un elenco annotato di questioni dottrinali e filosofiche ognuna delle quali rappresenta un'opportunità particolare per l'applicazione del concetto di

pazienza(13). Il termine conclusivo ivi menzionato è kshanti, con riguardo al corpo del Dharma del Buddha (14).

Molto di ciò resta oscuro, ma dovrebbe essere chiaro che *kshanti* è associato con molto di più di quanto normalmente viene espresso con la nozione di pazienza. Nelle fasi iniziali di pratica, essa costituisce la semplice non-suscettibilità all'ira ed alla irritazione, ma come perfezione ultramondana, l'umile qualità della pazienza evolve in un'attitudine caratterizzata da equanimità e attenzione e da un aumento della flessibilità intellettuale, un'attitudine diametralmente opposta al tira-e-molla del pensiero dualistico e reificante. La "pazienza" è il caposaldo di un sistema di vita basato sull'intuizione e l'attenzione, piuttosto che su un qualche tipo di auto-controllo manipolato.

4.4 La perfezione dell'energia (*viryaparamita*)

La perfezione coltivata al quarto stadio del Sentiero è caratterizzata da un tipo di entusiasmo e perseveranza in ogni impresa. Vīrya è la sorgente dell'energia necessaria per cominciare la carriera del bodhisattva e portarla fino al completo risveglio. .

Ancora una volta, tre aspetti sono specificamente menzionati: 1) energia e capacità di resistenza che servono come armature nelle situazioni di difficoltà e offrono l'incoraggiamento necessario ad evitare la depressione; 2) energia che produce entusiasmo ed un buon spirito; e 3) energia che aiuta a compiere il beneficio di tutti gli esseri viventi (15). Come ulteriore chiarimento del significato del termine, Shantideva enuncia il seguente verso: "Che cos'è 'vīrya' ?- È la risoluta decisione di intraprendere qualunque cosa sia buona. E cos'è riferito come antitesi a 'vīrya' ?- la pigrizia, l'accidia, l'attaccamento, la depressione, e l'auto-disprezzo" (16).

L'assenza di auto-disprezzo è associata alla fiducia (*māna*), allo stimolo che in questo caso il termine porta con sé senza connotazioni di vanità o presunzione. In questo contesto, la "fiducia" si riferisce ad una sicurezza rigidamente misurata che dà garanzia al bodhisattva di non cadere vittima né di dubbi e né di esitazione, durante il suo Sentiero, anche se certamente si troverà da solo e in apparente contrasto alle preoccupazioni di coloro che non apprezzano la natura della sua aspirazione spirituale. Inoltre, secondo Shantideva, egli deve coltivare questa sua fiducia in tre campi: 1) la fiducia nell'abilità di agire di sua propria iniziativa che deve crescere direttamente dagli insegnamenti buddisti; 2) auto-stima come freno alle affezioni di attaccamento, avversione ed illusione; e 3) il potere di sicurezza di sé che non è logorata o fatta traballare dalle opinioni altrui (17).

Questi tre tipi di fiducia delineati da Shantideva nel suo *Bodhicaryavatara*, sono stati incorporati nella tradizione Tibetana come le tre "convinzioni-adamantine" del lignaggio 'bKa-gdams' fondato dal famoso erudito Indiano Atisha. Esse sono: 1) la convinzione adamantina di rimanere impassibili al pianto, a scuse, o richieste di amici o parenti che si oppongono alla nostra decisione di rinunciare alle cose mondane; 2) la convinzione adamantina di proteggere fermamente la propria pratica contro gli effetti degenerativi delle affezioni mentali; e 3) la convinzione adamantina di trascurare l'opinione delle persone mondane(18): "Quando si lascia una caverna o un'altro luogo adatto per la pratica di Dharma, se gli altri pieni di rabbia, ci deridono dicendo, 'Sei un misero mendicante', o altre cose così, uno dovrebbe pensare, 'Se mi chiamano un santo benedetto - va bene. Se invece mi chiamano corrotto furfante - va bene lo stesso. Per me non fa alcuna differenza. Quindi molti problemi sorgono dall'attaccarsi con un esagerato valore alle opinioni di persone mondane, il che è un ostacolo alla pratica di Dharma"(19).

Queste 'convinzioni-adamantine' sono una parte dei "dieci gioielli interiori del lignaggio bKa-gdams". A fianco ad esse, vi sono altri quattro "affidamenti" e tre "cambiamenti di vita", i quali hanno tutti a che fare con la coltivazione di energia su vasta scala, essendo stati pensati per soddisfare le

necessità di un solitario asceta che deve vivere per qualche tempo totalmente lontano dalle incombenze della società. Il primo dei quattro affidamenti comporta la devozione totale della propria mente al pensiero di seguire il sentiero, il che significa che uno deve rimanere continuamente consapevole dell'opportunità offerta dal vivere come un essere umano, e del fatto che la morte può rubare via questa opportunità ad ogni momento. Secondo, uno deve 'affidare' la pratica degli insegnamenti Buddisti ad una vita di povertà. E terzo, anche se la rinuncia al mondo comportasse miseria, uno deve sviluppare l'energia per accettare tale destino: "In ognuna delle mie innumerevoli vite passate, ho io mai sacrificato la mia vita per la causa del Dharma? Ora, se io devo morire a causa della mia pratica di Dharma, così sia. Le cause di morte sia per il ricco che per il povero sono fondamentalmente le stesse. I ricchi muoiono dopo aver passato le loro vite commettendo le non-virtù a causa del loro desiderio di accumulare ricchezza. Dall'altra parte, vi è il grande significato di morire dopo aver passato una vita di pesanti sforzi nella propria pratica di Dharma. E questo io lo posso fare"(20). Alla fine, i meditanti solitari devono affidare la loro morte agli oscuri e isolati recessi di una nuda caverna.

I tre 'cambiamenti di vita' comportano l'allontanamento dai ranghi della società e l'accettazione di una vita in circostanze "non più lussuose di quelle godute da un cane randagio". E per quei pochi che sono capaci di dedicarsi allo studio ed alla pratica con un così enorme impegno, alla fine del sentiero si trova il più significativo dei cambiamenti nello status di vita - il conseguimento di un completo risveglio e l'ottenimento della buddhità in questa vita.

L'estrema perseveranza richiesta nel realizzare i dieci gioielli del *bKa-gdams* è ovviamente oltre i limiti di coloro che stanno appena cominciando la loro pratica spirituale. All'inizio è sufficiente concepire l'energia come la generazione interna di determinazione e coraggio che non leggano ogni fatica della vita come una rigida forza esterna o un'incurabile pecca interna, ma che vedano la sorgente di ogni problema nella relazione tra "se-stesso" e "altri".

'*Virya*' non è semplicemente il rafforzarsi del potere di volontà grazie agli insegnamenti Buddisti. È anche l'energia necessaria a rimanere costantemente attenti per osservare tutti gli aspetti dell'esperienza con estrema pazienza e cura. In questo senso, tramite la pratica di meditazione *virya* aiuta a formare un ponte tra l'interpretazione intellettuale di concetti filosofici e la loro applicazione soterio-logica nella vita di ogni giorno. Inizialmente si dice che l'energia di un bodhisattva sia generata dalla fede o convinzione, (*sraddhanusarin*), ma non appena ascende su per i livelli del sentiero egli ne ricava sempre più una comprensione critica ed una applicazione pratica degli insegnamenti (*dharmanusarin*)(21).

4.5 La perfezione della meditazione (*dhyana-paramita*)

Nel *Mahasacchakasutta*, il Buddha sta parlando con un asceta Jaina di nome Aggivesana. Egli sta narrando la storia della sua propria estrema vita ascetica durante gli anni immediatamente precedenti il suo conseguimento del Risveglio in Bodhgaya, e come queste pratiche l'avevano fisicamente quasi distrutto senza dare luogo ad alcuna vera visione profonda. Alla fine, dopo mesi e mesi di automortificazione particolarmente estenuante,

"Questo, Aggivesana, è accaduto a me: "Io so che mentre mio padre, il Sakyan, stava arando, io ero seduto sotto la fresca ombra di un albero di mele rosa, lontano dai piaceri dei sensi, lontano da stati mentali disturbanti. Mentre stavo entrando nelle prime fasi della meditazione, che è accompagnata da pensiero iniziale e pensiero discorsivo, nato dal distacco, gioioso e rapito, e mentre dimoravo in esso, io pensai: 'Ora, potrebbe essere questo il modo di risvegliarsi?' Poi, seguendo la mia consapevolezza, Aggivesana, vi fu la pienezza di coscienza: 'Questo è la stessa Via per il Risveglio'."(22)

Con queste parole, il Buddha descrisse la sua prima spontanea esperienza di meditazione. La coltivazione sistematica di versioni sempre più raffinate di questa stessa esperienza di base forma il tema centrale della pratica del bodhisattva al quinto livello del sentiero.

La meditazione è al vero centro di tutto il pensiero Buddista, anzi essa è rimasta un soggetto apertamente riconosciuto dagli studiosi Occidentali solo abbastanza recentemente, ed addirittura ora la batteria di termini tecnici in Sanscrito, Pali, e Tibetano che circonda l'argomento, mantiene un'aura di vaga imprecisione, resistendo generalmente a tutti i tentativi di una fluida e comprensibile traduzione. All'inizio è molto importante apprezzare il ruolo significativo che la meditazione ha all'interno dell'intera concezione del "Sentiero", e l'eccezionale influenza che ha esercitato su tutto il pensiero Buddista. Alla fine, comunque, abbiamo bisogno di edificare questo apprezzamento così da arrivare ad una vera comprensione di come la meditazione è direttamente riferita, per studiare la filosofia soteriologica del Madhyamika.

Durante i quattro precedenti stadi del Sentiero, il bodhisattva ha potuto coltivare la generosità, la moralità, la pazienza, e l'energia, ciascuna delle quali è necessaria per porre una forte base alla pratica della meditazione. Come queste distinte perfezioni, anche la meditazione comporta un impegno disciplinato, tramite una specifica pratica, ordinando e determinando in qualche misura la natura della propria esperienza nel mondo. Anzi, proprio come le precedenti quattro qualità sono riunite nella pratica di meditazione, così l'importanza dello stesso *dhyàna* è una chiara indicazione dell'influenza che la mente esercita sulle caratteristiche essenziali ed i modelli globali della propria esperienza nel mondo: "Tigri, leoni, elefanti, orsi, serpenti, come pure tutti i nemici, i demoni, le demonesse, e tutti i guardiani degli inferni - tutti questi sono collegati ad una mente imprigionata, e con il controllo della mente tutti essi sono sotto controllo. Colui che portò la verità ha insegnato che solo dalla mente procedono tutte le paure che recano sofferenze oltre misura"(23).

Le prime quattro perfezioni, nel loro aspetto causale, sono destinate a guidare il bodhisattva fino al punto in cui le circostanze esterne della sua vita sono in armonia con il suo studio dei concetti filosofici incarnati negli insegnamenti Buddisti ed a ridurre la possibilità dell'agitazione (*viksepa*) generata tramite stati di mente spiritualmente insalubri, che sorgono e si perpetuano da un ciclo infinito di compulsive azioni e reazioni. Insieme con la pratica di meditazione, il bodhi-sattva deve prima coltivare la consapevolezza mentale (*smṛti*) riguardo a tutti i suoi comportamenti, che implica costante attenzione alle prime quattro perfezioni,

raggruppate sotto il titolo generico di *Shila* (buon carattere). Perciò noi diciamo: "Dall'interazione crescente tra il buon carattere e la concentrazione stabilizzata (il *samādhi*), l'azione della mente è purificata. L'addestramento di un bodhisattva è semplicemente questo - la purificazione della mente, perchè una mente purificata è la principale causa generativa del benessere di tutti gli esseri viventi"(24).

L'azione della mente è purificata tramite la pratica combinata delle prime quattro perfezioni in unione con la meditazione, che in questo contesto è riferita come *shamatha*, ovvero "calma mentale." Il *Bodhisattvabhūmi* ci offre questa definizione:

"Che cos'è precisamente la calma (*shamatha*)? - E' il modo in cui il bodhisattva, dopo una risoluta ricerca di riflessione critica... [sulle questioni filosofiche e dottrinali], lega il suo pensiero allorché si appoggia a qualche semplice oggetto o cosa che non sono espressi in parole. Ed avendo abbandonato tutti gli appoggi specifici tramite la concentrazione fissa su questa immagine mentale, privo di stati mentali agitati e di ogni proliferazione concettuale, egli stabilisce e ferma il suo pensiero interno fra le cause strumentali di una concentrazione equilibrata. Ciò è applicato per un certo tempo, fino a quando [la sua mente] è acutamente focalizzata e stabilizzata. Questo è ciò che è riferito come la "calma-mentale"(25).

Dhyàna è in realtà un termine generico, e *shamatha* è solamente la prima delle due più ampie divisioni della meditazione, che ebbero un critico ruolo nello sviluppo del pensiero buddista. ‘*Shamatha*’ stesso include una larga varietà di pratiche di meditazione che non sono solo peculiarità della tradizione Buddista. Si dice che Shakyamuni - il Buddha storico della nostra era - abbia imparato molte di queste tecniche presso i suoi primi maestri induisti, e tramite i secoli durante i quali il Buddismo si sviluppò in India, gli strumenti meditativi continuarono ad essere espropriati da un vasto arsenale di insegnamenti yogici ed adattati alle specifiche necessità dei vari maestri Buddisti. All’interno della categoria generale di *shamatha*, troviamo gli esercizi noti come i quattro *brahmavihàra*, tutti gli stati di trance dei reami della forma e senza-forma, e ovviamente, gli infiniti tipi di *samàdhi* che risultano nell’acquisizione dei poteri parapsicologici, per essere usati per il beneficio di tutti.

Comunque, la purificazione della mente (come riferito nel passo sopracitato) non è compiuta solamente tramite la pratica di *shamatha*, perché all’interno della tradizione Buddista la stabilizzazione meditativa della mente è solo una base per la pratica di *vipashyana* (‘visione-profonda’)(26), che si sviluppò quasi come la sola tecnica Buddista strettamente associata con la coltivazione della saggezza perfetta al sesto livello del Sentiero. Non c’è dubbio che la storia del pensiero Buddista è impregnata dall’influenza delle pratiche Indù, come alcune di quelle menzionate, ma all’interno di quest’ampia seconda divisione di tecniche meditative noi possiamo trovare una chiave per la diretta relazione tra filosofia e meditazione nella tradizione Buddista.

Quando la mente è calma e focalizzata, può essere usata come un’eccezionale strumento di potere della ‘visione profonda’, permettendo al meditante di sperimentare direttamente i concetti centrali dei sistemi filosofici Buddisti. Gimello spiega la relazione tra teoria e pratica nel modo seguente:

“Il grado di calma raccomandato varia da tecnica a tecnica ma, una volta che si è realizzata un’adeguata calma, si procede a passare analiticamente in rassegna, e con ciò immediatamente a comprendere o “vedere”, il significato delle verità fondamentali del Buddismo. Il discernimento o ‘visione-profonda’ (*vipashyana*) è l’altra parte analitica e più caratteristica-mente Buddista di questa disciplina. Poiché nessuna attività analitica, meditativa o altro, può essere continuata senza l’uso di una attrezzatura concettuale, poiché nessun dato dell’esperienza interpreta o spiega se-stessa, si deve portare all’esperienza uno schema di termini organizzanti e interpretanti tali termini che nella scienza sarebbero chiamati una teoria. Altrimenti l’esperienza rimane muta ed insignificante, o è acriticamente interpretata in termini di qualche altro, forse deficiente, schema o teoria concettuale”(27).

Ho già brevemente fatto dei commenti sull’inseparabilità peculiare del pensiero concettuale e la sensazione, ed ho annotato il passaggio nella discussione di Feyerabend sull’interdipendenza tra linguaggi osservativi e le interpretazioni naturali che entrambi generano e sono generati da questi linguaggi. Il suo lavoro ci offre un utile vocabolario per esplorare la relazione tra filosofia e meditazione nel Madhyamika. “Abbiamo scoperto” scrive Feyerabend, “che l’apprendimento non va dall’osservazione alla teoria, ma comporta sempre entrambi gli elementi”.

“L’esperienza sorge insieme con gli assunti teorici e non davanti ad essi, ed un’esperienza senza teoria è incomprendibile come è (presumibilmente) una teoria senza esperienza: eliminate parte della conoscenza teorica di un soggetto che sente ed avrete una persona che è completamente disorientata ed incapace di eseguire le più semplici azioni. Eliminate l’ulteriore conoscenza ed il suo mondo sensoriale (il suo ‘linguaggio osservativo’) comincerà a disintegrarsi, i colori e le altre semplici sensazioni scompariranno fino a quando egli si troverà in uno stadio perfino più primitivo di un bambino piccolo”(28).

La rigidità del cosiddetto mondo empirico svapora ad un'ispezione più ravvicinata, quando cominciamo ad approfondire la misura in cui la sensazione e la percezione sono completamente delimitate da linguaggio e pensiero concettuale:

“Per cominciare, dobbiamo essere chiari sulla natura di tutti i fenomeni: apparenza più asserzione. Non ci sono due azioni, - una, percepire un fenomeno e l'altra, esprimerlo con l'aiuto di un'appropriata asserzione - ma solamente uno... Ovviamente, noi possiamo suddividere astrattamente questo processo in due parti, e possiamo anche tentare di creare una situazione in cui asserzione e fenomeno sembrano essere psicologicamente separati ed in attesa di essere riferiti. (E' piuttosto difficile realizzare ciò e, forse, è anche totalmente impossibile). Ma in circostanze normali una tale divisione non accade; descrivere una situazione familiare è, per l'oratore, un evento in cui asserzione e fenomeno sono fermamente incollati insieme.

Questa unità è il risultato di un processo di apprendimento che comincia nell'infanzia. Dai nostri primi giorni noi impariamo a reagire alle situazioni con le risposte appropriate, linguistiche o altro. Le procedure di insegnamento formano sia 'l'apparenza', che 'il fenomeno', e si stabilisce un collegamento fisso con le parole, cosicché alla fine i fenomeni sembrano parlare per se stessi senza aiuto esterno o conoscenza estranea. Essi sono ciò che le asserzioni associate asseriscono essere. Il linguaggio che essi 'parlano' è, ovviamente, influenzato dalle convinzioni delle precedenti generazioni che sono state mantenute così a lungo da non farli più apparire come principi separati, ma entro i termini di dissertazione ordinaria, e dopo l'addestramento prescritto, sembra emergere dalle cose stesse”(29).

Il Sentiero del bodhisattva è uno strumento per esporre e disinnescare molte di queste vere e proprie “credenze che sono state mantenute così a lungo da non apparire più come principi separati”, e la combinazione di filosofia e meditazione è una caratteristica particolarmente potente di questo Sentiero. In questo collegamento, gli ulteriori commenti di Gimello che concernono l'applicazione di categorie concettuali Buddiste all'interno della pratica della meditazione di 'visione-profonda' sono in special modo rilevanti, e meritano una buona considerazione:

“Lo scopo di ogni forma di meditazione Buddista non è certo quello di costruire semplicemente modelli concettuali del mondo.... Al contrario, il loro scopo ultimo mira a dismettere l'attaccamento del meditante per tutti questi concetti. La liberazione, dopo tutto, è “inconcepibile”. Comunque, è l'attaccamento, e non i concetti, che bisogna eliminare. Questo vero processo di disincanto concettuale, così felicemente descritto dai Buddisti come una “risciacquatura” della mente nelle acque della 'visione-profonda' è infatti una vera e propria terapia omeopatica. La cura della malattia concettuale richiede precisamente il conveniente e disciplinato uso di ben-evidenziati rimedi concettuali.... Essi debbono essere usati, da menti ben-raccolte ed univocamente dirette, senza attaccamento, che siano particolarmente programmate così da non causare o incitare l'attaccamento ad essi.... Alla mente non è mai data l'opportunità di fare pesanti e false discriminazioni, e né le è permesso di indulgere o dipendere da alcuna propria opinione o da alcun oggetto distinto. Questi concetti meditativi ed il genere piuttosto speciale di analisi permettono loro di dover essere nettamente distinti dai concetti convenzionali - da nozioni come egoismo, permanenza, causa ed effetto, ed simili - che i Buddisti sono soliti chiamare vikalpa o samjna. I concetti convenzionali sono considerati dai Buddisti Mahayana come strumenti difettosi di menti agitate e si pensa che essi siano troppo prontamente suscettibili ad un uso malvagio e pericoloso. Prima di tutto, essi implicano false discriminazioni e perciò fanno semplicemente essere in errore. Ma, anche più seria è la presunta probabilità delle loro fissazioni mentali di convenienza, oggetti di un qualche tipo di brama intellettuale che è assai più difficile da estinguere dei desideri emotivi. Tali concetti usati nel discernimento meditativo, non sono affatto dei porti falsamente accoglienti o delle abitazioni piacevoli per il pensiero, che i Buddisti, nella loro saggezza “senza-dimora”, devono assolutamente

evitare.... La loro validità è una speciale funzione del tipo di uso a cui essi possono essere esposti. Essi non sono abituati, come lo sono i convenzionali *vikalpa* o *samjna*, ad attività così spiritualmente sconvenienti come la differenziazione o la discriminazione dicotomica. Essi producono invece, come abbiamo visto, visioni di coalescenza e mutua permeabilità. Essi, nel modo in cui vengono usati, realmente “disarmano” le trappole dell’attaccamento ed illusione di cui sono dotati i concetti convenzionali.... Perciò essi non legano la mente alle visioni ignoranti ma la spingono oltre lungo il suo Sentiero liberatorio”(30).

Tutto ciò appare forse come una scoperta per nulla sorprendente che i concetti primari del sistema *Madhyamika* devono essere usati in meditazione, ma qui il vero punto forte mio e, io penso, anche di Gimello, va oltre questa fondamentale osservazione. Anche se questo libro non è di sicuro inteso come una presenta-zione delle tecniche di pratica meditativa, le preoccupazioni principali della Prima Parte sono direttamente correlate ai problemi discussi nei passaggi appena citati. Due cose debbono essere dette con chiarezza e spiegate in maggior dettaglio: 1) dalla prospettiva del *Madhyamika*, il significato e la validità di tutti i concetti sono determinati solamente come funzioni de “l’uso a cui essi possono essere esposti”; e 2) la vacuità e gli altri concetti-chiave del *Madhyamika* non sono solo “ben-adequati” per l’applicazione nel contesto della pratica meditativa, ma per essere propriamente compresi, richiedono un apprezzamento del significato filosofico della pratica di meditazione e delle altre perfezioni del sentiero *bodhisattvico*.

Prajna, o saggezza, è soggetta ad una triplice divisione(31): 1) saggezza basata su uno studio testuale; 2) saggezza basata su riflessione e ragionamento filoso-fici; e 3) saggezza che scaturisce da una sintesi di interpretazione e applicazione, una sintesi che trova il suo catalizzatore nel peculiare tipo di meditazione Buddista chiamata *vipashyana*, qui tradotta “visione profonda”. I primi due tipi di saggezza sono comunemente riferiti come ‘*srutamayi-prajna*’, saggezza composta di studio e apprendimento mnemonico, e ‘*cintamayi-prajna*’, saggezza formata da una ri-flessione critica su quello che è già stato imparato tramite lo studio della tradizio-ne testuale così che il materiale è assimilato intellettualmente. Nessuna di queste ha alcun collegamento diretto con la meditazione. Nonappena la meditazione sia praticata senza far ricorso ad una matrice religiosa o filosofica (benché non senza una qualsiasi struttura concettuale), allora le scritture e i vari sistemi della filosofia Buddista possono essere studiati senza l’aiuto della meditazione, sebbene ciò con-duca con tutta probabilità ad una distorsione del loro messaggio tramite una reificazione dei concetti che necessariamente sono collegati ad una particolare prassi. Il terzo tipo di saggezza, una comprensione non-teorica o pragmatica degli insegnamenti, è chiamata *bhavanamayi-prajna*, ovvero “saggezza composta di coltivazione meditativa”. *Bhavanamayi-prajna* è il risultato che viene dall’applicare ciò che è stato capito in teoria, nell’analisi di ogni aspetto dell’esperienza quotidi-ana - sia soggettiva che oggettiva - imbrigliando il potere di concentrazione svi!uppato nella pratica di *shamatha*. Come leggiamo nel ***Bodhisattvabhūmi***:

“Cos’è precisamente la “visione-profonda” (*vipashyana*)? - La ‘Visione-profonda’ è una saggezza radicata in una stabilizzata concentrazione infusa di una calma presenza mentale (*shamatha*), e comprende analisi, ispezione, indagine ed attenzione ravvicinata alle cause strumentali di quei principi [filosofici e dottrinali] sui quali propriamente si sia riflettuto sù, comprensione critica degli insegnamenti (il Dharma), ed un gran numero di altre tali [forme di discriminazione] che includano un’assoluto dominio della pratica di ciò che è stato capito in siffatto modo (*prajnachara*)(32).

La ‘*Vipashyana*’ è la vera meditazione Buddista, perché è l’essenza di *bhavana-mayi-prajna*; e questa “saggezza composta di coltivazione meditativa” è essa-stessa la perfezione della saggezza all’interno dell’intera tradizione Mahayana. Al sesto livello del sentiero la comprensione intellettuale è fermamente radicata non in qualche “verità” o “realtà trascendente” ma nell’applicazione o attualizzazione di entrambi gli insegnamenti, filosofico e religioso, così che l’adepto è abilitato a

percepire direttamente ogni esperienza come un insediamento di concettuali categorie buddiste auto-destrutturanti. Questo, e nulla altro, è la perfezione della saggezza (33).

In un senso più vasto, la meditazione è un metodo per scuotere sé stessi, liberi da modelli abituali di pensiero, e per raffinare la volontà e l'intelletto, per mezzo di una maturazione della 'visione profonda' nella natura di come i processi conoscitivi e percettivi influenzano l'esperienza di ogni giorno. La mèta ultima di tale pratica non è di eliminare il coinvolgimento emotivo o allontanarsi dal mondo esterno, ma di creare una mente stabilizzata ed attenta che possa servire come base operativa per apprezzare il significato di ogni esperienza nel più ampio contesto degli insegnamenti Buddisti. La sensibilità in ogni tipo di relazioni sarà migliorata, non diminuita, e per questo è assolutamente necessario eliminare l'egoismo ed l'attaccamento a concetti e prospettive di ogni tipo.

Il meditante si astrae dai limiti del comportamento egocentrato del quotidiano e gradualmente raggiunge un abbandono dai dettami del pensiero concettuale e reificante. La consapevolezza di pensieri e sensazioni è temporaneamente appresa in modo separato dalle ordinarie considerazioni mondane, nel senso che i contenuti della percezione non sono più afferrati come un'esecuzione (o un rifiuto) dei motivi precalcolati dal proprio ego, ma piuttosto come drammatici momenti interpretativi di una o l'altra chiave filosofica o principio dottrinale. Tramite la pratica della meditazione, ogni esperienza comincia ad assumere un significato nuovo che non preclude affatto il tipo di coinvolgimento personale caratterizzato da interesse intellettuale ed emotivo, ma permette la trasfigurazione di entrambe le forme di attenzione in un'espressione di partecipazione inconsapevole nel mondo. Il flusso di eventi viene ad essere visto come una dinamica e continuata interazione mutevole tra i sei organi di senso (inclusa la mente) ed i loro rispettivi riferimenti oggettivi - una interazione che è sperimentata come totalmente priva di alcuna stabile base costante. Appreso così, il processo quotidiano delle cose di questo mondo genera e sostiene non solo il pensiero e le emozioni dicotomizzanti, ma anche una comprensione più profonda della letteratura filosofica. Il mondo convenzionale rimane proprio così com'è, ma con una solida raffinatezza della comprensione filosofica e l'applicazione diretta di questi concetti, uno vede il significato della vacuità spiegato in termini di una nuova dimensione all'interno del vecchio ordine delle cose - un'interpretazione nuova e naturale che "sembra emergere dalle cose stesse".

Alla fine, il meditante si stabilisce in una grande pace interiore caratterizzata nei testi come l'attualizzazione della vacuità, vuota di pensiero reificato e perciò libera dalle distorsioni di una mente egocentrica sbilanciata emozionalmente(34). Questa eccezionale pace interiore è descritta come il potere incarnato nella realizzazione della "talità" dell'esperienza di ogni giorno, l'abilità di vedere se stessi e tutte le altre cose del mondo con "perfetta chiarezza", così come esse sono nel contesto della loro interrelazione (35). La più alta esperienza della concentrazione perfetta e stabilizzata (*samyaksamàdhi*) comporta la trasformazione e l'armonizzazione della intera personalità cosicché la propria attitudine e il sistema di vita siano in accordo completo con la comprensione ricavata tramite lo studio e la riflessione critica.

Sarebbe difficile sopravvalutare l'importanza della meditazione come primario strumento di efficace integrazione dei concetti soteriologici nella vita emozionale e volizionale del praticante Buddista. La comprensione diventa non più una questione di interpretazione o credenza, ma una percezione diretta ed una decisa azione. Non è semplicemente che le istanze sulla epistemica verità e sulla ontica realtà siano completamente irrilevanti in questo processo; esse sono, infatti, sintomatiche della forma archetipica della vita samsarica con cui esso è permeato di paura e sofferenza. L'incapacità di sfuggire la propria ossessione con l'osservativo linguaggio nel quale queste istanze sono incorporate - non solo per "fermare il filosofeggiare", come ammette Wittgenstein, ma per simultaneamente vedere e penetrare le naturali interpretazioni che danno significato e struttura a questa e ad ogni altra rappresentazione del mondo - deve essere fermamente mantenuta, con "un nodo

fatto di spazio”, alla “ruota del divenire” (*bhavachakra*), girando continuamente in tondo, costretti dalla forza negativa di attaccamento, avversione e inganno illusorio.

4.6 La perfezione della saggezza (*prajnaparamita*)

I cinque stadi precedenti del Sentiero hanno trattato delle pratiche della generosità, moralità, pazienza, energia, e meditazione. Le prime quattro operano per generare una struttura armonica all'interno delle azioni fisiche e verbali, così che gli affari esterni sono messi in ordine, e le sensazioni di ansia e depressione sono ridotte al minimo. Queste virtù sono inizialmente coltivate come un efficace mezzo per disciplinare la mente e così condurla ad una condizione sostenuta di relativa calma e stabilità, ed elevare la propria capacità di sensibilità alle sensazioni ed alle necessità degli altri.

Un antico trattato scolastico ci informa che la virtù “sta coordinando, significando la non-discordanza di azione fisica, ecc. a causa di virtuosità, oppure sta elevandosi, intendendo uno stato o base, a causa del suo servire come base per stati proficui [di mente]” (36). Così come vi sono molti colori, e tutti sono caratterizzati da “visibilità”, così ci sono molte virtù, ciascuna delle quali offre una base per l'ordine o la composizione (37). In queste circostanze, la meditazione diventa una possibile pratica di purificazione mentale (*cittavishuddhi*) - un'estensione naturale delle quattro precedenti virtù, che porta ad una “unificazione proficua di mente”. (38)- Si dice che la mente sia velocemente purificata durante ogni azione morale, ed immediatamente prima di entrare in un periodo meditativo avviene un'ulteriore stabilizzazione ed unificazione dei processi mentali chiamati “purificazione-di-prossimità”. La completa purificazione della mente, secondo questa tradizione, avviene solamente nella meditazione profonda, che dovrebbe essere praticata insieme con lo studio della filosofia e la coltivazione della perfetta saggezza (39).

4.6.1 Il concetto della “perfetta saggezza “

Lo studio della filosofia e la pratica della meditazione agiscono insieme per migliorare il discernimento intellettuale e la sensibilità morale, ma è soltanto in seguito che una persona avrà davvero formato la base per un sano stato mentale con cui essa può realmente cominciare ad apprezzare il significato della filosofia o della meditazione, nella tradizione Buddista. Un “sano stato di mente” è basato su calma e intuizione, ed è caratterizzato in primo luogo da un'attitudine di estremo non-attaccamento, perché la riduzione di un forte attaccamento alle cose e le idee riduce a sua volta i sentimenti di ostilità, paura, ed avidità. Gradualmente, esso contribuisce ad un positivo coinvolgimento emotivo ed intellettuale col mondo, contraddistinto da una preoccupazione altruistica che ha bisogno di attualizzare il concetto di vacuità.

La saggezza non è semplicemente l'apprendimento o la filosofia, benchè l'espressione usata da Chandrakirti includa entrambi questi due. Nei primi sistematici tentativi di sintetizzare gli insegnamenti scritturali, la filosofia consisteva poco più che in una modifica estremamente tecnica e specializzata di formule dottrinali. Essa fu progettata per offrire un'appiglio concettuale che poteva essere applicato all'esperienza del meditante, separando e definendo i componenti di base di quella tale esperienza. In seguito, questo genere di analisi fu giustificato come un sofisticato espediente per l'eliminazione di presupposizioni a priori sulla natura del <sé> senziente, che è proprio ciò che dà luogo all'attaccamento ed all'avversione.

La filosofia Buddista antica, come rappresentata nella letteratura dell'Abhidharma, non si è mai preoccupata troppo della costruzione di un sistema integro di verità formali. Non è opposta alla logica né ad una tematica razionale, ma queste sono chiaramente subordinate agli interessi di un più alto scopo soteriologico: “Gli insegnamenti Buddisti e la disciplina monastica sono tutti composti di un

unico sapore - il sapore della Liberazione”(40). La Filosofia non è vista come un’astratta serie di proposizioni. Essa è una pragmatica forza che contribuisce alla visione-profonda all’interno della natura del pensiero concettuale e della percezione sensoriale, ed a comprendere che il forte attaccamento alla nozione reificata di un <sé> è proprio la radice di ogni forma di sofferenza. Questa attitudine verso la filosofia è la caratteristica di tutti i successivi sviluppi, incluso il Madhyamika, la cui analisi destrutturativa costituisce evidentemente un tentativo di servirsi della logica e della tematica razionale come sostegno alla salvezza, senza alcuna credenza nel loro valore intrinseco.

Si presume che un esame pratico dell’esperienza di ogni giorno possa non solo rivelare certe discordanze fondamentali nei propri preconetti verso il mondo, ma porti nel contempo ad un’insoddisfazione di base, con ogni sforzo di voler rendersi conto in termini prioritari dell’esperienza di ogni giorno. La persona comune opera all’interno di un labirinto di inesaminate credenze, ereditate nel collettivo linguaggio osservativo e nelle interpretazioni naturali tramandate da una generazione all’altra come base di tutte le esperienze. Sotto l’influenza di questa rete di credenze ereditarie, costruite nel pensiero, nel linguaggio e nella percezione, la persona comune è pressoché completamente governata da considerazioni ego-centriche, ed è alternativamente attratta o respinta da un mondo che sente come minaccia al suo stesso <sé> separato ed isolato. La saggezza Buddista è in diretta contrapposizione a questo modello comportamentale e alla sottostante attitudine, perché uno sviluppa la saggezza non dando credito a questa visione egocentrica del mondo e destrutturando la griglia di pregiudizi e presupposizioni che danno forma a tutte le nostre esperienze.

I processi mentali, o facoltà della mente, sono divisi in tre categorie distinte, dagli antichi studiosi dell’*Abhidharma*, identificate come 1) percezione (*samjna*); 2) concettualizzazione o ideazione (*vijnana*); e 3) discernimento o saggezza (*prajna*). (41). La percezione rende conto alla nostra consapevolezza di un oggetto come distinto da un altro in termini di qualità sensibili come colore e forma, mentre la concettualizzazione apprende le caratteristiche intrinseche degli oggetti - quelle non accessibili ai cinque sensi. In questa letteratura, *prajna* (saggezza) è distinto da questi precedenti due come un’innata particolare facoltà della mente che rivela la natura dell’esperienza di ogni giorno così com’è, separata da ogni nozione preconetta sulla sua realtà o valore. Questa facoltà di conoscenza diretta è illustrata nel seguente modo(42): “Immaginate per un momento che un tipo privo di scrupoli stia tentando di passare una banconota falsa ad una vittima che non sospetta nulla. Supponete inoltre che vi sia un terzo individuo coinvolto, un bimbo di tre o quattro anni, che si trovi ad osservare l’intero evento. Ora noi dobbiamo chiederci chi tra i presenti può conoscere la banconota falsificata. Il bambino chiaramente percepisce l’esistenza del biglietto. Lui può vedere la sua forma e colore, (o anche l’odore, se gli vien data l’opportunità), può toccarlo, ma egli è del tutto inconsapevole del fatto che quel biglietto è denaro, ed è totalmente incapace di interpretare i numeri sovrastampati su di esso, anche se può vederli facilmente. La vittima non sospettosa è solo di poco migliore. Egli sa come contare e come leggere i numeri, dato che la sua cognizione del biglietto include la percezione del bambino, e però la supera con l’abilità di interpretare gli astratti simboli numerici. Tuttavia, è immediatamente evidente che la sua conoscenza è incompleta in un aspetto molto cruciale, perché diversamente dal criminale, egli non è capace di giudicare il modo in cui la banconota è insieme genuina ma falsa - insieme “vera” e “illusoria”. La sua conoscenza concettuale acquisita presenta, in quest’esempio, solamente un guadagno marginale rispetto alla percezione ignorante del bambino. Il contraffattore ha un vantaggio distinto su entrambi, perché egli conosce tutto ciò che necessita di essere saputo per comportarsi più efficacemente in questa situazione. Egli sa che la banconota è presente - cioè che esiste, ed almeno in questa misura essa è reale. Egli può capire ed interpretare i suoi caratteristici simboli - ovvero i numeri stampati su ogni lato. Ed egli sa che essa, nel suo più importante aspetto, è falsa ed illusoria, non perché non esiste affatto, ma perché semplicemente non è ciò che all’ingenuo sembra essere. Il biglietto non è completamente irreale, ma capire come esso sia ingannevole è un vantaggio per il criminale perché gli permette di adeguare l’atteggiamento e le

sue aspettative. Egli vede la banconota con perfetta chiarezza, così com'è; la sua conoscenza è completa in ogni aspetto, ed il suo atteggiamento verso di essa è in accordo con il suo valore relativo”.

La percezione ignorante del bambino è superficiale, e l'efficacia del pensiero razionale e della concettualizzazione limitata. Queste generano una comprensione analitica dell'oggetto che può essere di grande valore pragmatico ma può essere ancora incompleto. Inoltre, dove percezione e concettualizzazione possono esclusivamente contare senza alcuna consapevolezza dei loro limiti, è molto probabile che si possa sviluppare una irrealistica serie di aspettative che inevitabilmente portano alla frustrazione ed alla disperazione. Perciò i testi concludono che è assolutamente necessario che questa terza facoltà della mente, *prajna*, sia coltivata e messa al proprio servizio ovunque possibile, per far sì che non si venga più ingannati dal nostro precedente passato condizionato.

La letteratura dell'Hinayana, e in particolare l'*Abhidharma*, che si preoccupa di più dell'illusione di un “sé” senziente, disticherebbe così il mio esempio: “Il nostro concetto di <sé> è basato su due tipi di informazione: 1) i dati della percezione, ad esempio il corpo fisico in tutti i suoi aspetti materiali; e 2) i dati concettuali che includono inferenze di caratteristiche astratte come “coscienza”, tratti della personalità, e le disposizioni o tendenze prenatali, oltre al componente concettuale della percezione stessa. Secondo i sistemi dell'*Abhidharma* Hinayana, se noi ci affidiamo completamente sull'evidenza percettiva e concettuale, per avere delle informazioni riguardo al <sé>, noi rischiamo di commettere un serio e grave errore, perché saremmo tentati di acquisire una soddisfazione durevole, attaccandoci all'uso generale di questo <sé> come se fosse un'entità sostanziale, durevole, quando una più ravvicinata ispezione rivelerebbe che il <sé> non è nulla più che un composto di elementi percettivi e concettuali - una contraffazione di un sé reificato che (abbastanza ironicamente) esiste solo nell'immaginazione”.

La distinzione critica tra il concetto reificato di “sé” e la nozione convenzionale di “agente” è stata descritta da un moderno maestro Buddista nelle parole seguenti:

“Quando qualcuno vi loda o vi insulta, voi guardate di sfuggita ciò che vorreste confutare, ma questo <sé> dura solo momentaneamente - quando tentate di esaminarlo, esso sparisce nei cinque [aggregati psicofisici]. Quando siete felici, oppure state soffrendo o siete adirati, voi avete la migliore opportunità di riconoscere questo falso <sé>. Inoltre, se qualcuno vi accusa ingiustamente di furto, voi sperimentate una fredda e scomoda sensazione nel torace e la vostra intera mente reagisce con un forte auto-attaccamento. Poi non appena parte della mente tenta di esaminarlo, esso scompare come un arcobaleno... L'auto-attaccamento è talvolta identificato col corpo ed altre volte con la mente. Per esempio, quando state camminando su una rupe, esso è identificato col corpo, e, quando state vedendo una vostra non-virtù e temete la rinascita in un reame inferiore, [esso è identificato] con la mente. La spinta per l'auto-preservazione che sorge fortemente mentre state camminando su una rupe non è l'auto-attaccamento, ma è accompagnata da esso. Anche il Buddha ha il suo istinto di auto-conservazione, perché è questo che preserva il benessere del <sé> relativo (= convenzionale). La sensazione che il <sé> esista indipendentemente dall'imputazione mentale è basata su una illusione, ed è a causa di questa illusione, radice del *samsara*, che sorgono tutte [le afflizioni]. Per innumerevoli eoni gli esseri senzienti sono rimasti nel *samsara* a causa del loro confondere il <sé> relativo con questa illusione”(43).

Ma perché ci aggrappiamo così strettamente ad una illusione? Per proteggerci dalla paura dell'impermanenza (*anityata*), decadenza, e morte. Ernest Becker ha messo chiaramente in mostra la fonte di questo illusorio “io” e l'elaborato meccanismo che lo sostiene:

“La prigione del proprio carattere è costruita accuratamente per negare una ed una sola cosa: la propria personalità. Il terrore è perdere la propria personalità. Una volta ammesso che tu sei una precaria creatura, inviti il primordiale oceano di ansietà della creatura ad allagarti totalmente. Ma più

dell'ansia della creatura, è proprio l'ansia dell'uomo, l'ansia che risulta dal paradosso umano che l'uomo è un animale consapevole dei suoi limiti animali. L'ansia è il risultato della percezione della verità della propria condizione. Cosa significa essere un consapevole animale? L'idea è ridicola, se non fosse mostruosa. Significa sapere che si è solo cibo per i vermi. Questo è il terrore: essere emersi dal nulla, avere un nome, una coscienza di sé, profondi sentimenti interni e un ardente tormentoso desiderio interiore per la vita e l'auto-espressione - e malgrado ciò ancora dover morire. Sembra una beffa, ed è per questo che un certo genere di uomo culturale si ribella apertamente contro l'idea di Dio. Che tipo di divinità creerebbe un tale cibo per vermi così complesso ed elaborato? Divinità ciniche, dissero i Greci, che usano i tormenti dell'uomo per il loro proprio divertimento” (44).

La verità empirica dell'impermanenza non è mai completamente eliminata dalle storielle che noi ci creiamo o abbiamo ereditato. Questa è la vera fonte di 'dukkha' - la pervasiva e penetrante angoscia, che è tenuta a bada solo tramite la forza di voler dimenticare o rifiutare di guardare più da vicino.

Per la maggior parte delle scuole Hinayana, il rilascio della paura e sofferenza può essere realizzato soltanto imparando pienamente a vedere questo aspetto illusorio del <sé>, e perfino oltre la morte, alla sottostante collocazione dei dati percettivi e concettuali responsabili dell'illusione. Nella letteratura di queste scuole, ciò è definito come “saggezza”. Il Madhyamika si avviò a purificare questa definizione da qualsiasi traccia di oggettività.

La critica di Nagarjuna a questa posizione appare filosoficamente più sofisticata e perciò sta sempre più imponendosi alla moderna mente Occidentale, ma è anche importante il perché si è incorporata in un soteriologia radicalmente diversa. Io ho parlato della triplice natura di 'prajna' come composta di studio, riflessione critica e coltivazione meditativa di ciò che è stato imparato. Con questa definizione di 'prajna' - base comune di definizione per tutte le scuole Buddiste, sia Hinayana che Mahayana, - è chiaro che “saggezza” è una diretta espressione del dominio da parte del meditante degli insegnamenti dottrinali e filosofici. La natura della 'saggezza' varia da scuola a scuola a causa delle differenze nei concetti che le scuole insegnano. In un altro senso, la saggezza è più che concetto e ragione, quando è referita come “saggezza simile all'effetto”, ma per il momento è più importante capire come l'approccio radicalmente distruttivo, verso la filosofia, del Madhyamika, diede luogo ad una totale riforma del contenuto concettuale di *prajna*. La risoluta critica dell'epistemologia, ontologia, e soteriologia Hinayana, definì la nuova base concettuale per lo studio e la riflessione critica, come pure per la meditazione.

(Ritornando all'esempio) Il Madhyamika sarebbe andato ancora un po' più avanti e avrebbe interpretato la banconota falsa non semplicemente come un riferimento al sé-senziente, ma come una similitudine per ogni concepibile fenomeno soggettivo od oggettivo. E' da tenere costantemente presente che tali esempi furono dati solo come similitudini, perché il mondo non è mai davvero identificato come una illusione di per sé; esso è soltanto 'comparato' ad una illusione (*mayopamam lokam*). L'esperienza di ogni giorno è come un'illusione nel fatto che la nostra interazione con le cose del mondo è confusa e frammentata e la nostra conoscenza incompleta. Distinte “cose” individuali, si presentano certamente nel contesto delle situazioni di ogni giorno come contenuti della percezione e della concettualizzazione, ma quando sono analizzate con la perfetta saggezza, nessun oggetto mantiene la sua apparenza di realtà indipendente, e né alcuna parola o concetto danno prova di avere un significato di riferimento fisso. I vari problemi ontologici ed epistemologici si dissolvono nella natura radicalmente contestuale della vita. Le “cose” sono mere costruzioni soltanto contingenti ed estremamente instabili, totalmente dipendenti per la loro esistenza da particolari collocazioni provvisorie di cause e condizioni. Parole e concetti deducono il loro significato dalla loro applicabilità nell'interazione tra oratore ed ascoltatore. La saggezza perfetta rivela graficamente l'olistica natura contestuale di tutte le forme di esistenza e conoscenza, e permette al bodhisattva di adeguare la sua attitudine così da accordarsi con la “talità” di ogni esperienza, con sé stesso, e con il mondo, così

come sono nel contesto del momento. In questo modo, egli assume l'abilità di agire efficacemente ed in armonia con le richieste di ogni situazione, come esse si presentano nella rete di eventi collegati.

Per riassumere una distinzione critica: Non è che l' "lo" o il "mondo esterno" siano irreali in un senso assoluto; il punto è solo che l'esperienza della persona comune è avversamente condizionata da un'ampia serie di pregiudizi e presupposizioni che sono tutt'al più soteriologicamente neutrali, e nella peggiore delle ipotesi, le cause indirette di terribili paure e sofferenze. Applicando lo studio e la riflessione critica tramite la pratica delle perfezioni, e specialmente nella pratica di meditazione, il bodhisattva arriva a vedere ogni esperienza come l'installazione del concetto della vacuità del Mahayana. Così facendo, egli realizza tutto ciò che c'è da comprendere nella saggezza dell'adepto del Madhyamika.

4.6.2 - La relazione tra la Perfetta Saggezza e le altre Perfezioni

Il grande poeta del Madhyamika, Shantideva, incluse il seguente verso all'inizio del capitolo 9 del suo *Bodhicharyavatara*, che tratta della perfezione della saggezza: "Il Saggio insegnò l'intero seguito de [le altre perfezioni] allo scopo di [sviluppare] la perfetta saggezza; perciò, la perfetta saggezza dovrebbe essere coltivata da colui che desidera la cessazione della sofferenza"(45). Negli stadi iniziali, il bodhisattva coltiva la moralità e le altre perfezioni per purificare i suoi pensieri ed azioni, così da poter finalmente correttamente interpretare ed attualizzare il concetto di vacuità. Il fatto che le qualità che costituiscono queste prime quattro perfezioni, non siano fin dall'inizio capite come un codice etico imposto esternamente, risulta davvero cruciale. Alla sesta tappa del Sentiero il bodhisattva comprende chiaramente la triplice vacuità di tutte le virtù (46). Le virtù servono all'inizio come i mezzi per un fine, ma da quel momento in poi, quando vengono illuminate dalla saggezza perfetta, gradualmente sono trasformate esse stesse in un fine, un'espressione spontanea della profonda compassione del bodhisattva per tutti gli esseri viventi.

La natura di *prajna* come "conoscenza-nondualistica" (*advayajnana*) è la chiave per la sua relazione con le altre perfezioni. Secondo la letteratura Mahayana, tutte le cinque perfezioni devono essere praticate per eoni, e durante quel tempo esse sono purificate dalla saggezza perfetta e così purgate da ogni associazione con i concetti reificati di "agente", "azione", o "beneficiario". Accompagnata dalla piena comprensione del vuoto di tutte le cose, la pratica di queste virtù libera la persona dall'oscurante potere delle afflizioni mentali ed emotive e dal pensiero reificato. La realizzazione della vacuità ci libera dalla presa dei linguaggi osservativi e delle naturali interpretazioni che per loro proprio diritto sono utili, ma spiritualmente pericolosi se non posti in contrasto con un'alternativa verità soteriologica. Tramite la loro trasformazione, tutte le sei perfezioni sono considerate corresponsabili nel generare la realizzazione del corpo di Dharma del Buddha (*dharmakaya*) che è la verità del significato più alto (47). Solo a questo punto esse sono propriamente chiamate "perfezioni", e *prajna* è la principale di esse(48). In unione con la perfetta saggezza, ciascuna delle altre qualità partecipa allo sviluppo di una pace interiore profonda, controparte affettiva per la diretta consapevolezza della verità convenzionale, così come essa è nella sua contestuale natura di relazione (verità relativa).

Prajna non è accumulata tramite l'incremento di formule teoriche o tramite il riferimento ad una qualche realtà sublime, metafisica, o mistica. Essa è l'essenziale chiarezza e la flessibilità della mente rivelata quando, tramite la disciplina del Sentiero, il bodhisattva si è completamente liberato della tendenza ad aggrapparsi ai contenuti di concettualizzazione e percezione, come se alcuni di essi o tutti quanti fossero radicati nella realtà o in una verità a priori. Prajna è una questione sia di comprensione intellettuale che di azione. Con essa il bodhisattva non solo spazza via lo spesso sottobosco di concetti reificati ma è anche condotto lungo il sentiero fino ad un punto dove il concetto di vacuità è realizzato per mezzo della sua attitudine e del suo comportamento nel mondo.

Il commentatore di Shantideva, Prajnakaramati, nel suo commento sul verso del *Bodhicharyavatara* da me citato, suddivide *prajna* in due principali tipi (49): 1) discernimento intellettuale, o ciò che può essere chiamato “saggezza dualistica”, impiegato, lungo il Sentiero, dal bodhisattva come una causa per realizzare la vacuità - da qui il nome “saggezza come una causa” (*hetubhùta-prajna*); e 2) “saggezza come un effetto” (*phalabhùta-prajna*), la realizzazione non-inferenziale di ciò che è stato afferrato concettualmente, come un qualcosa privo di essere intrinseco, vuoto, pervadente ogni forma, eppure non correlato a nessuna cosa o idea particolare, per quanto filosofica o sofisticata possa essere. *Hetubhùta-prajna* è sviluppata tramite studio, riflessione critica ed analisi, e con la meditazione e con l’appropriata attività nel mondo. Questo critico passo finale permette che la comprensione teorica sia incorporata in un’attitudine che permea l’esperienza ed il carattere del bodhisattva aprendogli la strada al sentiero. Quando la sua deduttiva comprensione del sistema filosofico è stata perfezionata dalla pratica delle virtù negli stadi precedenti, e quando l’attaccamento, l’avversione e le altre affezioni si sono dissolte, allora si dice che la sua padronanza dei concetti filosofici si trasmuti nel cuore del vero risveglio - cioè conoscenza nondualistica, libera dalla trappola dei pensieri reificati. La “Conoscenza-nondualistica” e la “saggezza-come-effetto” sono espressioni sinonime per la realizzazione non-inferenziale o deduttiva della comprensione filosofica, e questa, secondo Prajnakaramati, è la ragione per cui *prajna* è prescritto come il rimedio per il proprio dolore e per la sofferenza e le paure sperimentate da tutti.

Il dolore è associato a nascita, malattia, vecchiaia, e morte; con la separazione da ciò che è desiderato, o l’unione con ciò che non è desiderato; e con la perdita di tutto ciò che è stato ottenuto solo dopo lunghe ricerche. Secondo Prajnakaramati, quando la perfetta saggezza è identificata come un effetto, essa è associata con lo sradicamento di tutto ciò che si aggrappa all’ “Io” ed agli oggetti da cui dipende come garanzia della sua propria esistenza e valore. La saggezza è quindi chiamata “vera pace”, “nirvāna”. Stando nella perfetta saggezza si arriva alla realizzazione di una tranquillità inqualificata e di una alternativa verità liberatoria - che il proprio “Io”, o ogni altro essere senziente o cosa inanimata, mai nascono e mai muoiono. L’attaccamento smoderato, la forte avversione, e le altre affezioni si sono prodotte in colui che, confuso e sotto l’influenza del pensiero reificato, è stato costretto ad afferrarsi a nozioni di “Io” e “mio”, così che la sua mente è costantemente distratta e sbilanciata. Da questo ingannevole attaccamento si generano tutte le azioni volontarie (cioè il *karma*), e quindi nascita, malattia, vecchiaia e morte, il dolore, l’angoscia, il disagio, la disperazione, ed tutte le altre affezioni - tutta la massa di paure e sofferenze. Ma quando, tramite *prajna*, il bodhisattva realizza il concetto di ‘originazione-dipendente’ e sperimenta tutte le cose come fili collegati intessuti nella stoffa della vacuità (che non è una fabbrica), allora i fenomeni del mondo sono visti vuoti e privi di ogni duraturo “sé-sovrano”. Sono visti come illusioni magiche, raggi di luce, città fatate, sogni o immagini riflesse; e dall’intima prospettiva di questa verità sotterriologica essi sono tutti senza un proprio essere intrinseco. Viste tramite l’occhio della perfetta saggezza, le relazioni tra le cose esercitano un maggior interesse nel significato di valore ed esistenza, che non le cose in se stesse.

Quando il bodhisattva percepisce chiaramente in questo modo se-stesso e tutte le cose, come sono nella reale “talità” (*tathatà*) del contesto delle loro relazioni, allora l’ignoranza spirituale, come fattore decisivo nell’esperienza del divenire, viene a cessare. Le predisposizioni pre-natali verso l’azione volitiva ed il pensiero (*samskàra*) sono disperse, e tutti gli altri collegamenti nella catena dell’esistenza ciclica sono di conseguenza interrotti. Non c’è più nascita, e così via con tutte le sofferenze che derivano da essa. L’ignoranza spirituale, desideri ed attaccamento, che formano la base delle altre affezioni, vengono sradicate. Le predisposizioni al perpetuo divenire e l’incarnazione, che portano all’azione volizionale, sono tagliate definitivamente. E la sofferenza composta dai restanti collegamenti nella catena di rinascite alla fine è totalmente eliminata. Questi tre - le affezioni (*klesha*), azione volizionale (*karma*), e sofferenza (*duhkha*) sono definitivamente annullati tramite l’efficacia della saggezza. Si giunge a percepire che i concetti “Io” e “mio” sono di indiscusso

valore convenzionale, ma di nessun significato trascendentale. Come componenti dell'esperienza mondana tutti gli elementi della concettualizzazione e della percezione vengono ad esistere tramite una instabile congiunzione delle necessarie circostanze, e cessano di essere tramite la disgiunzione di queste stesse circostanze: La loro natura intrinseca è come un fascio di canne cave.

Questo è il resoconto tradizionale della saggezza come causa e come effetto, come comprensione filosofica e come realizzazione della comprensione verso la attualizzazione di un nuovo sistema di vita. Per mezzo della perfetta saggezza il bodhisattva sperimenta se-stesso e tutte le cose come composite e vere solo in modo contestuale, simili alle immagini di un sogno o ad un'illusione magica. La realizzazione della vacuità dissolve le affezioni dell'illusione, nonché del successivo attaccamento o avversione trasformandole in visione profonda, non-attaccamento, e compassione. Perciò, Prajnakaramati chiude dicendo che la perfetta saggezza è il principale agente nella cessazione della sofferenza per tutti gli esseri viventi.

4.6.3 - La presentazione di Chandrakirti del Sesto Stadio.

All'inizio del 6° capitolo de 'L'Ingresso nella Via di Mezzo', 6.1,7,- Chandrakirti definisce brevemente il ruolo di *prajna* in relazione alle altre perfezioni e loda le virtù trovate in una persona che sinceramente desidera di dedicare se-stesso alla ricerca della vera saggezza e compassione.

Per cominciare veramente ad apprezzare gli insegnamenti sulla vacuità, si dovrebbe aver già sperimentato una profonda preoccupazione per la sofferenza di tutti gli esseri senzienti, ed una sensibilità ugualmente acuta verso l'incapacità di ignorare o dissipare l'insoddisfazione che c'è nella vita, che può includere lo stesso

disagio. Tutte le abili parole dei teologi, filosofi, e politici, non riescono a portare alcun sollievo ed i risultati teorici e tecnici delle scienze fisiche sembrano condurre solo alla più grande alienazione da ciò che è sentito essere la cosa più importante nella vita. Siamo totalmente e irrevocabilmente intrappolati ed il bisogno per una soluzione radicale è chiaramente evidente. Soltanto una persona disperata è ben preparata per fare qualsiasi sacrificio al fine di districarsi da un modo di vivere che è percepito come oppressivamente artificiale e frammentato. Il problema della sofferenza ha assorbito tutti gli altri problemi, e la conoscenza che potrebbe liberare tutte le creature da paure e sofferenze è l'unica conoscenza valida per sforzarsi. Una reale ed intima sensibilità alla fondamentale insoddisfazione proveniente dall'attuale modo di vivere è la pietra di paragone per uno studio corretto della filosofia nel senso buddista. Ciò è qualcosa che non può essere argomentato

o forzato da chiunque non lo abbia già sperimentato, ma una volta che sia stato sperimentato, solo una personale soluzione spirituale potrà mai arrivare abbastanza in profondità da toccare la sua fonte emotiva e volizionale.

Come sempre, qui all'inizio del capitolo 6, il commento di Chandrakirti deve essere visto come se precipitasse all'interno del più vasto contesto della letteratura Mahayana. Comprendere l'efficacia soteriologica del concetto di vacuità è più che un modo di capire un'apparente definizione. La vacuità deve risuonare in profondità al cuore di ogni esperienza, e per far ciò, il concetto deve trovare diretta applicazione come soluzione ad un problema umano universale. Esso deve mostrarsi capace di riunire l'interesse personale coi più grandi interessi di tutti gli esseri viventi. Il problema della sofferenza è esposto come il predicato esistenziale paradigmatico e l'estesa contemplazione sul dolore, la sua causa, e la sua cura è fortemente raccomandata all'inizio del sentiero. Le quattro nobili verità, un'analisi

della sofferenza ed il suo lenimento, sono tradizionalmente attribuite al primo sermone rilasciato dal Buddha dopo il suo risveglio a Bodhgaya (50).

Secondo tutte le scuole del Buddismo, la presenza della paura e sofferenza è così radicata e onnipervadente che se uno smette anche solo per un momento di ignorare o svalutare il suo significato, lo stato normale delle cose mondane - cioè, “le solite cose” (incluse le cose della filosofia accademica) - è sperimentato come inerentemente insoddisfacente. Talvolta c'è qualcosa di terribilmente sbagliato in tutto il nostro modo di vivere, dal punto di vista Buddista, ed in presenza di acuta paura e sofferenza, si è assai più consapevoli di questo difetto che permea anche le esperienze apparentemente più benigne. Un notevole trattato della scuola Hinayàna, l'*Abhidharmakosha* di Vasubandhu, offre un'illustrazione metaforica della gravità del problema: “Un uomo può non sentire un filo che giace nel palmo della sua mano, ma se questo stesso filo dovesse infilarsi nel suo occhio di sicuro produrrebbe un grande disagio e dolore. Come il palmo di una mano, una persona spiritualmente ignorante è completamente insensibile al filo della sofferenza che attraversa tutte le cose nella propria vita; per la persona saggia, invece, come per l'occhio, lo stesso filo di galle è una sorgente di terribili afflizioni” (51).

Becker ha così descritto le più ovvie manifestazioni di questo filo del soffrire:

“Cosa siamo noi per fare di una creazione, nella quale l'attività di routine per gli organismi è solo quella di sbranare gli altri con aguzze zanne di ogni tipo, di tritare la carne, piantati eretti, con le ossa tra i molari, spingendo con delizia la polpa giù per la gola, assimilando la sua essenza nel proprio organismo, e poi espellendo il residuo con una orrenda puzza di gas. Tutti cercando di incorporare altri che sono a loro commestibili. Le zanzare che si ingrossano con il sangue, i vermi, le api-assassine che attaccano con una furia diabolica, gli squali che continuano a lacerare ed ingoiare mentre le loro viscere stanno per essere squarciate - per non menzionare il quotidiano smembrare e macellare negli incidenti “naturali” di ogni tipo: un terremoto seppellisce vivi settantamila corpi in Perù; mucchi di automobili a piramide ne fanno più di cinquantamila all'anno nei soli U. S., un'ondata di maremoto nell'Oceano Indiano ne spazza via più di un quarto di milione. La Creazione è uno spettacolare incubo avente luogo in un pianeta che è stato immerso per centinaia di milioni di anni nel sangue di tutte le sue creature. La conclusione più saggia che dovremmo fare circa quello che sta realmente accadendo sul nostro pianeta da circa tre miliardi di anni, è che esso si è trasformato in una enorme miniera di fertilizzante” (52).

Almeno in parte, essere saggi significa essere faccia a faccia con la sofferenza che è collegata con ogni aspetto delle nostre vite. Ciò non può mai essere applicato ignorando il problema o cercando di spiegarlo. Non bisogna diventare meno sensibili, ma anzi esserlo assai di più. Gli insegnamenti Buddisti considerarono spesso quanto inutilmente pessimisti siano stati realmente progettati per elevare gradualmente la nostra sensibilità finché fosse giunta ad un crescendo di disperazione che non venisse diminuito da un qualcosa scarso nella ridefinizione completa del proprio sistema di vita.

La prima nobile verità è un'asserzione di fatto: “Tutta la vita è sofferenza”. Se la persona comune sia o meno d'accordo è un'altra questione. La seconda nobile verità è un'analisi dell'origine della sofferenza, che è duplice: cognitiva, ed emotiva, o volizionale. L'origine cognitiva della sofferenza è identificata come ignoranza spirituale (*avidyà*), l'errore di andare oltre le apparenze, verso una soteriologica verità alternativa. L'origine emotiva o volizionale della sofferenza è la ‘sete’ o ‘brama’ (*trshna*), chiamata anche “affettività”, “attaccamento”, “desiderio insaziabile” o “l'aggrapparsi”. Sia *Avidya* che *Trshna* si riferiscono a fattori causali, e la soluzione al problema, prevista nella terza nobile verità, la cessazione di ogni sofferenza, è anch'essa duplice. Dal punto di vista cognitivo, la sofferenza cessa con la fine dell'ignoranza spirituale, con la realizzazione di una partecipazione e volontaria accettazione dell'instabile, inconsistente, e contestuale natura di tutte le cose. Dal punto di vista emotivo, la sofferenza termina con la fine dell'affettività e dell'attaccamento. La quarta nobile verità è “la verità del Sentiero che conduce alla cessazione della sofferenza”. Più di qualsiasi altra cosa, il “Sentiero” è il vero Buddismo - come sistema etico, filosofia, e soteriologia, ma più di tutto,

come un modo di vivere che esprima in ogni manifestazione la possibilità di liberarsi dalla paura e dalla sofferenza.

A questo punto, bisogna dire una parola sulla complessa relazione tra “Sentiero” e “mèta.” In tutta la letteratura Buddista, frequenti proscrizioni esplicite contro ogni speculazione riguardo alla natura della mèta sono contrapposte con considerevoli discussioni che trattano Nirvāna, Risveglio, e “Illuminazione”. Di sicuro qui c’è un po’ di tensione, se nell’insieme si scopre che l’attenzione è continuamente riportata alle pragmatiche preoccupazioni di studio, riflessione critica, e pratica. In fin dei conti, ciò che si intende con “la cessazione di ogni sofferenza” non è del tutto ovvio, e gli stessi testi del Madhyamika generalmente evitano descrizioni teoriche della terza nobile verità. Infatti, il concetto di ‘mèta’ è alla fine destrutturato insieme ad ogni nozione di una risoluzione all’analisi. Ciò punta all’importante fatto che anche quest’argomento più centrale della dottrina Buddista deve essere considerato uno strumento di propaganda - uno dei metodi degli ‘abili-mezzi’. Io tratterò questo problema in maggior dettaglio nella sezione 5.

Facendo seguito al breve prologo, Chandrakirti presenta (6.8ab) la formula del tetralemma (*chatuskoti*), che appare anche all’inizio del *Madhyamakashāstra* di Nagarjuna. Il ‘tetralemma’ è il marchio di fabbrica dello stile distintivo Prasangika della ‘reductio-ad-absurdum’. Le quattro alternative stabilite in questo aforisma sono intese a rappresentare i soli possibili mezzi per analizzare la natura della produzione e le relazioni di causa-effetto con il genere di precisione che filosofi e logici tradizionalmente richiedono. Mettendo in mostra le contraddizioni inerenti all’interno di ciascuna, il Prasangika punta a confutare tutte le analisi razionalistiche o idealistiche della causalità.

Dopo aver presentato il tetralemma, Chandrakirti prende le alternative una a una ed esamina le implicazioni di ogni posizione. In ogni caso, è importante capire che il Prasangika sta cercando di distruggere le visioni estreme (*antagrahadrsti*), che sono caratteristiche di un linguaggio-gioco che non può sfuggire dalla sua ossessione per le domande epistemologiche ed ontologiche. Per far così egli deve estrarre da ogni tesi l’intera scala delle sue implicazioni. Queste non sono relative asserzioni radicate nel pragmatico, né applicazioni contestuali degli affari della vita di ogni giorno, bensì visioni sviluppate dai logici, epistemologisti, e metafisici come espressioni di un verità a priori. Nel linguaggio-gioco usato da queste persone - un gioco basato sull’attaccamento - ‘differente’ significa “irriducibilmente e total-mente contrario”, mentre ‘lo-stesso’ significa “assolutamente identico”. Queste sono le due polarità entro cui il pensiero concettuale reificato deve oscillare, biforcando la “talità” del momento in un estremo o l’altro, in una infinita ricerca di giustificazione dei suoi propri inerenti limiti. Qui è drammaticamente esposto l’errore di prendere il nostro attuale linguaggio osservativo e le sue naturali interpretazioni associate, come gli arbitri esclusivi della verità. Se il mondo funzionasse davvero strettamente in accordo con alcune di queste visioni estreme, allora, come il Prasangika dimostra, il mondo non ci sarebbe per niente, ma solo un caos totale o un nulla assoluto(53). La Via di Mezzo soffiava tra questi estremi ed è rivelata per mezzo della loro critica. Un principio fondamentale del Madhyamika è che solo tramite la dottrina dell’originazione dipendente è possibile presentare un resoconto valido della contestuale natura olistica dell’esperienza di ogni giorno. Durante la discussione della seconda alternativa nel tetralemma questo è reso ben esplicito: Il Prasangika afferma (6.36) che uno non dovrebbe aspettarsi che le apparenze convenzionali siano riconducibili ad un’analisi logica. E né la precisione razionalistica che logici ed epistemologisti richiedono dovrebbe essere accettata come qualcosa di diverso di una normativa idealistica, un’idea che non solo è di validità completamente relativa, ma che può dar luogo a volte ad una distorsione positiva delle esperienze del quotidiano (54).

Nel versetto 6.22-36 Chandrakirti presenta il sistema delle due verità. È importante notare che l’oppositore nel 6.22 ora è abbastanza preparato ad ammettere che la dissertazione razionalistica non

può dare giustizia alla profondità ed ampiezza dell'esperienza di ogni giorno. Su questo punto, nell'intraprendere un'analisi razionalistica delle varie ramificazioni delle nozioni di senso comune circa la produzione e la legge di causa/effetto, il Prasangika sta dimostrando la natura illusoria sia delle percezioni che delle concettualizzazioni, e rivelando indirettamente (tramite la *'reductio-ad-absurdum'*) la verità soteriologica che è immediatamente disponibile a chiunque impari a vedere - tramite questa illusione. Nei versi seguenti egli comincia a mostrare come la più alta verità soteriologica è in un certo senso solo un altro modo di interpretare le verità delle cose di tutti i giorni (inclusi gli stessi concetti di base come produzione e causalità). Queste due forme di verità non sono mutuamente esclusive (6.27), ma un maggior valore è messo sulla verità più "alta" a causa della sua efficacia soteriologica, che può essere realizzata soltanto tramite un costante rifiuto di andar fuori dall'esperienza di ogni giorno per appellarsi ad una qualche autorità a priori (6.31). L'applicazione dell'analisi distruttiva all'esperienza convenzionale non crea né distrugge nulla. Essa rivela soltanto la contestuale natura, "dipendentemente originata", di questa esperienza.

Nel verso 6.37-44 Chandrakirti dà un breve riscontro dell'essenziale interdipendenza di tutte le cose convenzionali, associate alla loro intrinseca vacuità. Dopo aver smantellato ogni disponibile argomentazione razionalistica della causalità, Chandrakirti prosegue nel mostrare come sia possibile sostituire questi concetti reificati, usando un approccio alternativo al linguaggio ed al pensiero concettuale che non conduca all'assolutismo o al nichilismo. Causa ed effetto sono solo termini pragmatici che esprimono un aspetto della ricchezza contestuale dell'esperienza di ogni giorno. Non si ha bisogno di presumere che le cose del mondo siano esistenti individualmente per convalidare le loro interrelazioni. Infatti, la realtà di questa struttura di causa ed effetto può essere apprezzata solamente vedendola come una raffigurazione integrale della nostra attuale forma di vita - cioè, come una interpretazione naturale che non può essere spogliata dell'esperienza e giustificata o spiegata tramite il ricorso ad un vocabolario neutrale, ipoteticamente oggettivo, - un vocabolario che dovrebbe essere totalmente disconnesso dagli intellettuali, emotivi e volizionali interessi che sono necessariamente associati con qualche ricerca di significato o struttura. Lo sforzo per scoprire e usare un tale vocabolario è fuorviato fin dall'inizio, non solo perché il linguaggio è inestricabilmente collegato con l'intero contesto della vita, ma anche perché un tale progetto è soteriologicamente disastroso: esso conduce assai più in profondità nei contorti recessi della proliferazione concettuale. Una persona non trova la liberazione gettando via completamente tutte le naturali interpretazioni che definiscono il suo modo di vivere. Ma sviluppando un apprezzamento sia del loro potere legittimo che delle loro inerenti limitazioni, questa persona gradualmente è liberata dalla sua dolorosa ossessione con la limitata raffigurazione della vita da essi presentata.

La maggior parte della critica fatta durante la discussione della seconda alternativa nel tetralemma (produzione da altro = causa ed effetto come intrinsecamente diversi) è diretta contro lo Yogachara, particolarmente contro il loro concetto di una "coscienza-deposito" (*alayavijnàna*) e la dottrina associata dei tre tipi di natura intrinseca. Il Madhyamika tenta di confutare questi termini chiamandoli nella domanda sulla base pragmatica e soteriologica. Ogni critica del Prasangika è esplicitamente diretta contro un particolare proposito Yogachara, che può essere pienamente apprezzato soltanto risalendo ai testi dove queste dottrine appaiono.

Le due alternative rimanenti sono trattate nei versi 6.98-103, e nei 6.104-116 il Prasangika risponde alla critica spianata contro il concetto della vacuità. Esso risponde particolarmente alla contestazione che, se i fenomeni non esistono da una prospettiva soteriologica, allora essi non possono esistere affatto, dimostrando piuttosto che per esso la verità del problema è completamente opposto: Ogni forma di linguaggio epistemologico e ontologico è separata dalla natura contestuale dell'esperienza di ogni giorno ed è totalmente incapace di provvedere ad un qualcosa che sia simile ad un resoconto comprensivo e filosoficamente valido perfino dei più mondani aspetti della realtà convenzionale.

Le cose inanimate a questo punto sono state investigate rivelando di essere prive di alcun essere intrinseco, una conclusione tecnicamente riferita come “l’assenza del sé delle cose” (*dharmanairātmya*). Nel 6.117-165, la discussione ripiega su un’analisi della natura degli esseri viventi. La confutazione del concetto di un “Io” intrinsecamente esistente procede lungo linee comparabili a quelle usate durante l’esame delle cose inanimate, e emerse nella ricognizione della “assenza del sé della persona” (*pudgalanairātmya*). Il concetto di un <sé> reale in modo ultimo immaginato per descrivere la natura delle entità oggettive e degli esseri viventi è definito dal Prasangika come ignoranza spirituale (*avidyā*), l’errore fondamentale del pensiero reificato che, come l’invariabile fatto concomitante dell’attaccamento, sta alla radice di tutte le forme di paura e sofferenza. Il concetto reificato di un <sé> che sia associato con la persona è considerato sotto due categorie, secondo la particolare forma nella quale manifesta la sua presenza.

La prima, come il concetto metafisico di un’anima eterna, isolata, e indipendente, con un Dio creatore, o sostrato inesprimibile e trascendente, postulato e difeso, all’interno del contesto di una larga varietà di argomenti epistemologici ed onto-logici, il <sé> è considerato grossolano e relativamente facile da confutare tramite una razionale dissertazione. La seconda, come le tendenze intellettuali emotive, e volizionali che avvengono in maniera innata associate col concetto reificato di un “io” intrinsecamente esistente, il <sé> è assai più intrattabile. Radicate come sono in un potente complesso di interpretazioni naturali, queste tendenze sono estremamente difficili da esporre, ma assai meno da confutare o estinguere. Le naturali interpretazioni non sono costruzioni consapevoli di teologi e filosofi professionali, e le tendenze spiritualmente insane dalle quali scaturiscono

rappresentano una sistematica patologia radicata nella struttura del linguaggio e del pensiero concettuale, una patologia che esige rimedio tramite non meno di un’integrale trasformazione del proprio sistema di vita. Uno primariamente realizza tale trasformazione ricorrendo a tecniche che combinano lo studio formale della filosofia con la pratica della meditazione e delle altre perfezioni.

Benché Chandrakirti non si curi sempre di distinguere fra queste due categorie nella corso della discussione, egli le tratta entrambe a vari intervalli. Egli conduce il suo esame con riferimento a sette alternative, che comprendono ogni possibile ragione epistemologica ed ontologica del <sé> senziente. Le sette alternative sono prima presentate come dovrebbero essere applicate nell’analisi di un carro, così che più tardi noi semplicemente possiamo sostituire il <sé> al posto del carro e gli aggregati psicofisici dell’individuo al posto delle sue parti (del carro). In chiusura di questa presentazione, Chandrakirti confuta brevemente i concetti reificati di produzione e causalità, in un conclusivo chiarimento della dottrina della ‘originazione dipendente’.

Il Prasangika difende il suo stile della *’reductio ad absurdum’* nel 6.171-178. Il suo severo rifiuto nel ricorrere ad una specifica visione o proposta è in armonia totale col soteriologico concetto della vacuità del Madhyamika. Non solo lo status ontologico di ogni cosa deve essere discusso soltanto in termini della sua associazione con qualche altra cosa, ma il problema epistemologico del significato può essere pure definito soltanto vedendo ogni proposta nel pieno contesto determinato dal suo uso. Esistenza e significato (o conoscenza) sono radicati in una matrice contestuale che è essenzialmente una funzione di certe relazioni, ed anzi il fatto che una parola o concetto non ha nient’altro che questo tipo di significato contingente, non fa arretrare il Prasangika dalla sua utilità - piuttosto il contrario. Esso non sostiene alcuna posizione fissa e non mette l’accento su alcun oggettivo vocabolario senza-valore. A causa di ciò è impossibile occuparsi di esso in tali termini. La vacuità dei suoi argomenti è garanzia del loro successo. Come scrisse Aryadeva, il primo discepolo di Nagarjuna.: “Se uno non dà valore ad esistenza, inesistenza, o entrambe, non sarà mai possibile sconfiggerle”(55).

Sebbene il Prasangika non abbia una posizione fissa, non ne consegue che esso disputi arbitrariamente e senza alcun scopo, come lo hanno accusato di fare i suoi oppositori. Ogni asserzione

è fatta per adattarsi alle richieste di una particolare situazione, come risposta a qualche specifica visione o idea o proposta. Il suo uso del linguaggio è totalmente consono con lo scopo soteriologico della filosofia del Madhyamika. Nel suo commento su 6.172, Chandrakirti spiega la critica distintiva tra “nessuna posizione assoluta” e “nessuna posizione fissa”:

“Per esempio: Una posizione può stabilire di confutare la singolarità, la pluralità, la lunghezza, la circolarità o la nerezza - qualunque qualità che fosse attribuita ad una capigliatura vista da una persona affetta da oftalmia, ma tale posizione non può avere nessun possibile valore o conseguenza per chi non è affetto da oftalmia. Similmente, la confutazione sviluppata da voi che apprendete entrambe [la causa e l'effetto come intrinsecamente esistenti] non ha una possibile conseguenza per chi analizza causa ed effetto come essere senza alcun essere-intrinseco.... Voi avete deviato dal diretto sentiero libero da [concetti reificati di] intrinseco-essere, e state camminando sul sentiero sbagliato dello stretto razionalismo. E siccome applicate voi stessi ai calcoli della vostra propria immaginazione, le ostruzioni e gli ostacoli al corretto sentiero si elevano sempre di più. Da cosa fate derivare questa continua accumulazione di parole?”(56).

Alla fine del sesto stadio (179-222), Chandrakirti registra sedici specifiche rappre-sentazioni di vacuità. Un sommario di questo tipo dovrebbe essere considerato un ottimo strumento pedagogico. Elenchi simili appaiono in tutta la letteratura del Mahayana, ma il numero e il contenuto degli esempi variano notevolmente da testo a testo (57).

4.7 La perfezione dei ‘mezzi-abili’ (*upayakausalayaparamita*)

Le perfezioni di questo e degli altri tre stadi successivi del sentiero sono tradizionalmente assegnate ad un ruolo subordinato, in quanto ausiliarie della perfetta saggezza e come tali non sempre elencate separatamente. Esse possono essere state aggiunte ad un nucleo originale di sei perfezioni come collegati scolastici alla più antica dottrina (58). Delle quattro, la perfezione dei ‘mezzi-abili’, associata in modo particolare con il settimo stadio, è una caratteristica predominante della pratica del bodhisattva.

Alla sesta tappa del Sentiero, il bodhisattva raggiunge una chiarezza di visione che gli permette una diretta penetrazione nella natura contestuale del mondo. Le sue percezioni riguardo cose inanimate, esseri viventi, e gli eventi a cui tutti questi partecipano non sono turbate da concetti reificati o disordini associati ad emozioni e volizioni, e per questa ragione si dice che egli sia capace di agire in modo spontaneo, ed in perfetto accordo con le esigenze di ogni situazione (59). ‘Mezzi-abili’ è in special modo connesso con la propagazione degli insegnamenti Buddisti (*Dharma*), ed esige un completo adempimento degli elementi pratici del Sentiero.

Tradizionalmente, vi sono tre gruppi di articoli distinti in unione con la perfezione dei ‘mezzi-abili’. Nel primo gruppo, vi sono i quattro “elementi-di-attrazione” (*sam-grahavastu*). Questi aspetti del carattere del bodhisattva agiscono per assicurare che i suoi interessi nei riguardi del mondo saranno efficaci. Il primo è la generosità che in questo esempio si riferisce specificatamente a dare il dono del Dharma (considerato il migliore dei regali perché offre i mezzi per lo sradicamento di tutti i desideri). Secondo è il parlar gentile (*priyavada*) che garantisce che gli altri saranno attratti dalle parole dei bodhisattva e scopriranno un significato in esse. Il terzo elemento dell’attrazione è il comportamento adeguato (*arthacharya*), che significa che il bodhisattva non spreca tempo o energia in attività inutili, ma si applica sempre totalmente al compito incombente. Questo non dovrebbe essere preso come una versione Asiatica del lavoro etico dei Protestanti poiché, in ogni caso, ‘*arthacharya*’ non si riferisce al compulsivo ‘lavoro per il lavoro’ - e ancor meno al lavoro per il “progresso” nel senso Occidentale del termine. Spesso i testi Buddisti enfatizzano il punto che in ogni circostanza vi è una certa lezione da dover imparare e qualche insegnamento che deve essere applicato. Nel seguire il sentiero uno

gradualmente arriva ad apprezzare le cose in questa luce, e così infondere anche l'attività più mondana da scopo e significato derivati da studio e pratica del Dharma(60). Alla fine, il bodhisattva si comporta in accordo con l'ideale di imparzialità (*samanarthata*): "Così egli deve coltivare il pensiero che qualunque affezione sorga in lui riguardo al suo proprio figlio o perfino a se stesso, questo sentimento deve essere mantenuto per tutti gli esseri senzienti. In questo modo egli deve considerarlo attentamente: 'Costui viene da un luogo, ed io da un altro. Tutti gli esseri senzienti sono i miei figli, ed io sono il figlio di tutti gli esseri. Eppure, in questa vita nessuno è realmente né un figlio e né un estraneo nei riguardi di qualcun altro' - "(61).

Il secondo gruppo di caratteristiche facente parte dei 'mezzi-abili' è i quattro tipi di "conoscenza analitica" (*pratisamvid*)(62). Questi incarnano la pratica presa sugli insegnamenti del bodhisattva e la sua confidenza nel comunicare quello che lui sa. Ultima nella categoria dei 'mezzi-abili' è la conoscenza delle formule rituali cantate come aiuti alla meditazione ed al raccoglimento, focalizzando i poteri della mente.

In un senso più generale, '*upayakausalya*' si riferisce semplicemente all'abilità del bodhisattva di agire efficientemente ed effettivamente. 'Mezzi-Abili' è strettamente riferito alla compassione ed è, in questo collegamento, chiamata spesso "azione meritoria" o soltanto "merito" (*punya*). Nel Mahàyàna 'mezzi-abil' assunse tutto lo status e l'importanza della 'perfetta-saggezza'.

4.8 - La perfezione del voto (*pranidhanaparamita*)

"Nella risolutezza veramente, O Beato, è la radice delle qualità del Buddha. Colui che non ha risolutezza, da lui tutte le qualità del Buddha se ne vanno via. Eppure quando egli ha fatto sua la risolutezza, o Beato, anche se non vi è alcun Buddha presente, la voce del Dharma si fa avanti dallo spazio e dagli alberi fioriti. Quando un bodhisattva ha una pura risolutezza nel suo voto, allora tutti gli insegnamenti e le istruzioni scaturiscono dall'inesauribile sorgente della propria mente." - Shantideva, *Siksamuccaya*.

Con la sua ascesa all'ottava tappa del Sentiero il bodhisattva ha aggiornato la sua comprensione filosofica, ed il mondo ora gli appare non più come una casuale riunione di distinte entità isolate ed eventi che circondano un similmente isolato e alienato "Io", ma come una rete multistratificata di relazioni nel mezzo della quale egli agisce con totale e completa libertà dall'attaccarsi ad esso. I più raffinati concetti di pazienza discussi nei miei commenti sul terzo stadio sono pienamente realizzati a questo livello del Sentiero. Il bodhisattva ora sa dall'esperienza che le sue percezioni sono profondamente condizionate da presupposizioni e pregiudizi preconsoci, e che quelle apparenze convenzionali possono essere pericolosamente fuorvianti. In questa connessione con la sua pratica, egli potrebbe sembrare molto suscettibile alla tentazione di ritirarsi completamente dalla rete di relazioni (ove ciò fosse possibile) ed entrare nella pace incondizionata della liberazione dalla sofferenza soltanto per se-stesso. Eppure solamente quando egli potrebbe essere altrimenti preparato a rifiutare il mondo pieno-di-dolore-di tutti i giorni, proprio là gli appare una visione di tutti i Buddha che percorsero questo stesso Sentiero, e contando sul loro esempio, egli si sente ispirato a riaffermare il suo voto originario a liberare tutti gli esseri senzienti dalla sofferenza causata dall'attaccamento e da ignoranza spirituale (63). Piuttosto che ritirarsi in una finale, più sottile e seducente illusione di liberazione personale, qui all'ottavo stadio del Sentiero il bodhi-sattva è capace di abbandonare ogni interesse personale e arrendersi completa-mente a questo mondo. Le conseguenze ed implicazioni di un tale atto - come pure la necessità di farlo - sono a lui più apparenti che non prima, ed i testi descrivono con termini molto drammatici la sua buona volontà di continuare a dimorare nel samsara. La decisione di mantenere il suo impegno originario è ben radicata sia nella compassione che nella

saggezza, che sono un punto fermo nella letteratura del Mahayana. Al grande yoghi Tibetano Milarepa fu chiesto una volta dai suoi discepoli “se essi potessero prendere parte ai doveri mondani, in modo minimo, per il beneficio degli altri.” Milarepa rispose:

“Se non vi è nemmeno il minimo interesse personale legato a tali doveri, allora è permesso. Ma tale distacco è davvero raro; e opere compiute per il bene degli altri raramente riescono, se non sono interamente libere da interesse personale. Anche senza cercare di beneficiare gli altri, è con difficoltà che opere fatte anche nel proprio interesse possano riuscire. È come se un uomo che sta affogando senza scampo tentasse di salvare un altro uomo nella stessa situazione. Non si dovrebbe essere iper-ansiosi e frettolosi nell’intenzione di servire gli altri prima che non ci si sia resi conto della verità in tutta la sua pienezza; fare così sarebbe come un cieco che cerca di guidare un altro cieco. Finché ha durato il cielo, così a lungo non vi sarà cessazione di esseri senzienti da poter servire; ed ad ognuno arriverà l’opportunità per tale servizio. Fin quando non vi sarà l’opportunità, io esorto ognuno di voi ad avere altro da risolvere, vale a dire raggiungere la Buddhità per il bene di tutti gli esseri viventi”(64).

Il voto originario del bodhisattva, fatto all’inizio del Sentiero, fu ispirato dal suo riconoscimento della terribile sofferenza del mondo. Dal punto di vista della verità soteriologica più alta, comunque, questo impegno verso esseri che non esistono è l’assurdità suprema. Ma la Compassione Buddista non può essere ben apprezzata senza una chiara comprensione della relazione tra la verità soteriologica e quella convenzionale. La saggezza di un bodhisattva è coltivata sia tramite la riflessione filosofica che nel silenzio della meditazione, in cui il mondo risponde a questa supplica per una conoscenza più alta rivelando la sua intrinseca vacuità, il più profondo segreto dello spirito inerente nella vera struttura della vita quotidiana. La sua ricerca per la conoscenza culmina in una diretta esperienza dei concetti filosofici che egli ha capito per mezzo di studio e riflessione. Nel contempo, viene a generarsi la compassione nel voto originario del bodhisattva, ed essa poi matura insieme alla saggezza, in un’affermazione totale dell’identità di vacuità e forma, culminante nella sua altruistica preoccupazione per tutti quelli che sono ancora sotto la presa dell’illusione necessaria all’esistenza del mondo.

Solamente a questo stadio avanzato con lo studio e la pratica, con la realizzazione della vacuità ed un profondo apprezzamento non-inferenziale del concetto di origi-nazione dipendente, come un ponte che collega la necessità di una verità conven-zionale insieme con la visione intuitiva della sua natura illusoria, il bodhisattva avrà realizzato la saggezza e le riserve di forza per poter effettivamente compiere egli stesso ciò che una volta poteva sembrare un paradosso assurdo: un ideale di simpatia per innumerevoli esseri vuoti ed intrappolati in un vuoto circolo di paura e disagio. Sull’orlo di aggrapparsi all’ultima e più irrefrenabile illusione di una sua propria salvezza, egli si ferma un momento e guarda in basso verso lo spettacolo del mondo: “Questi esseri sono incatenati all’obbligo di una incredibile sofferenza, disperazione, sfortuna, attaccamento e avversione, amore ed odio. Essi sono im-prigionati nel triplo mondo di passato, presente, e futuro, assaliti da dolore e rimorsi, incatenati dai desideri, oscurati da abissale ignoranza, illusione, e falsità. Da noi essi devono essere condotti alla vera comprensione del triplo mondo, al santuario del coraggio, alla cessazione di ogni dolore, alla libertà del nirvana”(65).

Questa immensa preoccupazione per l’angoscia delle altre creature è presentata come la naturale espressione dell’armonia perfetta tra cuore e mente. La Compas-sione è in profonda sintonia con la conoscenza ottenuta tramite l’analisi filosofica, che non è per nulla analitica. Al contrario, questo amore illimitato diventa manifesto come l’attivo, operativo aspetto della “saggezza come effetto” che trova la sua incarnazione in un impulso a condurre, alla fine, tutti insieme nel nirvana gli esseri senzienti, che fin dall’inizio sono stati uniti non solo dalla loro ignoranza spirituale e dalla sofferenza nel mondo ma anche dalla loro intima natura, che è vuota di ogni base trascendente nei riguardi di

percezione, concettualizzazione, o verso lo stesso attaccamento. Il voto del bodhisattva è un voto di amore raffinato e puro, immerso nel paradosso e nella contraddizione e nutrito in una saggezza che non ignora ma anzi incorpora e trascende le pretese della ragione.

4.9 - La perfezione dei poteri (*balaparamita*)

La pratica del bodhisattva a questo stadio consiste primariamente nel consolidare i poteri i quali sono descritti come un'importante frutto della maturità spirituale. Elenchi messi in vari punti di tutti i testi sono abbastanza comuni (66) e sembrano essere stati previsti per enfatizzare il ruolo che questi poteri hanno nell'attuare l'impegno del bodhisattva a agire nel mondo in favore di tutti gli esseri senzienti. I quattro tipi di conoscenza analitica sono qui portati a perfezione, così che il bodhisattva non solo possa capire la dottrina e i concetti contenuti negli insegnamenti Buddisti, ma in più, egli sia capace di convogliare la sua comprensione e la sua intuizione profonda agli altri in molteplici modi (67).

Forse l'aspetto più significativo di questi ultimi quattro livelli, per gli scopi della nostra attuale discussione, è che essi si concentrano sull'impegno del bodhisattva ad agire. Benchè in precedenza egli avesse compiuto enormi sforzi nel coltivare una comprensione inferenziale basata sui concetti centrali del Mahayana, questa comprensione non lo portò a rinunciare al mondo e ritirarsi nella pace del nirvana, tanto meno nella sterilità di una astrazione puramente razionale o idealistica. Le ultime quattro tappe del Sentiero puntano all'applicazione pratica della filosofia, benchè in ciò vi sia, per i moderni gusti Occidentali, un modo di fare piuttosto zelante e un po' drammatico. Il bodhisattva è per vivere ed insegnare nel mondo con dignità e la grazia. Le sue azioni sono efficienti, ed egli sa come non sprecare alcun sforzo in confusione o esitazione. E con la sua ascesa al nono livello del Sentiero, si dice che l'intera esperienza di ogni giorno rifletta la forza del suo voto per propagare gli insegnamenti e condurre tutti gli esseri senzienti alla liberazione dalla sofferenza (68).

4.10 - La perfezione della conoscenza (*jnanaparamita*)

Il culmine del viaggio intellettuale e spirituale del bodhisattva arriva con la sua ascesa al decimo e finale livello del Sentiero, che precede immediatamente la sua trasformazione in un Buddha pienamente risvegliato. L'evento più significativo a questo livello, ed il supremo simbolo del più alto completamento del bodhisattva, è l'ingresso in un stato meditativo di concentrazione stabilizzata immersa nella conoscenza nondualistica della vacuità. Questo evento è rappresentato dalla sua iniziazione all'onniscienza di un Buddha perfetto, che è la cosiddetta Perfezione quintessenziale (69).

Prajna, associata in particolare con il sesto stadio, è la forza della discriminazione intellettuale elevata allo status di potere di liberazione, un pratico strumento di precisione capace di distruggere le ostruzioni che prendono la forma di afflizioni e di attaccamenti a modelli ereditari di pensiero e di azione profondamente radicati. Prajna ha una qualità analitica che non sembra figurare come caratteristica specifica della conoscenza non-dualistica sviluppata dal bodhisattva a questo stadio finale del Sentiero. Sulla base di ciò che dicono i testi, comunque è difficile disegnare una qualche distinzione definita tra prajna e conoscenza nondualistica. È evidente che la conoscenza nondualistica in tutti i suoi aspetti è inseparabile dall'esperienza del bodhisattva. Essa <è> proprio questa esperienza, in entrambi i suoi aspetti concettuale e percettuale. 'Jnana' è l'essenziale chiarezza e l'infal- libile sensibilità di una mente che non si aggrappa più a concetti reificati di alcun genere. È la consapevolezza diretta e sostenuta della verità, per un bodhisattva, che significato ed esistenza si trovano solamente nell'interfaccia tra i componenti di un'instabile e continuamente mutevole rete di relazioni che è la vita di tutti i giorni (70).

SEZIONE QUINTA

LA VACUITÀ DELLA VACUITÀ: LA FILOSOFIA COME PROPAGANDA

Il praticante della destrutturazione opera all'interno dei termini del sistema ma solo per aprirvi una breccia... Questo doppio procedimento di assumere sistematicamente i concetti o le premesse che si stanno minando mette il critico in una posizione non di scettico distacco, ma di improponibile coinvolgimento, asserendo, per esempio, l'indispensabilità della causalità nel mentre si nega ogni rigorosa giustificazione. Questo è un aspetto di destrutturazione che molti trovano difficile da capire ed accettare.

Jonathan Culler, *Sulla Destutturazione*

La verità del significato più alto è insegnata solamente affidandosi sulla pratica convenzionale.

Madhyamakasàstra

5.1 - Le quattro nobili verità

Secondo l'antica dottrina Buddista delle quattro nobili verità, qual è la natura della nostra attuale vita, e come potrebbe essere trasformata in qualcosa di totalmente diverso? Filtrate tramite un velo di naturali interpretazioni ereditate, pensieri reificati, ed attaccamenti affettivi, le nostre relazioni nel mondo diventano una fonte di frustrazione e dolore, perché ogni aspetto dell'esperienza è effimero e privo di essenza o identità stabile. Questa è la prima nobile verità del Buddismo, il caposaldo su cui poggia l'intera sovrastruttura della teoria e pratica Buddista.

Nella forma di dolore fisico e malattia, la sofferenza è un immediato ed innegabile fattore nell'esperienza di tutti gli esseri viventi. C'è comunque, come definito nelle scritture di studiosi successivi, una seconda forma di dolore più sottile, ma ugualmente onni-pervasivo, celato all'interno di esperienze apparentemente piacevoli. Come un mal di stomaco prodotto da abuso nell'indulgere in ricco cibo, questo tipo di sofferenza sorge da una trasformazione del piacere nel dolore. E poiché spesso il processo non è ovvio, per la maggioranza delle persone la vita consiste in una grande quantità di azioni egocentriche e coercitive, commesse ciecamente e senza consapevolezza, con le conseguenze dolorose che poi fanno seguito. Questo è sempre il caso in cui è presente l'aggrappamento, perché ciò che alle prime può sembrare un piacere giammai manca, in queste circostanze, di maturare in disagio. Di solito è sufficiente una piccola riflessione per rivelare il meccanismo che opera in questo secondo genere di sofferenza. Ma c'è ancora una terza forma di sofferenza presente ad un livello perfino più raffinato, che opera, secondo i maestri Buddisti, in una maniera del tutto incomprensibile alla sensibilità indisciplinata e grezza delle persone ordinarie. La saggezza, nel modo come è coltivata tramite studio e pratica della filosofia soteriologica del Madhyamika, implica una acuta sensibilità a questo terzo aspetto della sofferenza, che infonde l'esperienza di deluse creature egocentriche in un modo tale da dominare i loro processi concettuali e percettuali e, in realtà, il loro intero modo di vivere (1).

Quando vi è il desiderio di possedere un certo oggetto o un istinto di cercare una durevole soddisfazione per mezzo di una qualsiasi cosa - se è davvero presente ai sensi o anche solo concepito esistere in qualche rarefatto ed astratto modo (come, per esempio, una "base-soggiacente" o un <Io> trascendente) - i propri sforzi finiscono sempre in frustrazione e sconfitta. Il tentativo di mantenere ogni oggetto o idea come se potessero offrire un rifugio durevole darà luogo soltanto a maggior dolore, e l'insaziabile desiderio di cercare la sicurezza nell'uno o l'altro possesso mantenuto caro è la fonte di ogni infelicità. Questa è la seconda nobile verità insegnata dal Buddha, e se uno l'accetta

in tutte le sue ramificazioni, allora è evidente che la libertà dalla paura ed angoscia non può essere mai definita semplicemente come una questione di interesse personale. Due dei maggiori tratti di base di un bodhisattva sono la rinuncia e l'umiltà, entrambi i quali hanno a che fare con l'abbandono di ogni attaccamento a concetti reificati di "Io" e "mio". L'analisi Madhyamika è studiata per rivelare la natura olistica e contestuale di ogni esperienza.

La terza nobile verità è la verità della cessazione della sofferenza che sarà vissuta attualizzando il concetto di vacuità. Se questi infiniti cicli di infelicità dovranno essere trasformati, allora è necessario sfuggire da ogni forma di vita in cui si pensi che le parole derivano il loro significato in riferimento ad uno o l'altro oggetto, anche se quell'oggetto trascende la normale esperienza. Le vere domande che, sotto l'influsso magico del pensiero reificato, sembrano così attraenti, sono invariabilmente fondate su un tacito e ben-radicalizzato presupposto, cioè che la verità e la realtà possono essere discusse soltanto nel linguaggio di proposizioni epistemologiche e ontologiche, che devono essere in qualche modo suscettibili ad interpretazione tramite l'applicazione di una griglia razionale o idealistica ai dati dell'esperienza di tutti i giorni. L'analisi destrutturativa del Madhyamika tenta di illuminare e dissolvere questo presupposto rivoltando il linguaggio epistemologico ed ontologico contro se stesso così che si divori interamente, senza lasciare alcuna traccia. Ogni tentativo di star fuori da questa vita e questo mondo, appellandosi a qualche autorità più alta in virtù della quale possono essere dichiarati giudizi finali su problemi convenzionali - sia "negandoli" in toto, oppure radicandoli altrimenti in una realtà trascendente - è destinato ad una continua frustrazione, perché parte da una fondamentale contraddizione. Le naturali interpretazioni ed i linguaggi osservativi che plasmano l'esperienza di ogni giorno, forgiando il pensiero razionale e la discussione critica in un crogiolo di pregiudizi, presupposizioni, ed interessi inconsci che sono sempre collegati con la ricerca della conoscenza. La tendenza abituale del pensiero dicotomico a reificare anche i più astratti concetti di relazione e processo è incoraggiata e fortificata soltanto da questo feticcio per la precisione razionalistica. Sotto l'ala della scientifica e gratuita "obiettività", la preoccupazione per il linguaggio razionale ed idealistico è facilmente ampliata (quasi involontariamente) in una metafisica visione matura. D'altronde, il pensiero razionale non può essere abbandonato. Il vero compito è di arrendersi totalmente alla compulsione di voler definire ogni problema in una struttura propositiva e in un vocabolario razionalistico. Prima, comunque, questa compulsione deve essere portata alla luce e riconosciuta per quello che è. Questo fatto esige più di una estesa discussione critica perché, come scrive Feyerabend, "I pregiudizi emergono dal contrasto, non dall'analisi".

"Ora - com'è possibile esaminare qualcosa che usiamo in ogni momento? Come possiamo analizzare i termini in cui abitualmente noi esprimiamo le nostre più semplici e dirette osservazioni, e rivelare le loro presupposizioni? Come possiamo scoprire che genere di mondo presupponiamo quando procediamo come stiamo facendo?"

La risposta è chiara: noi non possiamo scoprirlo dall'interno. Noi abbiamo bisogno di un *standard* esterno di critica, necessitiamo di una serie di assunti alternativi o, appena questi assunti saranno abbastanza generalizzati, di costituire, come poi è, un intero mondo alternativo, *abbiamo bisogno di un mondo-di-sogno per scoprire i tratti del mondo reale che noi pensiamo di abitare* (e che può realmente essere proprio un altro mondo-di-sogno). Il primo passo nella nostra critica dei concetti e procedure familiari, il primo passo nella nostra critica dei 'fatti', deve perciò essere un tentativo di interrompere il circolo-vizioso"(2).

* * *

"Io non ho nessuna proposta", scrive Nagarjuna, "e quindi non posso ingannare nessuno"(3). Dobbiamo forse insistere sul "senso" di queste parole, leggendole come un velato riferimento a qualche pretesa novella che ha bisogno di essere solo riformulata in una comprensibile terminologia epistemica o ontica? È questo il solo modo in cui possiamo trovare un significato, nel rifiuto

Madhyamika di tutti i punti di vista? O la costrizione a far così è piuttosto un fallimento da parte nostra nel soddisfare la sfida offerta in questi testi ed a *liberarci completamente* dalla presa del nostro attuale modo di pensare e percepire? C'è un'alternativa: "Noi dobbiamo inventare un nuovo sistema concettuale che sospenda, o cozzi con i risultati osservativi più attentamente stabiliti, confonda i più plausibili principi teorici, e introduca percezioni che non facciano parte delle normali percezioni esistenti nel mondo"(4).

Da notare che un sistema concettuale veramente nuovo è incommensurabile con il vecchio, esso "cozza con" o "sospende" il vecchio sistema, ma non lo contraddice: "Una serie di idee o azioni 'si scontra' con un sistema concettuale se è con esso incoerente, o fa apparire assurdo il sistema"(5). Si consideri ancora, in questa luce, ciò che Chandrakirti sta dicendo sull'incommensurabilità delle due verità: "Se l'esperienza di ogni giorno fosse autorevole, allora le persone comuni percepirebbero la realtà. Che necessità ci sarebbe per gli altri, i santi (di doverla percepire)? E che cosa sarebbe mai portato a termine seguendo il loro sentiero? È una cosa irragionevole che tale sciocchezza venga accettata come assolutamente autorevole. L'esperienza di ogni giorno non è autorevole in alcun suo aspetto, e perciò essa non contraddice la realtà [espressa nella verità soteriologica del significato più alto]"(6).

Secondo il Madhyamika, la nostra ossessione per la struttura razionale delle proposte epistemologiche ed ontologiche è sintomatica di una patologia che infetta il nostro intero sistema di vita. La malattia è particolarmente difficile da trattare, perché è radicata nel profondo, negli strati subconsci delle naturali interpretazioni da cui derivano le potenti associazioni emotive e volizionali che a turno instaurano una tremenda resistenza a far sì che essa possa essere vista come un problema. La discussione critica dei problemi epistemologici e ontologici non offrirà mai alcuna fuga dal circolo chiuso di questo modo di pensare e parlare (7). Perdipiù, benché certi concetti possano essere di grande valore pratico, nessun concetto, nonostante quanto puro o raffinato possa apparire, è immune dalla possibilità di infettarsi con il potere di credenze ereditate. Una forma incommensurabile di verità e di realtà, può essere conosciuta solo per mezzo del contrasto, ed alla fine, tramite l'esperienza diretta, imparando prima ad identificare e poi ad abbandonare completamente ogni ossessione per il nostro attuale linguaggio osservativo e per i concetti e percezioni associati con esso. Questo è il passo che già è stato preso da Nagarjuna. Egli ci sta parlando da "l'altra sponda" della perfetta saggezza: "Se ogni oggetto fosse appreso dalla percezione o da qualche altro strumento di conoscenza, allora esso dovrebbe essere affermato o negato; ma poiché non è questo il caso, io non sono per niente suscettibile ad alcun argomento critico"(8).

Questo non vuole dire che la concettualizzazione o la percezione, possano essere completamente negate, ma che esse devono venir trasformate con il metterle nel più grande contesto aperto alla visione di un crescente apprezzamento di un'alternativa verità soteriologica, una verità incommensurabile coi nostri modi normali di pensare e percepire. È a questo punto che noi entriamo nella sfera della quarta ed ultima nobile verità: la verità del Sentiero che conduce alla cessazione della sofferenza per tutti gli esseri viventi.

Percorrere il Sentiero significa coltivare la perfetta saggezza, e coltivare la perfetta saggezza comporta all'inizio una rigorosa rivalutazione dell'esperienza empirica, culminante nella realizzazione del fatto che i nostri concetti e percezioni sono stati profondamente influenzati da strutture di credenze ereditate che non possono essere completamente illuminate da qualche rigida analisi razionalistica. E proprio come le nostre idee e percezioni sono condizionate da altre idee e percezioni, così ogni aspetto dei contenuti della percezione - cioè, ogni oggetto - necessariamente esiste in dipendenza degli altri, così come della sua associazione con un specifico e condizionato stato di coscienza. Ogni elemento della concettualizzazione e percezione deve la sua identità individuale ad una ragnatela interrelata di cause e condizioni, così da non comportare il suo significato o esistenza

in se stesso, e per questo fatto i concetti di una matrice generativa auto-sufficiente o di una base trascendente sono inerentemente problematici. In virtù della sua natura più fondamentale, in quanto illuminata tramite l'analisi destrutturativa Madhyamika, ogni esperienza è radicalmente contestuale. Tutte le cose sono necessariamente condizionate e alquanto vuote di esistenza indipendente. Tutte le parole sono contingenti e prive di riferimento, vuote di un vero significato fisso.

Quando il bodhisattva ha cominciato non solo a capire l'analisi ma ad assimilare emotivamente e volizionalmente le sue implicazioni, avendo seguito per un certo tempo il Sentiero in tutte le sue dimensioni, la sua stessa tendenza naturale ad aggrapparsi comincia a svanire. Per quanto irresistibili possano sembrare i riferimenti immaginari di parole e concetti, egli si allontanerà da essi e cercherà la verità e la realtà, non in qualche particolare atto epistemico o luogo ontico, ma in un sistema di vita che possa esprimere un certo atteggiamento verso il contesto delle relazioni, la totalità delle esperienze di tutti i giorni.

5.2 - La Saggia e la natura dell'illusione

Qui deve essere di nuovo sottolineato specialmente un punto: Quando il Madhya-mika arguisce che il mondo percepito tramite il velo dei pensieri reificati è *simile* ad un'illusione, questo non implica che le cose convenzionali debbano (o possano) essere messe da parte, come se fossero insignificanti o avventizie. Al contrario, l'osservazione paziente dell'esperienza di ogni giorno è assolutamente necessaria, perché la natura problematica della propria attitudine e del proprio modo di vivere è rivelata solamente tramite un intimo incontro col mondo (9). Assunti improbabili e presupposizioni inconscie sono scoperti ed abbandonati uno dopo l'altro, allorché il meditante penetra sempre più in profondità nella natura dei processi concettuali e percezionali, rifiutando continuamente gli statici concetti reificati quando giunge con una certa abilità alle auto-distruttive forme simboliche del Madhyamika. Il senso di essere in una continua relazione comincia a permeare ogni esperienza. Le entità non sembrano più possedere esistenza intrinseca ma sono percepite come partners prodotti e sostenuti in una correlazione di reciproca dipendenza. Alla fine diventa evidente che ogni forma di significato (verità) ed esistenza (realtà) è strettamente collegata in questa connessione profondamente paradossale di interpenetranti relazioni.

Tutti i concetti sono suscettibili di reificazione, eppure studio e riflessione critica giocano un ruolo centrale nella strategia sotterologica del Madhyamika, in cui filosofici concetti-chiave operano all'interno di uno schema interpretivo che è particolarmente resistente (sebbene certamente non impervio), alla vanificante influenza delle naturali interpretazioni ereditate. Bisogna imparare a identificare e saper resistere al bisogno compulsivo che spinge a riferirsi all'illusione generata e nutrita dal linguaggio e pensiero concettuale al di là dell'esperienza di tutti i giorni verso una qualche realtà più sublime. L'argomentazione del Madhyamika qui si somma realmente all'insistenza che l'integrità intellettuale e spirituale è mantenuta solo rifiutando di accettare il contenuto della vita quotidiana come accessibile ad ogni rappresentazione simbolica, esclusiva e in definitiva imprigionante. L'esperienza convenzionale è una mera apparenza solo nel senso che non c'è nessun'altra verità o realtà oltre quella che ci appare nel contesto di queste aggrovigliate relazioni di significato ed esistenza:

“Il Beato chiaramente dimostrò che le cose sorgono in dipendenza delle loro cause e condizioni, e rifiutò la possibilità che l'originazione potesse essere senza causa, dalla propria causa, o da una molteplicità di cause, o che le cose potessero essere prodotte da se stesse, da ciò che è altro da se stesse, o da entrambi. Da questo rifiuto, la convenzionale (celata) natura intrinseca delle cose convenzionali è rivelata così com'è: *L'originazione dipendente è essa-stessa convenzionale perché*

non è prodotta tramite un qualsiasi essere intrinseco. Dal punto di vista della saggezza dei ‘santi’, non vi è nessuna cessazione e nessun movimento”(10).

Ecco il paradosso cruciale che il Madhyamika ci chiede di accettare. La verità soteriologica del significato più alto, come originazione dipendente e vacuità, è in-sé-stessa la verità illusoria e convenzionale perché essa appare necessariamente in un forma auto-contraddittoria e ingannevole. In altre parole, l’esperienza di tutti i giorni è, per il bodhisattva, una necessaria finzione.

La dottrina dell’originazione dipendente, un fondamentale concetto Madhyamika, abbraccia l’intero spettro delle reali e possibili situazioni della vita e descrive le circostanze tramite le quali la totalità delle relazioni che danno significato e struttura alla vita è sperimentata come vuota e priva di alcuna base sulla quale aggrapparsi. Ma questa vacuità, che è implicata in qualunque aspetto delle situazioni quotidiane, è nulla più di una utile designazione (*prajnapiti*) da applicare nello studio e nella pratica come un mezzo per una soteriologica mèta - la fine di ogni paura e sofferenza per tutti gli esseri senzienti.

Con questo, noi abbiamo circoscritto il territorio governato dalla prima proprietà della saggezza, ovvero la “saggezza-come-causa” che è una particolareggiata presentazione dottrinale del modo in cui ogni esperienza mondana può essere considerata come l’espressione della vacuità. Questa “visione” è anche riferita come “non-visione”, perché in realtà non c’è nulla di nuovo da vedere:

“Supponete che un uomo con occhi malati stia tenendo un vaso-di-osso bianco nella sua mano, e sotto l’influenza di un difetto ottico, egli vede ciò che sembra essere una ciocca di capelli sulla superficie del vaso. Egli vuole rimuovere i capelli e così comincia a scuotere il vaso, quando accade che un secondo uomo con una visione normale passi di là. Colpito da questo strano comportamento, il secondo uomo si avvicina e comincia a fissare la superficie del vaso dove dovrebbero esserci i capelli. Naturalmente, lui non vede quei capelli, e di conseguenza in lui non si forma nessun concetto di esistenza o non-esistenza, di capelli o non-capelli e neppure di oscurità o qualche altro attributo che riguardino questi capelli. Quando l’uomo con il difetto alla vista parla al secondo uomo della sua idea, cioè che lui vede i capelli, allora il secondo uomo può avere il desiderio di chiarire questo equivoco affermando che i capelli non esistono. Ciò è invero un’asserzione di negazione; tuttavia, quest’ultimo non ha in questo caso rifiutato [nessuna entità convenzionalmente reale]. L’uomo senza alcun difetto ottico vede qual è la realtà dei capelli, mentre l’altro uomo no. Proprio allo stesso modo, vi sono alcuni che sono colpiti col difetto visivo dell’ignoranza spirituale, di modo che essi sono incapaci di percepire la realtà [espressa nella verità del significato più alto]. L’essere intrinseco [di cose convenzionali] appreso da essi è esso-stesso nulla più che [illusoria] forma convenzionale. I Buddha benedetti, comunque, essendo senza alcuna traccia di ignoranza spirituale, percepiscono i capelli nella maniera di chi non è affetto da difetti ottici; ovvero, la natura intrinseca [delle cose convenzionali] vista da essi è essa-stessa la verità di significato più alto. Si potrà chiedere come è che essi sono capaci di vedere una natura intrinseca come questa, che è invisibile. - Vero, è invisibile, ma essi la ‘vedono’ per mezzo del ‘non-vedere!’”(11).

Ciò che è richiesto, è un nuovo modo di vivere, nel quale le persone siano capaci di rispondere alla stimolazione sensoria considerandola una sorta di insediamento della vacuità e dell’originazione dipendente, senza dover fabbricare una inferenza che si interponga (12). La prima proprietà della saggezza perciò agisce come una introduzione al concetto di vacuità ed è radicata in ciò che precisamente potrebbe essere chiamata propagazione filosofica. Studio e riflessione critica offrono un contesto intellettuale in cui il concetto di vacuità può essere preso come una efficace interpretazione soteriologica basata su un chiaro apprezzamento della sua applicazione. Questo primo tipo di saggezza è perciò una “causa” per l’attualizza-zione della vacuità in un nuovo stile di vita.

L'intelletto, quando è adeguatamente disciplinato tramite lo studio della filosofia destrutturativa del Madhyamika, è una potente ed efficiente guida che può indirizzare il bodhisattva nella direzione corretta e può anche condurlo lungo la Via per una certa distanza. Modelli ereditati di concettualizzazione, percezione, e uso linguistico impongono che noi si svaluti il razionalismo come mero pensiero discorsivo o che si metta un premio sulla precisione logica, oppure che si faccia simultaneamente entrambe le cose, frammentandoci in componenti intellettuali e spirituali che possono essere ricuciti insieme solamente tramite il potere della fede. Qui, come altrove, il Madhyamika apre una via intermedia tra questi due estremi. Il pensiero razionale dovrebbe poter essere usato, dato che esso è uno strumento particolarmente efficace, ma nulla più di uno strumento, ed il solo pensiero critico non è sufficiente per produrre l'attualizzazione della vacuità. Il risultato dell'analisi destrutturativa deve essere portato a maturare nella personale esperienza. La solida presa intellettuale della struttura simbolica della filosofia Madhyamika deve essere coltivata tramite la pratica. Per procedere, i bodhisattva devono imparare a cessare di aggrapparsi a qualunque concetto di "verità" e "realtà" - inclusa la vacuità - aspettando pazientemente e osservando con tutta la loro attenzione intensamente focalizzata, tramite la meditazione, la struttura di interpenetranti relazioni che gradualmente viene rivelata tramite lo studio dei testi e la riflessione critica su ciò che è stato imparato. Un'acuta sensibilità intellettuale verso la natura fondamentalmente fuorviata di tutti i tentativi fatti per imporre una patina esclusivamente razionale sull'esperienza empirica è il passo iniziale e cruciale nel chiarire la via per l'esperienza non-inferenziale della vacuità, che costituisce la seconda proprietà della saggezza. Praticando tutte le perfezioni insieme con lo studio della filosofia il bodhisattva mette le basi della comprensione degli strumenti concettuali aumentando la propria abilità con il loro soteriologico uso.

L'attualizzazione della vacuità, o "saggezza come effetto", è molto più che un'altra interpretazione del concetto. Al fine di muoversi dalla 'saggezza come causa' alla 'saggezza come effetto', bisogna arrivare ad un apprezzamento della maniera in cui la comprensione filosofica diventa un qualcosa più che razionale. Capire un concetto è capire il suo uso. Se in filosofia o negli affari del quotidiano, non c'è significato separatamente dall'uso, e perciò "capire" significa "usare correttamente una parola ed agire in sintonia col suo uso corretto". Per il Madhyamika la corretta comprensione di un concetto non può mai essere basata su una nozione astratta e privilegiata della verità o in una qualche intuizione di un sostrato ultimo e reale. La corretta comprensione è basata sulla valorizzazione di un comportamento corretto, e per un Buddista, "corretto comportamento", è definito in termini soteriologici: perché deve contribuire alla liberazione da paura e sofferenza per tutti gli esseri. Se un concetto sia stato compreso o meno, lo si giudica dalla stessa facilità nell'usarlo, ed il criterio più severo per verificare un'interpretazione è il criterio di applicazione. Se, per esempio, un bambino pretende di aver capito il concetto di contare, la sua pretesa è verificata da suo saper davvero contare. Altrimenti la sua comprensione non sarebbe nulla più di una astratta e sterile teoria. Secondo il Madhyamika, tutti i concetti veridici sono simili in questo modo, incluso lo stesso concetto di vacuità. Ecco perché la vacuità e le altre primarie forme simboliche del Madhyamika non possono essere capite senza tenere in conto anche il loro scopo (13). Esso spiega il significato della distinzione tra la saggezza come causa e come effetto.

5.3 - Conoscenza e pratica

A questo punto, può aiutare a chiarire la materia, se notiamo che la maggior parte della presente discussione si rivolge ad un solo problema: In che modo un qualsiasi concetto è compreso? Noi abbiamo già visto che dal punto di vista del Madhyamika invariabilmente il significato di una parola o concetto si deduce dalla sua applicazione all'interno di un contesto di relazioni sociolinguistiche e non per mezzo di riferimenti ad alcun oggetto autosufficiente o indipendentemente reale. Il significato

mai e sempre si è adagiato all'interno di una matrice traballante di naturali interpretazioni che condizionano concetti e percezioni, necessità emotive ed intellettuali, nonché desideri, e in definitiva, atteggiamenti consci e preconschi verso tutte le esperienze del quotidiano. Inoltre, è evidente a questo riguardo che il significato è flessibile e sottoposto a costante e sottile revisione. I nuovi concetti emergono del tutto dal crogiolo dei familiari modelli di pensiero e percezione, alterando ed amplificando i vecchi concetti in modo da assumere nuove e varie sfumature di significato. L'istruzione avviene non come un atto di volontà né tramite alcun drammatico 'tour-de-force' intellettuale, e nemmeno arriva spontaneamente e completamente senza causa. Anzi, la conoscenza evolve tramite la partecipazione dell'individuo in un processo di addestramento teorico e pratico che abilita l'adepto a percepire direttamente ogni aspetto dell'esperienza in quanto coinvolta in nuovi e senza precedenti modi di relazione - entrambi l'uno con l'altro, e con la coscienza che percepisce se stessa. Questa è stata chiamata una teoria di significato "non-referenziale" e "non-egocentrica":

“Così è precisamente la riaffermazione del linguaggio, libero da ogni supposto sostrato assoluto e, come un processo pratico e convenzionale, una ordinaria attività degli esseri umani, una “forma-di-vita” (*Lebensform*) che separa il filosofo non-egocentrico dallo scettico e dal mistico, i quali fabbricano il classico errore assolutistico del pensiero che, privo di una assoluta base, non è affatto una base, privo di un assoluto processo, non è affatto un processo, privo di un linguaggio assolutistico personalmente radicato, non è affatto un linguaggio, privo di una logica matematicamente assoluta e perfetta, non è affatto una logica, e così via...”(14).

Normalmente uno arriva a capire il significato di una parola o concetto tramite un processo di socializzazione, dove ripetute pratiche servono ad imprimere nella mente un modello di associazioni al di fuori dei quali il significato della parola o concetto emerge come un singolo elemento nel contesto sociolinguistico che riflette l'intera nostra vita. L'addestramento Buddista, con inclusi i suoi teorici e pratici componenti, replica questo processo naturale per un effetto identico. Il significato di un concetto filosofico emerge da una struttura complessa di relazioni gradualmente intessuta di studio e pratica. La meditazione è il principale e più potente strumento per incorporare la comprensione teorica o la fiducia nel contesto totale di una forma di vita comportante una percezione immediata e non-inferenziale dei concetti-chiave Buddisti. Questo processo è riferito come “l'attualizzazione della vacuità”; “la trasformazione della saggezza come ‘causa’ in saggezza come ‘effetto’ “; o “la realizzazione della perfetta saggezza”.

Noi qui siamo interessati esclusivamente ad una comprensione indiretta, deduttiva o teorica della vacuità che è, dalle norme dell'approccio Madhyamika al linguaggio e pensiero concettuali, uno stadio assai incompleto e superficiale di comprensione rispetto alla conoscenza che è pienamente integrata nelle dimensioni emotive, volitionali e percettive della vita. In più, perfino lo studioso la cui unica e legittima preoccupazione è la saggezza-come-causa, non andrebbe mai oltre le sue proprie presupposizioni cercando di determinare a cosa si riferisca "vacuità". Egli deve imparare a fare differenti tipi di domande ed apprezzare le implicazioni di questo concetto di significato radicalmente diverso: “Che uso si è fatto del concetto di vacuità?” “Com'è applicato all'interno del contesto dell'esperienza di ogni giorno?”.

Il significato filosofico e soteriologico del concetto di vacuità deve essere cercato nella sua applicazione in un regime specifico di addestramento; In definitiva, le comprensioni corrette devono essere dimostrate - non soltanto discusse - da un sistema di vita fondato sul non-attaccamento. Nell'analisi finale, tutto ciò che può essere realmente detto riguardo all'attualizzazione della vacuità è che la propria comprensione evolve nella totale assimilazione di una alternativa forma di vita con la sua propria struttura concettuale e percettiva e il suo proprio forte senso di impegno e di responsabilità derivato da una serie piuttosto specifica di obblighi morali. In precedenza, uno era tenuto prigioniero da un ritratto generato al di fuori delle naturali interpretazioni ed associato ai

linguaggi osservativi che esercitano tale potente influenza su qualsiasi esperienza, così da essere incapace di pensare o agire con una vera chiarezza. Questa nuova forma di vita deve essere assolutamente libera dall'influenza del pensiero reificato, e quindi completamente in armonia con la natura contestuale e relazionale del mondo.

La sola riflessione intellettuale non può provocare una tale rivoluzione radicale solo nel comportamento, ma anche nei più fondamentali modelli di concettualizzazione e percezione. A questo scopo, sono necessarie sia l'abilità di dominare la teoria che la buona volontà di impegnarsi in un pratico addestramento, perché si deve capire come applicare il concetto di vacuità. L'interesse a esprimere questo genere di comportamento e gli scambi concettuali e percezionali che aumentano al di fuori è l'unica giustificazione, all'interno della letteratura Madhyamika, per insistere sulla pratica di meditazione e le altre perfezioni insieme con lo studio accademico della filosofia.

Ovviamente, è anche permesso perseguire lo studio della filosofia di Nagarjuna come un fatto puramente accademico. Studiosi pignoli potrebbero continuare ad interpretare all'infinito il concetto di vacuità, disputando sul suo significato in termini di questa o quella base razionale e mai cogliendo le più sottili e sofisticate analisi, solo per definirle in qualche successiva occasione o ritrattarle del tutto in favore di qualche nuova ipotesi. Potrà esservi un tempo, tuttavia, quando i limiti inerenti di questo infinito processo di indagine cominceranno ad essere apparenti, quando il desiderio di continuare comincerà a produrre una certa compulsione di ritornare ancora sullo stesso terreno. Questo è il punto in cui sorgono, del tutto spontaneamente, i problemi menzionati nella Sezione 1 di questo studio (15).

Quando c'è l'interesse per la saggezza-come-effetto, lo studioso deve essere preparato ad accorgersi di questi problemi e di una intera serie di nuove e diverse domande: "Cosa significa precisamente la parola 'conoscenza' in questo contesto? Che genere di conoscenza è sentito essere necessariamente inaccessibile ad un'analisi esclusivamente filologica e testuale-critica? In quali circostanze la ricerca di interpretazione formale di un testo - o di esperienza - cessano di essere una significativa attività e cominciano a manifestare i segni di un compulsivo modello di comportamento, stranamente auto-perpetuante?" Tutte le domande precedenti potrebbero essere comprese in un solo problema: "In che misura il desiderio insaziabile per i concetti di verità epistemica e di realtà ontica, costituisce una imposizione di una non garantita ed essenzialmente manipolativa istanza a priori sul soggetto di indagine, sia esso un solo testo filosofico o l'intera esperienza di tutti i giorni? In Occidente, questo modo di pensare ha le sue radici storiche specialmente in Descartes e Kant, mentre in India esso può essere ricondotto in parte all'influenza delle teorie grammaticali del Sanscrito sulla posteriore filosofia speculativa. In ambo i casi, comunque, le istanze di razionalismo hanno la loro propria dinamica interna nella struttura carica emotivamente di interpretazioni naturali che danno forma non solo alla ricerca di conoscenza, ma alla conoscenza stessa, ed in definitiva a tutte le forme di esperienza.

Il problema del razionalismo - la sua impossibilità a liberarsi dalle sue stesse istanze auto-imposte - è un problema che si trova al centro delle dispute del Prasangika con i suoi rivali teorici Buddisti, ed attiene ugualmente a chiunque tenti di trovare un significato nelle concezioni centrali del Madhyamika, perché il ruolo del pensiero razionale nel processo di comprensione è materia sottoposta ad un più intenso esame da Nagarjuna e Chandrakirti: "Sebbene questa esposizione della realtà [espressa nella verità del significato più alto] sia profonda e paurosa, sarà di sicuro compresa da una persona che abbia in precedenza coltivato [il suo studio testuale nella pratica di meditazione]. Ogni altra persona non arriverà mai a comprenderla, anche se abbia la più vasta cultura. Si deve chiaramente percepire che tutti gli altri sistemi filosofici sono stati composti come semplici giustificazioni per le loro proprie instabili presupposizioni"(16).

Il Madhyamika lascia aperta la possibilità che l'incertezza filosofica, la confusione, e il dubbio possano essere chiariti una volta per tutte, anzi insiste che ciò accade - che uno ottiene la "vera" e funzionale conoscenza del concetto di vacuità - solo col padroneggiare la sua applicazione. L'applicazione del concetto di vacuità non è affatto diversa da qualunque altra nozione mondana (per esempio, la causalità o produzione condizionata). Il razionalismo si dibatte nel paradosso e contraddizione che non bisogna porre alcun ostacolo alla pratica. L'agricoltore non si chiede se un germoglio è prodotto da un seme o no, ma percepisce che ciò accade, per mezzo di un'esperienza non mediata da teoria e inferenza (deduzione), ed agisce quindi di conseguenza. Egli pianta i semi cosicché lui e la sua famiglia possano godere di un raccolto in autunno. Similmente, il bodhisattva ben-addestrato nello studio e nella pratica della filosofia soteriologica del Madhyamika, non si domanda più se le cose sono o non sono in se-stesse "irreali" - egli semplicemente percepisce questo ed agisce in concordanza con ciò che lui percepisce.

Il concetto di vacuità è distorto quando viene forzato a servire come oggetto di un giudizio inferenziale o deduttivo, perché non può essere efficacemente insegnato inculcando un nuovo sistema di credenze o una nuova serie di aspettative sul mondo. Al contrario, bisogna imparare il significato della vacuità tramite una meticolosa destrutturazione di tutte le attuali credenze e dell'intero sistema di vita da cui esse prorompono, e questo può essere portato a termine solo prendendo parte ad uno specifico addestramento, studiato per coltivare una consapevolezza stabile e non vacillante, nei confronti dei più banali dettagli delle situazioni di tutti i giorni. Un sistema di vita alternativo non è necessariamente una funzione di credere o aspettarsi cose diverse riguardo al mondo in cui viviamo. Liberarsi da vecchi e stantii modelli di pensiero e percezione non ha né del soprannaturale e neppure risulta essere un fenomeno miracoloso, quanto piuttosto un affare assai mondano. Sogni magici e discorsi di intuizione mistica sono troppo spesso soltanto un'alternativa, modi un po' più piacevoli di mascherare i vecchi modelli distruttivi di attaccamento e manipolazione. Come ha scritto Gregory Bateson, "Un miracolo è l'idea di un materialista su come sfuggire il suo materialismo.... E come scienza applicata, esso impone sempre la possibilità di un controllo. Così non sfuggirete tutti questi modi di pensare sequenzialmente, dato che il modo di pensare è già integrato"(17). Si prenda a paragone Nagarjuna: "La vita di ogni giorno (*samsara*) non è nemmeno un po' diversa dalla salvezza (*nirvāna*), e la salvezza non è neanche un po' diversa dalla vita di ogni giorno"(18). E Chandrakirti: "Il Signore del mondo insegnò che nessuna salvezza è in se-stessa salvezza. Un nodo fatto nello spazio viene sciolto solamente nello spazio"(19).

Negli scritti di Chandrakirti, l'analisi della filosofia soteriologica del Madhyamika è presentata come una rivoluzionaria destrutturazione di tutte le visioni e credenze che cercano giustificazione riferendosi ad una serie di presupposizioni scopribili a priori, malgrado quanto razionali o virtuose o sublimi possano sembrare queste visioni e credenze, a coloro che le sostengono (20). In definitiva, data la nozione Madhyamika del compito filosofico, il cambiamento generato per mezzo di un rigido addestramento nell'applicazione del concetto di vacuità, non è un'astratta questione di coltivare qualche altra alternativa visione o credenza. Attualizzare la vacuità è affermare la propria appartenenza al contesto universale di relazioni interpenetranti che danno significato e struttura all'attività umana. E quest'affermazione di appartenenza è registrata in una trasformazione del comportamento che simultaneamente cura ed è curato da un cambiamento nella natura della propria esperienza del mondo di tutti i giorni - un mondo che non appare più come un'aggregazione di oggetti separati e intrinsecamente reali, ciascuno disso-ciato dagli altri, da una parte, e da un altrettanto isolato e frammentato "Io", dall'altra.

Per gli scopi del momento, comunque, il punto essenziale non è se uno infatti si sforza di attualizzare il concetto di vacuità per mezzo della pratica di meditazione e le altre perfezioni, ma piuttosto che uno sappia apprezzare come l'approccio del Madhyamika al linguaggio ed al pensiero concettuale si sia adagiato in un particolare paradigma filosofico. Questo paradigma alternativo definisce il compito

della filosofia in termini precisi, tramite il sistematico lavorare al di là di un modo di integrare consapevolmente ed armoniosamente la comprensione teorica con la vita di ogni giorno. Ho già detto che la soteriologia è costruita dentro la filosofia Madhyamika, e che il pensiero di Nagarjuna è invariabilmente distorto da ogni analisi specializzata che rimanga su presupposti inesaminati, i quali rafforzano una arbitraria distinzione tra “religione” e “filosofia”. Questa istanza ora può essere estesa nel modo seguente: Primo, non c’è alcuna questione sul fatto che la letteratura Madhyamika incorpori una varietà di risposte ai vari problemi ontologici ed epistemologici della “normale filosofia” (nel senso di “scienza normale” di Kuhn,

dove tutti i membri della comunità intellettuale sono d’accordo su ciò che conta come un legittimo problema). Secondo, comunque, è importante che ognuna di queste risposte sia rivoluzionaria, nel senso che il suo significato sia auto-consapevolmente prescrittivo e privo di ogni pretesa di gratuita obiettività. In altre parole, le concezioni centrali del Madhyamika sono inestricabilmente legate con un approccio rivoluzionario a problema del significato come problema di applicazione. Dato quest’approccio radicalmente diverso al linguaggio e al pensiero concettuale, il significato della vacuità deve essere cercato non in una nuova definizione della verità o realtà, ma nel ruolo unicamente efficace del concetto attualizzando un modo radicalmente nuovo di vivere. Tale modo di vivere prende forma nelle dimensioni etiche e pratiche della filosofia Madhyamika come pure nel suo linguaggio, che incarna l’assunto di “un totale mondo alternativo.... un mondo-di-sogno [necessario] per scoprire le caratteristiche del mondo reale che pensiamo di abitare”.

L’interpretazione di una dissertazione filosofica su un concetto rimane un processo in sospeso, ma per le norme del paradigma Madhyamika un criterio ultimo per una “corretta” interpretazione può e deve essere offerta - il criterio di una corretta applicazione. Se un concetto è applicato correttamente, allora che senso ha dire che non è stato capito? E, dalla prova stessa, se è proposta isolata da qualsiasi inerente e corretta applicazione, allora che possibile giustificazione può essere offerta per richiedere che una determinata interpretazione dovrebbe essere accettata come autorevole, o addirittura vitale? Parole e concetti necessariamente sono usati all’interno di un contesto di relazioni tra chi parla e chi ascolta, ed il significato è un significato soltanto a causa delle sue conseguenze nella comunità sociolinguistica (21). Tenendo in conto sia il concetto Madhyamika del significato non-referenziale che lo scopo soteriologico della filosofia, è evidente che l’analisi destrutturativa presentata in *‘L’Ingresso nella Via di Mezzo’* può propriamente essere apprezzata solamente nel pieno contesto del suo uso. La parola ‘vacuità’ opera come un termine-chiave nel metalinguaggio della filosofia Madhyamika che attira l’attenzione sulla mancanza di fondatezza di tutte le forme di conoscenza e credenza. Essa è applicata a problemi di logica, epistemologia, ontologia, ed etica in modo tale da giocare un ruolo centrale nell’insieme della strategia soteriologica.

Come ogni altro significativo concetto, quindi, il concetto di vacuità deve essere compreso non tanto tramite un’ostentata definizione quanto tramite un’ostentato addestramento. Nell’imparare ad apprezzare il Madhyamika lungo queste linee, il confine tra la filosofia e la religione comincia a smaterializzarsi, rivelando l’arbitraria natura di distinzioni che aveva creato e preservato. Questo non per confondere la filosofia con il misticismo, o il contrario, ma sarebbe fuorviante rappresentare il Madhyamika solamente come una dottrina mistica, come se fosse esclusivamente interessata dai problemi religiosi, irrilevanti per un’appropriata ricerca filosofica di una verità libera e obiettiva. I termini -‘filosofia’ e ‘religione’- appartengono davvero ad un gioco linguistico basato su presupposizioni per nulla condivise da Nagarjuna e Chandrakirti.

5.4 - Conoscenza non-dualistica

Con l'attualizzazione della vacuità, manifestata nella saggezza-come-effetto, il bodhisattva ottiene l'accesso alla conoscenza non-dualistica di un Buddha. Può darsi che questo concetto sembri particolarmente astruso perché non è così tanto associato con un modo di conoscere come pure con un modo di essere, perché noi abbiamo visto che la giustificazione sottostante alle richieste di conoscenza di questo tipo è necessariamente immersa in un certo stile di vita. Il concetto è, quindi, non così oscuro come alle prime apparenze, finché possiamo trovare ampia evidenza per un simile tipo di conoscenza nel corso della normale esperienza di ogni giorno. Infatti, un certo tipo di conoscenza non-dualistica è presente ovunque un particolare atto epistemico sia incorporato in una consapevolezza intuitiva del 'contesto unico', tramite il quale due fenomeni apparentemente distinti sono intimamente correlati, come di solito è il caso, per esempio, quando parliamo di una causa e del suo effetto. E la nostra attenzione è diretta ancora al contesto di una relazione, soltanto in una maniera assai più drammatica, tramite l'esperienza di una sensazione fisica come il dolore. Qui, sia il soggetto ("Io") che l'oggetto ("dolore") sono innegabilmente presenti, eppure il collegamento tra loro è così inestricabilmente conficcato nel contesto più vasto della loro relazione, incluso un ampio spettro di particolari fattori storici e di situazione, che questa relazione è essa-stessa sentita molto più significativa che non i relativi soggetto ed oggetto. Ciò è specialmente evidente quando la sensazione è così opprimente che uno si sente "succhiato" nell'esperienza dell'intenso dolore o piacere. Lo status ontologico di sensazione di un oggetto interno non può essere definito isolato da questa rete di condizioni circostanziali. Inoltre, la conoscenza di tale oggetto è impossibile da modificare, e normalmente non è articolata come una proposizione da dover asserire in termini della sua verità o falsità(22). Le sensazioni sono mere apparenze, e non hanno alcuna altra realtà se non la realtà manifestata dal loro apparire. Le stesse figure particolari sono caratteristiche di un'intera gamma di eventi epistemici che noi vediamo senza alcun bisogno di spiegazioni, ad esempio, atti di intenzione, aspettativa e ricordo, nonché assunzioni di significato e strutture collegate coi nostri più fondamentali modelli di percezione e comunicazione. Chiaramente questo genere di conoscenza è assai sottoposto, anche se non del tutto, alla vita di ogni giorno e sembra ospitare il pensiero parassita, razionale, e dicotomico. Il Madhyamika non propugna nessuna categoria non-convenzionale e radicale di azioni epistemiche, tutt'al più una radicale e non-convenzionale forma di vita nella quale si sia continuamente in contatto con la natura olistica e profondamente contestuale di ogni esperienza - con "la talità dell'originazione dipendente".

Per il bodhisattva, il pensiero dualistico razionale non s'impone più sull'esperienza di ogni giorno, creando distinzioni epistemologiche e ontologiche tra le sensazioni e così via, da una parte, ed il mondo fisico degli oggetti materiali, dall'altra. Ogni esperienza è una mera apparenza, e non ha altra forma di realtà se non la realtà che si manifesta nel modo come sembra, non solo a lui, ma a tutti gli esseri senzienti. Analizzando i contenuti dell'esperienza di ogni giorno, la critica destrutturativa rivela questo tanto e nulla più. Ciò che è la falsa apparenza per la comune persona ordinaria imprigionata ai concetti reificati è una mera apparenza per il bodhisattva, e questa mera apparenza è tutto ciò che vi è in realtà. Bisogna imparare a non cercare la verità e la realtà aldilà o sotto le apparenze, ma vedere entrambe nel contesto della vita di ogni giorno, dove la verità soteriologica del significato più alto è compresa, mettendosi in relazione armoniosa con queste stesse apparenze: "Quando tutte le entità (date per scontate nel contesto delle esperienze del quotidiano) vengono esaminate, si comprende che esse non hanno nessuna intrinseca caratteristica distinta se non il marchio della realtà (espressa nella verità del significato più alto). Quindi la verità convenzionale dell'esperienza di ogni giorno non deve essere sottoposta a critica" (23).- "Il maestro dichiarò che tutte le cose fin dall'inizio sono in pace, prive di produzione, e in virtù della loro natura intrinseca, completamente incontaminate dalla sofferenza"(24).

La natura di questa conoscenza non-dualistica può essere accennata tramite la considerazione del cubo di Necker, un'illustrazione che è stata usata in un gran numero di critiche alle teorie positiviste della percezione:

Questo è un disegno di un cubo; la sua prospettiva è presa da sopra, o da sotto? Forse è del tutto un'altra cosa - una gemma tagliata poligonalmente, o una serie di linee bi-dimensionali. Si è quasi tentati di dire che esso sia tutte queste cose e molto di più, ma nemmeno sforzandoci ci sarà permesso di vederle tutte simultaneamente. Il pensiero dualistico e concettuale influenza la percezione in un modo tale che ciascuna di queste possibilità può essere vista solamente in modo singolo, come un'immagine distinta e autosufficiente, ma allo stesso tempo noi siamo consapevoli delle intime relazioni che si raggiungono tra le varie figure in questo disegno. Secondo il Madhyamika, una relazione simile ma molto più contorta e sottile, è sostenuta tra le due dicotomie del pensiero concettuale, quando è espressa in modo ontologico, epistemologico, etico o con qualche altro termine: soggetto/oggetto, causa/effetto, sostrato/predicato, assoluto/relativo, verità/errore, bene/male, e tutti gli altri concetti dualistici, trovano il loro significato nel contesto della loro relazione elusiva l'uno con l'altro e con una rete interconnessa di altri concetti simili. La struttura che essi offrono ad ogni esperienza - una struttura che sembra "emergere dalle cose stesse" - è altresì dipendente da un'illusione simile al cubo di Necker, dove ogni immagine trova il suo significato ed esistenza solo nel contesto della sua relazione con i partners che devono sempre rimanere fuori di vista! La differenza critica è solamente che il contesto della vita di ogni giorno, in cui quelle altre relazioni sono incorporate, è molto più complesso, perché esso incarna un numero indeterminato di fattori storici e circostanziali condivisi dalla comunità sociolinguistica nella quale è usato questo vocabolario e vi risiedono pensieri e percezioni. Ciononostante, una causa non può più essere disgiunta dal suo effetto che si immagina come altro, e né il "sé" può essere estratto dal contesto della sua relazione con gli "altri", che costituiscono la totalità del mondo senziente ed insenziente. Inoltre, proprio come non c'è alcuna immagine oggettiva, neutra o non-interpretabile, disponibile all'osservazione soggettiva del disegno di cui sopra, così è inutile affidarsi ai nostri concetti e percezioni di una qualche base non-interpretabile a priori.

La natura del pensiero e percezione razionali è tale che essa necessariamente si concentra su uno o l'altro aspetto di ogni dicotomia, come se ciascuno fosse significativo in e per se-stesso, completamente separato dai suoi partner nascosti. La conoscenza non-dualistica deriva da una consapevolezza non-inferenziale del totale contesto in cui è immersa ogni esperienza, ed tramite il quale trova il suo significato e realtà. Questo contesto è la collocazione costantemente fluttuante di elementi che comprendono il nostro intero modo di vivere. Esso è necessariamente riconosciuto come uno "stato continuamente fluttuante di eventi" e non come una "cosa" statica, cosicché una volta che l'attenzione sia portata a generarsi in maniera incessante sulla natura contestuale delle esperienze, la possibilità del pensiero reificato scompare. Quando noi concentriamo la nostra attenzione sul totale contesto del cubo di Necker, noi ancora vedremo una figura o l'altra, ma potremo anche vedere tramite esse, perchè non le consideriamo più immagini solitarie, frammentate ed escluse dal contesto della loro dipendenza particolare una con l'altra. La differenza è solo di attitudine, perchè tutto il resto rimane com'era. Similmente, quando il bodhisattva coltiva la conoscenza non-dualistica, egli vede in maniera normale, ma vede pure tramite le naturali interpretazioni che strutturano il suo mondo. Egli non è che vede qualcosa di nuovo o di diverso, ma egli sa, direttamente e senza errore, che tutti gli elementi dell'esperienza sono dipendenti uno dall'altro, oltre che dalla natura della stessa coscienza che percepisce in un modo molto profondo e significativo. Questa dram-matica svolta nell'attitudine può avvenire solamente con la padronanza di un particolare addestramento, che comporta una corrispondente svolta drammatica nel proprio sistema di vita.

Un Buddha o un bodhisattva molto avanzato è profondamente consapevole della relazione tra se-stesso ed il mondo. Egli si sente di essere coinvolto intimamente con gli esseri senzienti e con le cose

insenzienti in un modo che è analogo alla relazione sentita dalla persona comune con l'oggetto della sensazione, cosicché mentre il soggetto e l'oggetto sono ancora presenti, con o senza riflessione consapevole, la loro esistenza ed il significato sono totalmente inclusi nella natura della loro relazione, all'interno di una complessa matrice di criteri storici e relativi alla situazione. Qui, l'attenzione è posta completamente sul contesto totale nel quale ogni esperienza accade.

5.5 - Il Voto del bodhisattva

Quali sono le caratteristiche del mondo concettualizzato da colui che ha realizzato la vacuità? Più precisamente: Quale è il modo di vivere del bodhisattva, e che tipo di responsabilità comporta?

Così come le strutture del mondo inanimato, anche tutti gli esseri viventi hanno una duplice natura. Essi sono posizionati all'incrocio tra spirito e materia, sacro e profano, infinito e limitato. Le creature animate sono limitate dalla identica necessità che governa ogni elemento dell'universo inorganico. Proprio come ogni corpo materiale deve rispondere alla spinta della gravità, così, poiché tutti gli esseri viventi sono nati, essi devono anche soffrire di malattia, vecchiaia e morte. Questa è la legge universale di ogni creazione. Qui, noi dobbiamo vivere, bene o male, con una fondamentale dicotomia che manterrà per sempre un'opposizione fra "Me" e gli oggetti e ci costringerà a forze percepite come esterne a noi. In ogni modo, negli insegnamenti del Buddismo, la più grande priorità è data, allo stesso tempo, ad un'altra legge, la legge del Dharma, e secondo il Madhyamika le opere di questa legge sono rivelate nella letteratura che tratta della perfetta saggezza (*prajna-paramita*) e della vacuità (*shunyatà*).

Nella loro natura intima, gli esseri viventi sono completamente liberi da tutte le categorie e qualifiche da cui il linguaggio ed il pensiero concettuale sono costretti a dipendere. Per il bodhisattva la verità convenzionale è indistinguibile dalla verità della vacuità. La realtà è semplicemente come appare, nonostante essa appaia come *samsàra* o *nirvāna*. L'oscillazione e l'interazione continua tra questi ed altri opposti è il nesso interpenetrante dell'originazione dipendente, sperimentata qui in questo mondo nel caleidoscopico modello di relazioni che costituisce la nostra vita di tutti i giorni. Questo è ciò che il Madhyamika intende quando insiste che il circolo di nascite e morti (*samsara*) è esso-stesso la salvezza (*nirvana*). Un ostinato aggrapparsi ai poli di ciascuna opposizione, come se essi possedessero un significato o una realtà autonomi e indipendenti, è associata con la forma più dannosa dell'ignoranza spirituale, perché proprio questa adesione ci aliena dalla verità soteriologica che deve essere trovata qui in questo mondo e, secondo Nagarjuna e Chandrakirti, solamente qui, al bivio tra essere e non-essere. Questo è un principio assiomatico del testo di Chandrakirti, e di tutta la filosofia Madhya-mika, che tramite una consapevolezza immediata ed ininterrotta della vacuità o "talità" dell'esperienza di ogni giorno, il bodhisattva trova, qui e ora, la liberazione dalla sofferenza - in questa vita ed in questo mondo.

Il bodhisattva è un essere che si è risvegliato alla vacuità di tutte le cose, e questa che è chiamata 'la mente del risveglio' è la crescente consapevolezza non-inferenziale di questa dimensione profonda di libertà, nascosta nella ineludibile struttura delle nostre naturali interpretazioni e linguaggi osservativi associati. Un bodhisattva riconosce che gli oggetti e gli esseri che popolano il mondo, ed i concetti e percezioni per mezzo dei quali prendono forma essi stessi ed ogni altra possibile esperienza, non possiedono significato o struttura autonomi e che la vita di ogni giorno è semplicemente la totalità di relazioni che si ottengono tra queste vuote dicotomie. Il bodhisattva si muove a suo agio lungo l'interfaccia posta tra la verità soteriologica e le verità convenzionali. Egli trova totale libertà in conformità alla inflessibile necessità di conoscenza esistente nell'esperienza mondana, e la perfetta espressione di questa libertà è il suo impegno spontaneo e profondo ad

un'azione in accordo con la sua compassione per gli innumerevoli esseri vuoti che soffrono in un mondo vuoto:

”Colui che si è stabilito nella carriera di bodhisattva dovrebbe riflettere nel modo seguente: “Vi sono comunque molti esseri viventi raggruppati insieme nell’universo degli esseri - nati-da-uovo, o nati da un embrione, o nati dall’umidità, o nati in modo miracoloso, con o senza forma, con l’ideazione, senza l’ideazione, con né ideazione né non-ideazione - in qualunque misura un universo di esseri possa essere designato - tutti questi devono essere portati fuori dalla sofferenza, nel reame del nirvana che non lascia residui” - Eppure benché un infinito numero di esseri possano essere condotti così al nirvana, nessun essere è mai stato davvero condotto al nirvana. E perché è così? Se in un bodhisattva dovesse sorgere l’idea di un “essere”, allora egli non potrebbe essere chiamato un bodhisattva. Egli non potrà essere chiamato un bodhisattva se dovesse sorgere l’idea di un essere o l’idea di una creatura senziente, o l’idea di un persona ‘reale’-”(25).

La richiesta del Madhyamika che la sofferenza può essere in qualche modo mitigata o completamente trasformata seguendo il Sentiero del bodhisattva è un problema che, dal nostro punto di vista, concerne che nessuna giustificazione totalmente convincente sia probabilmente disponibile. Ma noi possiamo almeno apprezzare proprio come i concetti centrali della letteratura siano integralmente allineati col concetto di dolore come un contesto-limite dell’esperienza. Il dolore di ciascun individuo, o la sua liberazione da quel dolore, non ha alcun genere di riferimento trascendentale. Benché il suo effetto si possa trasformare, la stessa sofferenza è sempre sperimentata come un fatto mondano. La forza del dolore o dell’angoscia agisce in un modo molto drammatico nel radicare l’individuo nelle preoccupazioni del momento presente, eppure allo stesso tempo la sofferenza è in ogni caso contingente all’intera rete di relazioni che formano l’ordito e la trama dell’originazione dipendente, cioè il vuoto mondo. Per il Madhyamika questa è una questione di eccezionale importanza perché lascia aperta la possibilità che anche l’esperienza del dolore fisico potrebbe essere alterata e investita da un significato radicalmente diverso per alterare fondamentalmente il proprio modo di vivere.

Ogni esperienza, se comporta la percezione di un oggetto fisico esterno, o la consapevolezza di un pensiero o sensazione, è sempre intimamente collegata con la qualità della sua coscienza percipiente. La natura più intima sia della coscienza che dei suoi oggetti è perciò invariabilmente una funzione di questa relazione, così che nulla - né la mente stessa né alcun oggetto concettuale o percettuale - è indipendentemente reale, fissa o inalterabile. Tutti gli elementi dell’esperienza sono fluidi e dinamici, e continuamente evolventi in questo modo per riflettere l’interazione tra la coscienza ed i suoi oggetti. Ed all’interno di questa interazione, dove ogni aspetto dell’esperienza è profondamente condizionato da una rete di naturali interpretazioni che sono esse-stesse infondate e totalmente sottoposte a condizionamento storico e circostanziale, vi giace un illimitato potenziale per la crescita e la trasformazione(26).

5.6 - Compassione universale, non-attaccamento, e vacuità

La compassione universale di un bodhisattva è sia la più alta espressione di non-attaccamento che l’insediamento vivente della matrice filosofica in cui è versato. Senza la comprensione della relazione che c’è tra compassione, non-attaccamento e vacuità, uno non può apprezzare il significato del pensiero di Nagarjuna o il vero significato del Buddismo Mahayana.

La filosofia soteriologica del Madhyamika focalizza l’attenzione direttamente sul problema di contesto e relazione, drammaticamente manifesti nel nostro bisogno di pensare ed agire in armonia l’uno con gli altri e col resto del mondo senziente e non-senziente in cui noi viviamo (27). Il posto privilegiato che questo problema mantiene nella letteratura, segnala un inqualificabile rifiuto

dell'abituale interesse della filosofia verso le idee in e per se-stesse. Tale rifiuto pareggia la svolta fatta da "edificanti" filosofi come Wittgenstein, Heidegger, e Dewey, dalla tradizione razional/idealistica che li aveva preceduti. Nelle parole di Rorty, "Edificanti filosofi [cercano di] aiutare i loro lettori, o l'insieme della società, ad interrompere liberamente di usare logori vocabolari ed attitudini, e provvedere a 'radicarsi' nelle intuizioni e abitudini del presente"(28). Per il Madhyamika, per quanto potenti o stimolanti questi concetti siano, devono essere maneggiati con la stessa misura di rispetto e cautela data ad uno strumento utile ma pericoloso. Bisogna, comunque, essere specialmente accurati coi concetti di originazione dipendente e vacuità che dovrebbero avere il solo scopo di distogliere la nostra attenzione da nozioni come "Io" e "mio" e dirigerla verso la comunità, indusi tutti gli esseri senzienti. L'attenzione centrata su contesto e relazione riflette il fatto che ci si trova necessariamente in una comunità sociolinguistica, e che è irrazionale e insieme spiritualmente fatale non allinearsi coi più importanti interessi dell'intera comunità. Agire e parlare è assolutamente agire e parlare nel contesto della comunità. E per di più, l'auto-conoscenza non è null'altro che la conoscenza del proprio ruolo nella comunità del mondo. Non c'è alcun "sé" realmente indipendente che può essere represso da altri, perché oltre questa complessa rete di relazioni non c'è affatto alcun "sé" (29). Quindi, assumersi la piena responsabilità di tutti gli esseri senzienti vuol dire realizzare la verità più alta ed il significato più profondo del "sé". Non più dominato dai concetti reificati di "Io" e "mio", il bodhisattva è direttamente e non-inferenzialmente consapevole del mondo come nient'altro che un modello di relazioni continuamente mutevole. Egli è perciò fermamente radicato, una volta per tutte, nella realtà contestuale dell'esperienza di ogni giorno e negli interessi più attinenti per vivere in questo stesso mondo. E che dire riguardo a ciò che probabilmente potrebbe essere di più grande interesse pratico per tutti noi, cioè il problema della paura e sofferenza, che non può essere negato o scacciato via da alcun tentativo di gratificare il "sé" individuale?

Stanley Cavell fa la seguente osservazione sulle pretese nozioni filosofiche della 'Liberazione': "Riconoscendo ciò che diciamo, in un modo attinente al filosofizzare, è come riconoscere i nostri impegni attuali e le loro implicazioni; ad una certa persona un senso di libertà richiederà una fuga da essi, ad un'altra richiederà la loro più totale accettazione"(30). La letteratura che espone la sotterologica filosofia del Madhyamika è quasi del tutto studiata per fare propaganda ad un concetto di libertà che è come "l'accettazione più totale dei nostri impegni attuali e le loro implicazioni". Benché l'analisi destrutturativa rimuova ogni possibile base per l'attaccamento, l'avversione, e l'illusione ingannevole del pensiero reificato, essa ancora deve essere considerata come propaganda, perché il Madhyamika non può asserire alcuna autorevole e valida base in modo del tutto obiettivo al fine di giustificare lo stile di vita manifestato nell'ideale del bodhisattva. Tutta la retorica (che, presa nell'insieme è internamente inconsistente) è diretta verso il convincerci gradualmente che la libertà deve essere trovata nel modo di vivere Buddista. Ma tale convinzione deve in definitiva dare avvio all'addestramento ed alla pratica. La filosofia, come esercizio metodologico al puro razionalismo (sofisticata versione di una pretenziosa definizione), è incapace di offrire un'obiettiva base per questo modo di vivere o una qualche giustificazione trascendentale per gli ideali etici di un Buddista. La componente razionalista del Madhyamika è soltanto uno di una vasta gamma di strumenti propagandistici definiti, in modo generico, come "abili-mezzi"; eppure l'eccezionale significato di questo fatto può essere facilmente sottovalutato o dimenticato quando gli argomenti principali del Madhyamika vengono scissi, addirittura per gli "scopi di un'analisi specializzata", dalla tradizione della pratica rituale e della meditazione. Il problema è particolarmente spinoso, poiché l'abietto rifiuto di attenersi al vocabolario e ad una struttura propositiva di filosofia orientata epistemologicamente non può che apparire estremamente sospetto in una comunità di intellettuali immersi nella tradizione che proveniva da Descartes tramite Locke e Kant, e che al momento impone la prospettiva razionale e scientifica del mondo col suo esclusivo diritto ad ogni giudizio in materia di significato e struttura.

Studi moderni dimostrano una consapevolezza delle difficoltà incontrate, e diversi commentatori hanno cominciato a riconoscere questo elemento propagandistico nell'approccio Madhyamika al linguaggio ed al pensiero concettuale. Ma finora nessuno sembra aver rimarcato che la tecnica Prasangika è parallela al lavoro dei moderni filosofi pragmatici e distruttivi. Quando gli sforzi di spingere il lavoro di Nagarjuna in un pastrocchio neo-Kantiano falliscono, obbligatoriamente, il discorso si rivolge invariabilmente in direzioni ugualmente poco promettenti, suggerendo che dopo tutto il Madhyamika non deve essere letto come filosofia, così da non poter essere giudicato propriamente con standard "filosofici". Noi dicemmo, ad esempio, che Nagarjuna non "aveva alcun interesse per una 'obiettività' nel modo come i filosofi Occidentali definiscono quella parola"(31). Questo genere di commento potrebbe essere fatto solo da qualcuno che non ha avuto un'adeguata considerazione per gli scritti di James, Gadamer, Wittgenstein, e tutti gli altri al cui lavoro mi sono riferito ad intervalli durante queste pagine. Questo è il tipo di confusione che noi possiamo continuare ad aspettarci quando i migliori studiosi della letteratura Buddista si isolano dietro ai muri di una disciplina definita quasi esclusivamente in termini di una metodologia basata sulla filologia. Chiaramente, il concetto di obiettività non è più dato per scontato nei circoli intellettuali, e i filosofi Occidentali sono attualmente lungi dal giungere a qualche consenso, nonché al suo significato ed implicazioni, come una metodologica strategia. Perciò è importante vedere che questa stessa tesi centrale dell'articolo, cioè che il pensiero di Nagarjuna è essenzialmente mistico e di conseguenza non "filosoficamente convincente"(32), è inaccettabile, soprattutto perché rimane su un numero arbitrario di premesse non-esaminate riguardo alla natura ed al compito del tipo di impresa che propriamente merita il titolo di "filosofia"(33).

Ora, per più di mezzo secolo, la filosofia è stata strutturata in modi che evitano del tutto il problema dell'obiettività - modi in cui il problema della "ragione" contro il "misticismo" non significa più ciò che era nella tradizione che girava sull'asse di Descartes-Locke-Kant:

"[Il filosofo incentrato epistemologicamente] vuole essere forzato non soltanto dalla disciplina del giorno, ma dalla natura antistorica e in-umana della realtà stessa. Questo impulso prende due forme - l'originaria strategia Platonica di postulare nuovi *oggetti* per proposte apprezzabili di corrispondere a, e la strategia Kantiana di trovare *principi* che siano propositori dell'essenza di conoscenza, o rappresentazione, o moralità, o razionalità. Ma questa differenza è senza importanza paragonata all'impulso comune di sfuggire il vocabolario e le pratiche del proprio tempo e trova qualcosa di antistorico e necessario per aggrapparsi. È l'impulso per rispondere a domande come "Perché credere a ciò che io prendo per vero?", "Perché fare ciò che io prendo per giusto?", facendo appello a qualche cosa *di più* delle ragioni ordinarie, dettagliate, particolareggiate e concrete che ci hanno portato all'attuale nostra propria visione. Questo impulso è comune agli idealisti ottocenteschi ed ai realisti scienziati contemporanei, a Russell ed a Husserl; è determinante nella tradizione filosofica Occidentale, e della cultura di cui parla quella tradizione. James e Dewey stanno con Nietzsche e Heidegger nel chiedere a noi di abbandonare quella tradizione, e quella cultura"(34).

Se l'interpretazione linguistica ha una qualche forza, allora dobbiamo presumere che Nagarjuna avrebbe egli stesso visto ogni qualsiasi progetto filosofico sia come inerentemente dissociato dai reali interessi delle umane attività di tutti i giorni (e quindi del tutto senza scopo né significato), oppure propagandistico nel senso appena definito. E' da accreditare al Madhyamika, ed a più di un filosofo moderno Occidentale, di non aver tentato di scappare dalle ramificazioni di questa sconcertante "visione che non è una visione". Questa realizzazione che ogni significativa impresa filosofica funziona necessariamente come una propaganda intellettuale distingue assai più chiaramente gli scritti di questi filosofi da quelli dei loro colleghi sia in Oriente che in Occidente. (Come si può vedere negli esempi sottoelencati):

NAGARJUNA: Noi contestiamo il fatto che voi non conoscete l'applicazione (cioè lo 'scopo' o l'uso', *prayojana*) della vacuità. . . e perciò siete perduti- (35).

WITTGENSTEIN: Io sono nella situazione di fare propaganda per un modo di pensare come opposto ad un altro. Io sono onestamente disgustato dall'altro.. Molto di ciò che sto facendo, sta persuadendo le persone a cambiare il loro modo di pensare-(36).

La caratterizzazione della filosofia come propaganda è preziosa perché si trova in una drammatica sfida di tentativi a ipostatizzare questa o quella definizione di "validità-filosofica". Essa agisce come un barometro che indica il livello del proprio attaccamento al concetto di filosofia come ricerca per una verità eternamente santificata, antistorica ed inalterabile, che deve essere raggiunta tramite la applicazione corretta di una metodologia approvata. Per quanto la nozione della filosofia come propaganda precluda la gratificazione del desiderio di abbandonare i presupposti inesaminati circa ciò che costituisce un legittimo problema filosofico, essa assicura che l'approccio olistico e contestuale del Madhyamika al significato ed all'esistenza come funzioni della relazione non sarà malinterpretato o come una specie di misticismo non-filosofico o come ciò che Alvin Gouldner chiama una "classica" teoria della verità oggettiva. Entrambe quelle interpretazioni sono esempi estremi che, per il pensiero reificato e dicotomico, sembrano le uniche alternative disponibili.

Permetteteci di dare un sguardo ravvicinato alla nozione di obiettività filosofica, perché essa alberga un numero di significati ambivalenti attinente alla presente discussione. Come menzionato sopra, Gouldner ha investigato l'anacronistico, anche se estremamente apprezzato e virtualmente inestinguibile, concetto della verità come una ricerca per una gratuita obiettività:

"La classica, più antica nozione di obiettività sottolineò che la verità era il prodotto di applicare *metodi* specifici a particolari compiti e dati intellettuali. Il suo assunto centrale era che la verità fu prodotta essenzialmente da un unico studioso ed il metodo approvato. Ma quali basi c'erano per dar fiducia alle motivazioni dello studioso per una conformità al giusto metodo? Ciò che qui fu perso di vista era l'aspetto sociale del processo: vale a dire, che lo studioso, in quanto erudito, era il prodotto di un sistema sociale che lo aveva addestrato e l'aveva fornito delle sue credenziali; che come un anziano studioso egli lavorò come membro di una dotta comunità; che egli dovette convincere i suoi membri della autorevolezza delle sue asserzioni, e che cercò di far ciò assumendo le regole, i metodi ed il criterio, che la sua comunità sanzionò come una retorica"-(37).

Il Madhyamika abbastanza chiaramente non riconosce nessuna possibilità di "verità oggettiva" definita in questi termini, ma non ne consegue che la letteratura non sia e non possa essere filosoficamente valida. In contrasto alla nozione classica, Gouldner definisce un concetto alternativo della verità come un fluido processo dinamico di formazione della teoria. Questa prospettiva "moderna" della verità evita di cadere nelle categorie ipostatizzate grazie alla sua responsabilità in risposta alle diverse richieste delle convenzioni sociali e linguistiche: "La visione moderna, quindi, considera la verità come il prodotto di una collettiva e retorica valutazione dell'autorevolezza delle asserzioni circa il mondo sociale, con un giudizio riferito al mondo costruito collettivamente e che non ha una disponibilità immediata, come 'intuizione' soggettiva o come 'evidenza' oggettiva". (38).

Questa seconda "visione" della verità è compatibile col rifiuto del Madhyamika di ogni visione, perché sia Chandrakirti che Gouldner sono d'accordo sul principio che "le cose rivendicate possono essere realmente così, e le asserzioni dichiarate possono essere logicamente ed effettivamente corrette; ma quella non è necessariamente 'la verità'. Per la sociologia della cognizione la verità si rifà alle prospettive da cui le proposizioni anche logicamente ed effettivamente corrette possono essere limitate. La verità deve fare i conti coi limiti della ragione"(39). In altra parte dello stesso articolo Gouldner elabora un concetto di "nuova obiettività" che merita di essere considerato come ermeneutico per apprezzare la filosofia destrutturativa del Madhyamika come un particolare

insediamento degli “abili-mezzi” - un correttivo o cura per le ossessioni radicate con ogni possibile rappresentazione del mondo. Come con ogni medicina, la prescrizione deve essere adattata ai sintomi specifici del paziente - cioè, alle sue proprie particolarità sistematiche che scaturiscono, in questo caso, dalle naturali interpretazioni e relativi linguaggi osservazionali che condizionano il suo intero sistema di vita - ed alla più generale patologia del pensiero reificato:

“- L’obiettività -, quindi, non è neutralità; è realismo che concerne la nostra propria situazione, con i desideri e gli interessi. Qui “realismo” significa essere consapevoli della continuata vulnerabilità della ragione a interesse e desiderio, dei limiti che interesse e desiderio impongono sul discorso razionale. L’obiettività, quindi, è un insieme paradossalmente perseguito accentuando insistentemente ed *unilateralmente* il lato represso e silenzioso delle cose. E’ lo sforzo di superare i vari e mutevoli limiti di persone e gruppi tramite il recupero di ciò che nella loro vita hanno sistematicamente represso, distorto, e perduto”(40).

Il Madhyamika potrebbe essere compreso in termini di questa “nuova-obiettività”, ma essa può fuorviare caratterizzando Nagarjuna e Chandrakirti come proponenti di un sistema mistico, illogico, o irrazionale, indifferente ai corretti interessi della filosofia, vale a dire la ricerca di una verità obiettiva concepita in ciò che Gouldner identifica come la sua formulazione classica. Tale interpretazione reca un terribile disservizio al pensiero di Nagarjuna. Essa non riesce a farsi coinvolgere con la profonda e conturbante sfida attivata da questo antico filosofo Buddista. Senza dubbio, la sola caratteristica più controversa e rivoluzionaria dell’eredità lasciata da Nagarjuna risiede nella sua ricostruzione dell’impresa filosofica, così come nel suo totale discredito per la ricerca gratuita di antistoriche verità, supposte di riflettere un’identica realtà trascendente. Portando così in avanti questa analisi, Nagarjuna ed i suoi successori stavano semplicemente elaborando le ulteriori conseguenze della più antica dottrina buddista dell’assenza del sé (*nairatmya*), che aveva già cominciato il processo di destrutturazione che giunse al suo apice nei testi che trattano della perfetta saggezza (*Prajnaparamitasutra*). Benché essa emergesse da se stessa da una remota cultura e fu imbrigliata agli interessi soterio-logici della filosofia Indiana, la critica del Madhyamika sembra aver anticipato molte delle preoccupazioni dei filosofi del ventesimo-secolo che si ribellano contro la stabilita autorità del razionalismo scientifico neo-Kantiano. Si consideri, p.es., ciò che Rorty caratterizza come la visione “esistenzialista” dell’obiettività:

“L’obiettività dovrebbe essere vista in conformità alle norme della giustificazione (per le asserzioni e per le azioni) che noi troviamo su di noi. Tale conformità diviene equivoca e auto-ingannevole solo quando è vista come qualcosa di più - e cioè come un modo di ottenere accesso a qualcosa che “basa” le pratiche correnti della giustificazione in qualcos’altro. Questa “base” è il pensare che non vi sia bisogno di nessuna giustificazione, perché essa è diventata così chiaramente e distintamente percepita da contare come “base-filosofica”. Ciò è auto-ingannevole non solo a causa della generale absurdità di pensare che il vocabolario usato dalla scienza attuale, la moralità o qualsiasi altra cosa, abbiano un certo privilegiato attaccamento alla realtà, che la fa essere *più* di quanto non sia un’ulteriore serie di descrizioni. Siamo d’accordo con i naturalisti nel ritenere che una ridescrizione non è un “cambiamento di essenza”, che serva di essere seguita con un totale abbandono della nozione di “essenza”(41).

Nell’odierna lotta di voler sfuggire dal nostro profondo attaccamento alla nozione di ‘essenza’ noi proviamo una potente euristica per il rifiuto di Nagarjuna di tutte le visioni filosofiche: “Quelli che vedono in essa [qualche riferimento a] un essere intrinseco ed estrinseco, oppure esistenza e non-esistenza, non vedono il vero insegnamento del Buddha”(42).

Il rifiuto del concetto di ‘essenza’ può essere meglio apprezzato contrapponendo l’antifilosofico linguaggio Madhyamika con una moderna asserzione di monismo epistemologico analogo a quello presentato nella visione Vedantica di una realtà nonduale e trascendente. Mark C. Taylor sviluppa tale

visione della verità e di esistenza come funzioni di relazione e contesto che sono memori della complessità raggiunta da modelli pre-Copernicani del sistema solare costruiti in un tentativo di accomodare la pressione crescente di un linguaggio osservazionale del tutto nuovo. Nel suo saggio ricco di termini possiamo sentire la tensione insita nello sforzo di Taylor di sostenere i presupposti ed il vocabolario della problematica epistemologica contro l'assalto furibondo della filosofia pragmatica e distruttiva, e contro l'ermeneutica filosofica (43).

”Le considerazioni epistemologiche e semantiche suggeriscono la relatività di visione della verità. La storicità di coscienza stabilisce l'inevitabile collocazione del soggetto conoscente. L'attività conoscitiva sorge per la confluenza di molteplici fattori condizionanti, e sfocia nella conoscenza che invariabilmente porta il marchio della situazione all'interno della quale si è generata. Inoltre abbiamo visto che il significato è contestuale. Il significato rimane non-specificabile distinto dalla relazione dialettica con alternativi punti di vista. L'estensività sincronica e diacronica di tale relazionalità implica che il significato è inestinguibile e non-revisionabile. Di conseguenza la pregnanza della verità necessariamente comporta una relazione dialettica con contrastanti modelli di interpretazione ed è continuamente soggetta alla ri-formazione. La verità emerge soltanto tramite l'interazione sincronica e diacronica delle verità relative. Insomma, la verità è relativa alla prospettiva da cui è appresa ed è cor-relativa con verità implicite la cui reciprocità essa presuppone. La relatività dell'ordine-di-conoscenza, comunque, non necessariamente distorce l'ordine-di-essenza. Anzi, la relazionalità dell'essere è adeguatamente compresa soltanto in una verità che sia relativa. Come il pensiero, l'essere è inerentemente dialettico. In altre parole, ciò che il pensiero cerca di afferrare è esso-stesso relativo. Come risultato della socialità dell'essere, l'identità determinata assume concretezza tramite la relazione interiore con la diversità. I fenomeni particolari sono esistenti grazie ad un'estesa e mutua interazione che forma una singola struttura complessa. La nostra investigazione ontologica ha mostrato le coordinate sincroniche e diacroniche della costitutiva relazionalità. L'identità determinata è stabilita tramite l'associazione con coesistenti entità e tramite la collocazione all'interno di un processo temporale. A causa del dispiegamento storico di relazioni di molteplici elementi, l'essere è sempre nel processo del divenire. La dinamica attualità dialettica non può essere ri-presentata nelle statiche e ben delineate categorie della cognizione. Se tale stato deve essere conosciuto, occorre afferrarlo in relazione all'altro, dal quale è inseparabile, e deve essere regolarmente ri-costruito come esso si ri-costruisce. Con una adeguata riflessione delle energie dell'essere, la verità cambia - ecco perché essa richiede un costante re-visionamento”(44).

Questo articolo è specialmente utile per i nostri scopi attuali perché costituisce “un tentativo di dimostrare che il relativismo è tramandato sia epistemologicamente che ontologicamente”(45). E certo Taylor ha fatto tutto il possibile per allargare il paradigma neo-Kantiano ed adattarlo ad una visione di verità e di realtà che non sia suscettibile di reificazione, eppure, nel sostenere ciò che Rorty chiama “la metafora oculare”, alla fine egli è costretto a basare la sua visione filosofica in riferimento ad un'antistorica epistemologia essenzialmente metafisica. Questo fatto è esplicito fin dall'inizio, quando scrive, “Come l'argomento spiega, diventerà chiaro che l'unica cosa che non è relativa è la relatività stessa”(46). Il concetto di Taylor della relatività non-relativa è particolarmente istruttivo per noi perché è in diretto contrasto, formandovi una sorta di minimo accoppiamento, con il completo rifiuto di Nagarjuna della ‘metafora oculare’. La totale destrutturazione compiuta dal Madhyamika perfino verso i suoi propri concetti-chiave è compendiata ne “la vacuità della vacuità” (*shunyatashunyata*) - un concetto auto-destrutturante che mette in rilievo molti passaggi difficili e controversi che sono incommensurabili col linguaggio Vedantico o Kantiano, e semplicemente non può essere interpretato secondo le sue regole (47).

Il sistema concettuale del Madhyamika è stato caratterizzato come propaganda filosofica per sottolineare questo punto cruciale della 'vacuità della vacuità', che non fornisce una giustificazione a priori per nessuna visione o credenza. Come io ho tentato di dimostrare in un gran numero di modi,

nel corso delle precedenti pagine, le difficoltà di venire a patti con una simile dottrina non possono essere risolte facendo strettamente ricorso ad un'ampia discussione critica. Infatti, la resistenza intellettuale a questo apparentemente irrilevante relativismo assume varie e sottili forme, anche fra quelli più inclini ad accettare le premesse e lo scopo della filosofia soteriologica di Nagarjuna(48). Timori di relativismo e sintomi di irrazionalità devono essere visti in questa luce come se scaturissero da un errore dell'immaginazione, perchè una volta che essi sono compresi come tali noi possiamo completamente interrompere e liberarci sia del problema che delle sue varie soluzioni. Gli estremi del nichilismo e del monismo epistemologico trovano un parallelo nel fenomeno descritto da Kuhn e Feyerabend nelle loro discussioni sull'incommensurabilità, in cui larghi strati della comunità scientifica - i praticanti della "scienza normale" - si sono persi dietro durante il tempo di un rivoluzionario cambiamento, di portata tale che essi neppure hanno realizzato che era accaduta una rivoluzione.

La resistenza ad un nuovo gioco-linguaggio è segnalata sia da un vano sforzo di aver a che fare con la vecchia terminologia, come con Taylor e molti altri eruditi moderni che contano sul vocabolario di metodologie razionalistiche/idealistiche per interpretare il Madhyamika, o altrimenti accusando coloro che insistono nel non partecipare ad una conversazione normale sul relativismo e l'irrazionalità, come è stato fatto dai proponenti dell'interpretazione nichilistica.(49) In ambo i casi, noi riveliamo una risposta al problema dell'incommensurabilità, finchè queste resistenze "si oppongono non solo alla verità dell'opposte alternative, ma alla presunzione che un'alternativa è stata presentata". Solo vedendo queste accuse in questo modo noi possiamo sfuggire a qualcosa di completamente nuovo.

"Il 'Relativismo' sembra solo riferirsi ad un disturbo della vista, degno di essere rifiutato, quando si interessa a teorie sulla realtà, teorie non proprio filosofiche. Nessuno realmente si cura se vi siano incompatibili formulazioni alternative di un imperativo categorico, o incompatibili serie di categorie della pura comprensione. Noi ci curiamo di alternative, concrete, particolareggiate cosmologie, o alternative, concrete, particolareggiate proposte per uno scambio politico. Quando è proposta una tale alternativa, noi la dibattiamo, non in termini di categorie o principi, ma in termini dei vari vantaggi e svantaggi concreti che essa ci dà. La ragione per cui si parla tanto del relativismo fra i filosofi Platonici e Kantiani è che essi pensano di essere relativistici riguardo alle teorie filosofiche - tentativi di 'dare le basi' a teorie di primo-livello - che spinge ad essere relativistici riguardo le stesse teorie del primo-livello. Se ciascuno realmente credesse che il valore di una teoria dipenda dal valore della sua base filosofica, allora davvero essi sarebbero dubbiosi circa la fisica, o la democrazia, finché il relativismo rispetto alle teorie filosofiche fosse stato superato. Fortunatamente, quasi nessuno crede in qualcosa del genere(50)".

Per indirizzare il problema filosofico dell'irrazionalismo nella sua connessione con il Madhyamika, dobbiamo prima capire cosa si vuole intendere con l'accusa di ir-razionalismo nel contesto delle sue radici storiche nella nostra propria tradizione intellettuale. Solo allora apprezzeremo le difficoltà che devono essere superate per presentare questa letteratura remota come interessante e convincente contributo alla conversazione dei moderni filosofi Occidentali.

"Le questioni riguardo all'irrazionalismo si sono acutizzate nel nostro secolo perché l'astioso risentimento che colpisce Socrate, il quale si ritira dalla conversazione e dalla comunità, si è articolato recentemente. La nostra tradizione intellettuale europea ora è insultata come "meramente concettuale" o "meramente ontica" o come "compromessa ad astrazioni". Gli irrazionalisti propongono simili infime nozioni falso-epistemologiche, come "intuizione" o "un inarticolato senso della tradizione" o "pensare col sangue" o "esprimere la volontà delle classi oppresse". I nostri tiranni e i banditi sono più odiosi di quelli dei tempi antichi perché, invocando tali retoriche auto-ingannevoli, essi posano da intellettuali. I nostri tiranni scrivono filosofia al mattino e torturano di pomeriggio; i

nostri banditi alternativamente leggono Holderlin e con le bombe fanno a pezzi sanguinolenti le persone. Quindi la nostra cultura si aggrappa, più che mai, alla speranza della Illuminazione, la speranza che ha guidato Kant nel fare filosofia formale, rigorosa e professionale. Vogliamo sperare che formulando *giuste* concezioni di ragione, di scienza, di pensiero, di conoscenza, di moralità, le concezioni che esprimono la loro *essenza*, noi possiamo avere uno scudo contro il risentimento e l'odio irrazionalista.... Per il filosofo tradizionale, Platonico o Kantian... la possibilità di mettere le basi per un sistema di vita Europeo - di mostrarlo per essere più che Europeo, più di un eventuale progetto umano - sembra il compito centrale della filosofia. Si vuole mostrare che peccare contro Socrate è peccare contro la nostra natura, non solo contro la nostra comunità. Quindi si vede il pragmatico come un irrazionale. L'attacco che il pragmatismo sia "relativistico" è semplicemente la sua prima espressione irriflessiva di disgusto ad un insegnamento che sembra cinico riguardo alle nostre speranze più profonde... [Il pragmatico] sembra voler sacrificare il nostro comune progetto Europeo alle delizie di un criticismo puramente negativo" (51).

Io non ho voluto fare ancora altri riferimenti agli scritti dei filosofi destrutturativi e pragmatici perché credo che questi moderni pensatori stiano dicendo la stessa cosa dell'antico Madhyamika. Piuttosto, ho presentato questi scritti per aiutarci ad avvicinare la letteratura Madhyamika come qualcosa di diverso da un cimelio storico proveniente da una cultura distante, con nulla di interessante o attinente a contribuire alla nostra conversazione attuale. Precedenti tentativi di capire il rifiuto del Madhyamika per tutte le visioni filosofiche sono stati di valore limitato perché non sono riusciti a coinvolgersi col rivoluzionario messaggio che questi testi ci hanno portato tramite i secoli. Per soddisfare questa sfida noi richiediamo una ermeneutica che fa giustizia sia ai testi che al nostro ruolo partecipativo nella interpretazione testuale - "una scoperta ermeneutica di come tradurli senza farli sembrare stupidi"(52). Come Gadamer ha scritto, "Noi non possiamo capire se non vogliamo capire, ovvero, senza voler lasciare che qualcosa sia detto... Un certo tipo di anticipazione del significato guida fin dall'inizio lo sforzo di voler comprendere"(53). Nell'imporre una rigida metodologia filologica o testuale-critica su questi testi, o di converso, cercando un accesso al messaggio di Nagarjuna e Chandrakirti in una antistorica '*mens auctoris*', noi neghiamo la vera possibilità di comprendere:

"Qui noi troviamo il notorio problema che Heidegger analizzò sotto il titolo de 'Il circolo Ermeneutico'. Il problema concerne la stupefacente ingenuità della coscienza soggettiva che, nel tentare di capire un testo, dice "Ma che c'è scritto qui!?". Heidegger mostrò che questa reazione è piuttosto naturale, e abbastanza spesso è una reazione di più alto valore auto-critico. Ma in verità non c'è niente che semplicemente sia "là". Tutto ciò che è detto ed è contenuto nel testo è anticipato là. Questo significa, positivamente, che solo ciò che è anticipato può essere del tutto compreso, e non che semplicemente ci si confronta con qualcosa di non-intelligibile. Il fatto che anche interpretazioni erronee sorgano dalle anticipazioni e, perciò, che anche i pregiudizi che producano la possibile comprensione comportino delle possibilità di non-comprensione, potrebbe essere uno dei modi nei quali opera la limitata natura umana. Un movimento necessariamente circolare è coinvolto nel fatto che noi si legga o si comprenda ciò che c'è là, ma nondimeno noi vediamo coi nostri propri occhi (ed i nostri propri pensieri) quello che c'è là" (54).

Se noi siamo interessati a questi testi non semplicemente come del "materiale filologico", ma come "testi sacri che proclamano un messaggio di salvezza"(55), allora dobbiamo lasciarli parlare a noi nell'unico modo in cui possiamo capire tale messaggio - in un voce che incorpori, illumini, e sfidi pregiudizi e presupposizioni che fanno parte della nostra eredità culturale e linguistica. Non bisogna sacrificare né standard razionali né rigore filologico per far posto all'anticipazione del significato che permette la comprensione. Ecco la sfida: Noi abbiamo bisogno di scoprire se il rifiuto Madhyamika di ogni visione possa essere capito non nel contesto anacronistico di una problematica logica o epistemologica, ma come un significativo contributo alla forza generale di un movimento

che è vitale per il nostro attuale dialogo filosofico, perché è questo il sito dove il significato filosofico deve essere cercato e fondato. Che altro significato questo rifiuto di tutte le visioni poteva avere per noi?

“Mentre rivoluzionari meno pretenziosi possono permettersi di avere visioni su un mucchio di cose che i loro predecessori avevano già viste, gli edificanti filosofi devono condannare la nozione di possedere una vera visione, evitando di avere una visione con l’averne una. Questa è una goffa, ma non impossibile, posizione. Wittgenstein e Heidegger riescono abbastanza bene a maneggiarla. Una ragione per cui la maneggiano così bene è che essi non pensano che quando noi diciamo qualcosa, si debba necessariamente voler esprimere una visione circa un dato soggetto. Noi possiamo proprio voler *dire qualcosa* - partecipando ad una conversazione, anziché contribuire ad un’indagine. Forse parlare delle cose non sempre è dire come le cose sono. Forse dire *ciò - in-se* non è il caso di dire come sono le cose. Entrambi suggeriscono che noi vediamo le persone mentre dicono le cose, cose buone o cattive, senza vederle come se stessero estrinsecando le loro rappresentazioni interiori della realtà. Ma questa è solamente la loro punta penetrante, perché poi noi si debba cessare di vedere noi stessi come se stessi vedendo *questo*, senza cominciare a vedere noi stessi come se vedessimo qualcos’ altro. Noi dobbiamo portare le metafore visuali, ed in particolare la speculazione, del tutto fuori dal nostro parlare. Per far ciò dobbiamo capire il parlare non solo come una non-estrinsecazione di rappresentazioni interne, ma proprio come una totale non-rappresentazione. Dobbiamo lasciar cadere le nozioni corrispondenti alle frasi ed ai pensieri, e vedere le frasi come connesse con le altre frasi piuttosto che con il mondo. Dobbiamo considerare il termine “corrisponde a come sono le cose” come un complimento automatico dato alla riuscita di un normale discorso piuttosto che come una relazione per lo studio e l’aspirazione di tutto il resto del discorso. Tentare di estendere questo complimento a valori di una anormale dissertazione è come complimentarsi con un giudice per una sua saggia decisione dandogli una grossa mancia: mostra una totale mancanza di tatto. Pensare che Wittgenstein e Heidegger possano avere delle visioni su come sono le cose non è esattamente essere in errore riguardo a come sono le cose; è solo cattivo gusto. Questo li mette in una posizione in cui essi non vorrebbero mai essere messi, ed in cui essi appaiono ridicoli” (56).

Come ho già indicato, le forme concettuali e linguistiche di indagine dettano in anticipo il genere di risposte che si riceveranno. Ecco perché certi insegnamenti sono di natura esoterica. La verità soteriologica può essere insegnata solamente in termini di presupposizioni di quelli che cercano di capire: “Proprio come un grammatico insegnerebbe perfino l’alfabeto, così il Buddha insegnò il Dharma ai suoi discepoli secondo i dettami della particolare situazione. Ad alcuni egli insegnò una dottrina per scoraggiare il peccato; ad altri, una dottrina per aiutarli a ricevere meriti; e ad altri ancora, una dottrina basata sulla non-dualità, un mezzo per raggiungere risveglio, profondo e spaventevole, vale a dire la sorgente della vacuità e compassione”(57).

Il cerchio dell’obiettività e relativismo sicuramente si rompe, se si impara un qualcosa di veramente rivoluzionario. Gioviamoci, allora, dell’esempio prodotto da quei filosofi, per forgiare uno strumento ermeneutico con cui possiamo tradurre Nagarjuna e Chandrakirti senza farli apparire come sciocchi o epistemologisti.

All’intero edificio concettuale del Madhyamika deve essere permesso di collassare in se-stesso al fine di ottenere il suo scopo. Non deve restare una traccia neanche del più raffinato e ultrararefatto concetto di vacuità al quale la mente potrebbe aggrapparsi. Quando il suo lavoro filosofico è completato, il concetto di vacuità si smaterializza insieme ad ogni possibile giustificazione per credere in una qualche realtà che stia oltre la matrice sociolinguistica delle esperienze del quotidiano. A quel punto, per il praticante meditativo, la mente diventa estremamente attenta ed aperta alla “talità” del momento presente. Allora non c’è più alcun attaccarsi avidamente nè rifiutare qualcosa, nessun

paletto personale per categorizzare, dividere, e criticare attività di processi intellettuali che siano stati normalmente impregnati di una manipolata energia egocentrica.

Non solo il tappeto filosofico è stato stratonato da sotto i nostri piedi, ma la base stessa della concettualizzazione e percezione è stata erosa via. Quando il concetto di vacuità si auto-distrugge porta via l'intero sistema con sé. Non c'è alcun fatto centrale qui che si arricchisca di una nuova e più precisa terminologia tecnica. Il Madhyamika è una pragmatica filosofia radicalmente destrutturativa progettata per essere usata onde esporre, disinnescare, e smantellare le reificanti tendenze inerenti al linguaggio ed al pensiero concettuale. E come nuda critica, priva di ogni istanza per una visione indipendentemente valida, questa filosofia non offre nessuna risposta. Tutto ciò che fa è dissolvere i vecchi interrogativi, che erano stati fuorvianti fin dall'inizio, lasciandosi dietro null'altro che una consapevolezza drammatica del presente momento vivente - un'epifania del proprio intero sistema di vita. Non resta più alcuna forma di proliferazione concettuale, né domande che implorino risposte che rinforzano una radicata e profonda resistenza ad accettare che questa vita, come ora è vissuta, sia l'unico arbitro di verità e realtà - verità e realtà che, per la maggioranza delle persone, sono dominate da attaccamento, avversione ed ingannevole ignoranza. Se c'è una qualche possibile alternativa - qualche altra forma di vita - allora essa può essere realizzata solamente tramite l'attività unificata e profondamente creativa di mente, parola e corpo.

Come immediata ripercussione di questa ristrutturazione della filosofia, è evidente che la dottrina etica del Madhyamika (come ogni altra disciplina morale) alla fine deve essere basata su un particolare sistema di vita che sia esso-stesso senza basi. Nell'analisi finale, la concettualizzazione Buddista Mahayana del mondo, epitomizzata nelle nozioni centrali tali come "originazione dipendente" e "vacuità", deve essere richiamata per offrire la sua propria giustificazione grazie alla libertà da paura e sofferenza che si suppone vengano prodotte. Realizzato in maniera che si adatti in ogni modo alle legittime richieste della ragione, questo 'ideale' di libertà, anziché fatto oggettivo o intuizione mistica, è la verità soteriologica della vacuità propagata dalla tradizione Buddista Mahayana in quasi tutte le sue forme:

"Per mezzo di ogni circostanza di diffusione e cambiamenti storici... l'idea della grande compassione è rimasta un fattore costante. Nell'immaginazione religiosa popolare essa è simboleggiata da immagini di templi, immagini di saggi Buddha misericordiosi, di grandi, eroici, auto-sacrificanti Bodhisattva sui cui altari bruciano fiammelle e incensi, di fronte ai quali sono emesse preghiere, ed i cui nomi sono salmodiati con desideri e speranze. Essi rappresentano una nozione che oltre a qualche infinita riserva di pietà ed amore, dovrà dare aiuto nelle sofferenze della vita. Fra i devoti vi è la credenza che i loro propri atti di gentilezza e misericordia accumulino del merito verso un generale bene che approvi Buddha e Bodhisattva. E fra gli eruditi vi è la consapevolezza della profonda tradizione in cui la più alta conoscenza dovrebbe essere per il benessere di tutti gli esseri viventi" (58).

La più grande sfortuna è che fra noi vi siano quelli che si sforzano testardamente per evitare ogni responsabilità verso la società e la natura. Eppure, secondo il Madhyamika, la vera tragedia di questo e di tutti i tempi è che vi sono così tanti altri che semplicemente non sanno come cominciare a pensare ed agire allo scopo di vedere chiaramente questi obblighi ed eseguirli con dignità e forza. A questo secondo gruppo in particolare, sono indirizzati gli scritti di Chandrakirti, perché qui si presume che la filosofia non possa stabilirsi quale compito più nobile, autentico, o incalzante contribuendo alla dissoluzione di un malessere intellettuale e spirituale che dà luogo a tremendo conflitto e disagio. Se tale dichiarazione può essere giustificata o no, è, chiaramente, da aprire il dibattito. Ma i termini del dibattito saranno definiti completamente dalla profondità del nostro incontro coi testi.

L'Ingresso nella Via di Mezzo è il manoscritto letterario di un tempo e luogo estremamente remoto e lontano dal mondo moderno della capitalistica società confluyente in Europa e Nord-America, e

sarebbe sbagliato negare che esista un mucchio di veri problemi riguardo alla portata a cui la filosofia Buddista sia capace di rispondere alle nostre più profonde necessità intellettuali e spirituali. Se questi problemi non devono mai essere esplorati, comunque, non basterà confrontare questo materiale soltanto come un oggetto storico che deve essere sezionato da un club esclusivo di filologi o espropriarlo acriticamente nella sembianza di un nuovo esotico stile di credenza, come se questa fusione complessa della mitologia e filosofia potesse essere convertita in una traduzione “letterale” tramite simile terrificante abisso culturale e semplicemente sfoggiato in pubblico, come un set di paramenti reali portato da qualche corte straniera, senza fare un’alquanto comico e patetico spettacolo oltre cui una volta era una letteratura veramente maestosa. Sia il rigore testual-critico che la devozione, hanno il loro giusto posto fra le preoccupazioni di certi gruppi di individui all’interno di questa società, ed ognuno ha il suo proprio prezioso contributo da portare all’incontro Occidentale con il Buddismo. Ma è la sfida di venire a patti con le richieste del Madhyamika di una più grande capacità per la consapevolezza auto-critica che entrambi i modelli sono stati già capaci di dimostrare.

Forse il maggior problema che ci sta di fronte in ogni tentativo di formarci un concetto chiaro della filosofia Buddista è, alla fine, la circostanza sociologica che noi non abbiamo alcun modello di comportamento culturale che incarni la serie di preoccupazioni propria del tradizionale filosofo indiano (sia *darshanika* o *sramana*) le cui necessità ed interessi furono principalmente governati non dalla disposizione esclusivamente intellettuale dello studioso, né dalla pia fede del devoto, ma dalla buona volontà di usare ogni risorsa nella ricerca per una forma di verità che facesse giustizia dell’intelletto e dello spirito. Senza alcun ben definito contesto per tale attività, non c’è naturalmente nessuna arena legittima per trattare con i problemi speciali generati da un testo come L’Ingresso nella Via di Mezzo. Ogni tentativo di scoprire o definire un’ermeneutica vitale per questa letteratura deve rivolgersi contro barriere sociali così come intellettuali. Eppure i filosofi Occidentali possono essere intrappolati in un vicolo cieco, perché secondo il Madhyamika, nessuna soluzione del tutto razionale sarà mai capace di sfuggire la dicotomia tra l’obiettività e il relativismo. Cento anni fa Nietzsche scrisse, “Noi entriamo in un reame di grezzo feticismo quando davanti alla coscienza chiamiamo in causa i presupposti di base del linguaggio metafisico, nel puro parlare, presupposti della ragione” (59). Dai tempi di Wittgenstein c’è stata una crescente preoccupazione per la trasformazione o la “fine” della filosofia. Se noi siamo coinvolti in qualcosa di simile al paradigma a turno descritto da Kuhn, allora vi è una buona possibilità che alla ragione può dover essere assegnato un ruolo significativamente diverso in ogni nuova concezione della filosofia. Derrida, per esempio, ha già notevolmente ampliato i parametri fra i quali può prendere posto la dissertazione razionale. L’idea di Rorty sulla filosofia come una conversazione, può andare abbastanza avanti per evitare l’impasse, ma in ogni caso il Madhyamika ci offre un’alternativa interessante nel suo approccio radicalmente prammatico al problema ‘obiettività e relativismo’. Qui la filosofia è concepita né come un tentativo di definire una base antistorica, né come una conversazione intellettuale continuata, ma come lavoro oltre un “giustificato-pregiudizio” produttivo di conoscenza, basato su un nuovo modello di vita. Chiaramente, rimane da dover fare una grande quantità di lavoro prima che ogni concetto del progetto filosofico Madhyamika divenga totalmente intelligibile, perché attualmente anche le nostre traduzioni dei testi sono per la maggior parte soffusi con presupposti di metodo e obiettività. L’opposizione negli studi Buddisti tra studiosi testual-critici e proseliti rispecchia l’isolamento della filosofia e della religione come due distinti campi dello sforzo umano. Entrambe le dicotomie riflettono la disputa tra ragione e tradizione che è al cuore della nostra eredità dall’illuminazione, e noi stiamo appena solo cominciando ad essere capaci di vedere oltre queste polarità, a qualcosa di radicalmente diverso. Ciononostante, “il superamento di tutti i pregiudizi, questa richiesta globale di illuminazione, proverà essa-stessa ad essere un pregiudizio, la cui rimozione apre la via ad una appropriata comprensione dei nostri limiti, che dominano non soltanto la nostra umanità ma anche la nostra coscienza storica” (60).

Allora, qual è il corso più prudente delle circostanze in cui è probabile che noi si lavori verso un'interpretazione che non sia in aperto conflitto con il Buddismo né con i moderni concetti Occidentali della filosofia? Le mie indagini suggeriscono che il significato del lavoro di Nagarjuna e Chandrakirti deve oggi, più che mai, essere giudicato in termini dell'asserzione, da parte dei suoi autori, di un pregiudizio giustificato. Prendendo attentamente in considerazione "i limiti della ragione" così come le sue richieste necessarie e legittime, il significato che questa o un'altra filosofia ha per noi, forse non può essere misurato da nessun standard più alto se non come una funzione delle sue conseguenze pratiche per l'individuo, per la società e per ogni forma di vita. Allora, la domanda più importante sarebbe: Se incorporiamo un vocabolario che non cerca di negare né altrimenti di contraddire o denigrare qualsiasi evidenza che può e deve essere accettata dai canoni della ragione, questa filosofia può servire a ridurre o ad aumentare la paura e la sofferenza causata da attaccamento, avversione ed ignoranza del pensiero reificato? Questo è lo standard contro il quale la filosofia Buddista ha tradizionalmente misurato tutto il suo valore, che nell'analisi destrutturativa del Madhyamika si è rinforzato con un estremo grado di sottigliezza e precisione. Questo stesso criterio può offrire la possibilità di una base di incontro congeniale anche per due diverse tradizioni, ed un punto di realistico vantaggio dal quale noi possiamo cominciare a valutare la forza filosofica della letteratura Madhyamika.

Ho cominciato la sezione 5 con due epigrafi, una tratta da Jonathan Culler e l'altra dal *Madhyamakasastra* di Nagarjuna, ed ora siamo arrivati ad un punto in cui queste due brevi citazioni possono essere apprezzate nel più vasto contesto di tutto ciò che è stato discusso. L'interesse del moderno praticante può essere visto coincidere in modi significativi con quello dell'antico Madhyamika Indiano, così che noi legittimamente possiamo aspettarci di guadagnare molto dall'ulteriore studio delle scritture destrutturative che forniscono sia un euristico apprezzamento per le tecniche e scopi di un testo come *L'Ingresso nella Via di Mezzo* ed uno strumento per aumentare il contenuto di metodi retorici disponibili proprio per il progetto destrutturativo del Madhyamika. Abbiamo visto come la pratica convenzionale che è strutturata dalle naturali interpretazioni ed espressa in termini di un linguaggio osservazionale associato, offre essa-stessa i concetti e le premesse impiegate e minacciate dall'analisi del Madhyamika. Ciò che è rivelato tramite questa analisi è la "verità" soteriologica della vacuità: un concetto auto-destrutturativo che è gradualmente tramutato in una nuova naturale interpretazione capace di liberare il bodhisattva dalle vecchie tendenze inveterate che solidificavano le esperienze in una base per l'attaccamento. Come, dunque, è puntualizzato dallo stesso Culler, "La destrutturazione è ambigualmente o scomodamente posizionata, e particolarmente aperta agli attacchi ed alla incomprensione. Affidandoci a delle distinzioni che essa mette in questione, sfruttando opposizioni le cui implicazioni filosofiche essa cerca di evitare, può tuttavia essere sempre attaccata sia come un'anarchia determinata a disgregare ogni qualsiasi ordine e, dall'opposto punto di vista, come un accessorio alle stesse gerarchie che essa denuncia"(61). Di sicuro la storia dell'interpretazione Occidentale della letteratura Madhyamika offre un'adeguata evidenza per questa osservazione. Simili errori di interpretazione devono essere evitati per resistere alla tentazione di osservare una teoria sistematica e unificata della verità in destrutturazione. Lo scopo dell'analisi destrutturativa non è certo l'insediamento di un'autorevole nuova visione o teoria, come viene rivelato da una comune critica dei suoi metodi non ortodossi:

"Spesso. . . l'obiezione a questa duplice procedura è affermata in una figura che invoca non l'autorità di una legge o moralità ma di un'improprietà fisica ed empirica: la procedura di destrutturazione è chiamata "tagliare il ramo su cui si sta seduti". Questa può essere, infatti, un'idonea descrizione dell'attività, perché benché sia insolita e piuttosto rischiosa, è dichiaratamente qualcosa che può essere tentata. Si può certamente continuare a sedere su un ramo mentre lo si sega. Non c'è alcun ostacolo fisico o morale a voler rischiare tutte le conseguenze. Allora la questione diventa se uno accetterà di tagliare chiaramente il ramo, e dove e come può atterrare. Una domanda difficile: per

poter rispondere ci sarebbe bisogno di una comprensione intuitiva dell'intera situazione - dell'elasticità del supporto, l'efficacia dei propri strumenti, la composizione del terreno - e una certa capacità di prevedere accuratamente le conseguenze del proprio operato. Se "tagliare il ramo su cui si è seduti" sembra avventato per uomini comuni, non è certo così per Nietzsche, Freud, Heidegger, e Derrida; perché essi presumono che se precipitassero, non vi sarebbe alcun "terreno" su cui sbattere e che l'azione più perspicace possa essere un qualche incauto taglio, un calcolato smembramento o destrutturazione del grande albero simile ad una cattedrale - in cui l'Uomo ha preso rifugio per millenni" (62).

Ora, noi possiamo fiduciosamente aggiungere il nome di Nagarjuna all'elenco di coloro che non sono impauriti di cadere per terra.

Ciò che è particolarmente critico qui, è che la pratica convenzionale stabilisce i termini dell'analisi destrutturativa del Madhyamika, e questa è la ragione per cui la pratica convenzionale non può essere mai abbandonata. Invece, essa è messa in mostra per quello che è - una necessaria finzione, "la verità dello schermo" simile a quella che Ernest Becker ha chiamato "un'illusione culturale". Secondo Becker, ogni forma di illusione culturale è un'incarnazione del bisogno esclusivamente umano di comportarsi come se noi fossimo intrinsecamente esistenti ed intrinseca-mente pieni di potere, di comportarsi come eroi ed eroine nel dramma della vita.

"E' vero che c'è una grande mole di falsità ed auto-inganno nel progetto culturale della '*causa-sui*', ma c'è anche la necessità di questo progetto. L'Uomo ha bisogno di un "secondo" mondo, un mondo dal significato creato umanamente, una realtà nuova in cui egli possa vivere, drammatizzare, e nutrirsi. "Illusione" significa il dramma creativo al suo più alto livello. L'Illusione Culturale è una necessaria ideologia dell'auto-giustificazione, una dimensione eroica che è la vita stessa dell'animale simbolico. Perdere la certezza dell'eroica illusione culturale equivale a morire - una "de-culturazione" di significati primitivi, e questo è ciò che essa fa; li uccide o li riduce al livello animale di cronici combattimento e fornicazione" (63).

Quando le piene implicazioni di questo concetto di illusione culturale sono afferrate, sorge una domanda finale ancor più scioccante: "A che livello di illusione tutti noi viviamo? "

"Qual è la 'migliore' illusione nella quale vivere? Oppure, qual è la più legittima follia? Se state parlando della vita - la migliore illusione, allora, potete veramente tentare di rispondere alla domanda di quale sia "migliore". Voi dovrete definire "migliore" in termini che siano direttamente significativi per l'uomo, relativi alla sua condizione di base ed alle sue necessità. Io penso che all'intera questione si dovrebbe rispondere in termini di quanta libertà, dignità, e speranza una data illusione sappia offrire. Queste tre cose assorbono il problema della naturale nevrosi e la rivolgono verso un creativo vivere" (64).

Gli argomenti di Becker sono stimolanti; eppure diversamente da Nagarjuna e Chandrakirti, alla fine egli non sembra ancora aver realizzato che il massimo grado di libertà, speranza, e dignità può essere trovato all'interno di un'illusione culturale soltanto quando la si sia totalmente liberata dalla schiavitù alle forme di quella data illusione, quando la struttura dell'illusione si rivela con perfetta chiarezza ed uno sia abilitato a vederla come essa realmente è - cioè come fittizia e necessaria. Questa è la promessa elaborata tramite l'ideale Mahayana del bodhisattva, che vive ed agisce nell'unità non-inferenziale di vacuità e consapevolezza.

"Venerabile Subhuti, non c'è alcuna meta né nessuna piena realizzazione [di questa mèta]?" - "Venerabile Sariputra, la mèta e la piena realizzazione [di quella mèta] certamente esistono, ma non nella forma [di verità soteriologica e convenzionale]. Sariputra, la mèta e la sua piena realizzazione sono semplicemente le realtà della vita di ogni giorno. [Tutti i vari livelli di ottenimento spirituale

inclusi] i bodhisattva sono mere realtà convenzionali. Nondimeno, dal punto di vista del significato più alto, non ci sono nessuna mèta e nessuna piena realizzazione” (65).

Vi è in definitiva un’illusione, ma non c’è alcuna base su cui l’illusione possa far riferimento, né ragione di immaginare che l’analisi destrutturativa del Madhyamika culmini in un nuovo ardimentoso mondo dello spirito, in cui ogni possibilità di contraddizione e diversità sia risolta. Noi dobbiamo rivoltare la conversazione da un discorso di risoluzione che non può sostenere l’analisi propria del Madhyamika, alla discussione di un ‘insight’ o attenzione - un raffinato puro amore per questo mondo - che non cessa mai di illuminare, destabilizzare, e simultaneamente affermare le differenze che sono esse-stesse sostenute da altre, nascoste forme di differenze illusorie.

FINE DELLA PRIMA PARTE

LA VACUITÀ DELLA VACUITÀ

PARTE SECONDA

LA GENERAZIONE della MENTE DEL RISVEGLIO

OMAGGIO AL NOBILE MANJUSHRI,

IL BODHISATTVA DELLA SAGGEZZA

“L’INGRESSO NELLA VIA DI MEZZO”

FONTI PER LA TRADUZIONE

Originariamente, “*L’Ingresso nella Via di Mezzo*” (Skt.*Madhyamakavatara*), fu composto in 330 stanze di versi metrici in Sanscrito delle quali solamente 43 sono state più tardi recuperate in tutto o in parte come citazioni nei vari altri trattati di Sanscrito ancora esistenti. Né l’originale Sanscrito del testo di Chandrakirti né il suo autocommentario è al momento disponibile, così abbiamo dovuto contare su una traduzione Tibetana di entrambi, eseguita dallo studioso Tibetano Pa tshab Nyi ma grags in collaborazione con un Pandit Indiano chiamato Tilakakalasa, durante l’undicesimo secolo d.C. Questa traduzione probabilmente fu prodotta più o meno tra il 1070 ed il 1080 (cf. Naudou 1968, 172), e può essere trovato in quattro edizioni del Canone Tibetano: C217b1-350a7; D(3862)220b1-348a7; N (3254)266a5-415a2; P[98](5263) 264.b8-411b1. C’è anche una traduzione delle sole stanze (*karika*), fatta dalla stessa coppia: C198a1-216a7; D(3861)201b1-219a7; N(3253) 246b1-266a5; P[98](5262)245a2-264b8; e infine, una seconda traduzione delle sole *karika*, di Nag tsho Tshul khriims rgyal ba e Krshnapandita; trovata in sole due edizioni del canone: N(3252)227a3-246b1; P[98](5261) 225b7-245a2. Per la nostra traduzione Inglese, Geshe Wangchen ed io abbiamo usato l’edizione Tibetana fornita da La Vallée Poussin, che si basò su una pari edizione di P e N. Egli utilizzò anche un’edizione non-canonica fornitagli da Stcherbatsky, così come il *Madhyamakavatatika* di Jayananda (P 5271) (vedasi Tauscher 1983, 293). Io mi sono poi riferito alle traduzioni parziali delle *‘karika’* ed al relativo Commentario, elencati nella bibliografia sotto la dicitura “Fonti Primarie, MA. “

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito “centronirvana.it” e dal bollettino “Nirvana News” che hanno cessato di esistere
101/210 - <http://www.superzeko.net>

IL PRIMO STADIO - IL GIOIOSO (*PRAMUDITA*)

(1) Sia gli *sravaka* che i Buddha intermedi (1) sono prodotti dagli [insegnamenti del] Saggio più eccellente (*munindra*), ed ogni Buddha è egli-stesso nato da un bodhisattva. Le cause generative dei figli dei Vittoriosi (ovvero i bodhisattva) sono il pensiero di Compassione, Conoscenza non-dualistica(2) e la Mente del Risveglio.

(2) Prima di ogni altra cosa, io lodo la Compassione; perché questa comprensione è considerata il seme del prezioso raccolto [che sono] i Vittoriosi, come l'acqua che nutre [questo raccolto], e come il processo maturante che produce frutta matura dopo qualche tempo.

(3) Io mi prostro a questa Compassione (3) che sorge per tutti gli esseri viventi che prima avevano generato l'auto-infatuazione tramite il pensiero "Io", e poi attaccamento agli oggetti tramite il pensiero "Questo è mio", così che essi privi di auto-determinazione vagano in tondo come una trottola (4).

(4-5) I figli dei Vittoriosi vedono queste creature come fluttuanti e vuote di essere intrinseco, come un riflesso della luna nell'acqua brillante. Il primo stadio [nella generazione della Mente del Risveglio] è dominato da Compassione diretta verso la liberazione di tutti gli esseri viventi, e stabilito nella felicità che proviene (5) dal voto di bontà universale (6). Poiché egli ha ottenuto [la Mente del Risveglio], da questo momento egli è designato dal titolo di bodhisattva.

(6) Egli (7) è nato nella famiglia dei Tathagata (8) e si libera completamente dei tre vincoli (9); il bodhisattva alleva una gioia sublime, ed è capace di scuotere (10) un centinaio di sistemi di mondi.

(7) Salendo di stadio in stadio egli farà la sua ascensione, [ma anche] nel contempo egli vorrà sradicare le cause che conducono a rinascere nelle migrazioni cattive (12). Per lui [la possibilità di] vivere come un uomo comune ora è del tutto superata, e gli è assegnato lo stesso [status] di un santo dell'ottavo livello (13).

(8) Perfino (14) [un bodhisattva] che abbia raggiunto null'altro che questo primo [stadio] con la visione della Mente del perfetto risveglio, eccelle in forza del suo merito, e trionfa sia sui *pratyekabuddha* che sugli [*sravaka*] nati dalle parole del più eccellente Saggio; e nello stadio [chiamato] "Avanzato" (*Durangama*), egli li supererà pure in intelligenza (*dhi*).

(9) Durante questo tempo, la generosità predomina [nel bodhisattva] come causa iniziale del perfetto risveglio; e poiché questa generosità assicura la devozione perfino nel donare la propria carne, così essa offre un segnale deduttivo di [quelle qualità] che non possono divenire manifeste [a questo stadio] (15).

(10) Tutti gli esseri viventi agognano un conforto, ma gli uomini non sono affatto confortati senza oggetti di piacere (16). Il Saggio ha stabilito la generosità in cima [al Sentiero] da quando ha capito che gli oggetti di piacere originano da essa.

(11) Gli oggetti di piacere posseduti dagli esseri viventi con una compassione minima, quelli che sono pieni di ostilità e totalmente dedicati a scopi egoistici, sono essi stessi prodotti dalla generosità che provoca sollievo da ogni sofferenza.

(12) Inoltre, prima o dopo, quando in qualche occasione essi stanno praticando la generosità, tali uomini incontreranno un santo(17); dopodiché il corso errato della esistenza sarà troncato ed essi raggiungeranno [la vera] pace che ha come sua causa [la generosità].

(13) Quelli che portano nei loro cuori la decisione di agire per il beneficio di tutti gli esseri viventi ottengono, tramite [la pratica di] generosità, felicità immediata. Perciò queste parole sulla generosità

sono essenziali, perché sono dedicate a tutte le persone compassionevoli così come a quelle non-compassionevoli.

(14) Perfino la felicità che proviene dall'entrare nella pace [del nirvana](18) è diversa dalla felicità sperimentata da un figlio dei Vittoriosi quando pensa a sentire la parola 'dare'. Cosa più si può dire su [la gioia che sorge] dall'abbandonare tutti i [possessi interni ed esterni]?(19)

(15) Tramite il suo dolore nel donare [la carne] tagliata dal suo proprio corpo, [il bodhisattva] conosce direttamente l'agonia sofferta dagli altri negli inferni e nelle varie [cattive migrazioni], ed egli fa direttamente un supremo sforzo affinché queste sofferenze possano essere sradicate.

(16) Quell'atto di generosità, senza l'idea di uno che dà, del dare e di chi riceve, è chiamata perfezione ultramondana; e quello che è attaccato a questi tre [concetti] è insegnato come perfezione mondana (20).

(17) E così, la gioia che dimora nel cuore del figlio dei Vittoriosi infonde il suo puro ricettacolo con un una meravigliosa luce raggiante, e come il liquido cristallo prezioso della luna, egli conquista e disperde l'oscurità più nera (21).

Qui finisce il primo [stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato "Il Gioioso" (*Pramudita*), secondo l'esposizione data in *L'Ingresso nella Via di Mezzo*.

IL SECONDO STADIO - L'IMMACOLATO (VIMALA)

(1) [Il bodhisattva] possiede le qualità pure della più perfetta moralità e perciò, anche mentre sta sognando, egli rinuncia ad ogni contaminazione che violerebbe il suo comportamento morale. Dalla purificazione di atti fisici, verbali, e mentali egli consolida i dieci livelli del Sentiero della pura condotta (1).

(2) Con il suo ingresso nel [secondo stadio di] questo decuplice Sentiero di virtù, egli è portato a estrema purezza. Come la luna d'autunno, egli-stesso è sempre puro, e con il seguire questi [dieci livelli] egli è abbellito con la luce raggianti della pace (2).

(3) Se, tuttavia, egli vedesse [ogni aspetto di] questa pura moralità come se fosse intrinsecamente esistente, allora non sarebbe più una moralità "pura". Perciò egli deve rimanere totalmente distante dall'influenza di idee dualistiche riguardanti ognuno di questi tre [supporti] (3).

(4) Per una persona la cui moralità è carente, i buoni risultati provenienti dalla carità possono apparire anche in una cattiva migrazione; ma quando il totale di essi è stato sperperato insieme a tutto ciò che produssero, non vi saranno più tali beni nel futuro.

(5) Quando [una persona] vive in modo indipendente ed in piacevoli circostanze e però trascura di rimanere fissa in se stessa, allora prima o poi cadrà nell'abisso e sarà sotto-messa al potere altrui; ed una volta che ciò sia accaduto, chi potrà mai più liberarla? (4).

(6) A causa di ciò, il Vittorioso ha dato istruzioni proprio per la condotta morale, dopo aver insegnato la generosità. [Tutte] le buone qualità prosperano nel suolo della moralità, ed il godimento dei suoi frutti mai cesserà.

(7) Per le persone comuni, per [*sravaka*] nati dalle parole [di un Buddha], per i *pratyekabuddha* [risvegliati] (5), e per i figli dei Vittoriosi, la causa essenziale della felicità provvisoria come pure dell'incomparabile beatitudine, non è nient'altro che la moralità (6).

(8) Proprio come l'oceano è forte nei confronti di un naufrago (7) oppure come è preferibile la prosperità anziché la sfortuna - così un uomo poderoso (*mahatma*) governato dalla forza della moralità non è disposto a vivere con le trasgressioni.

(9) Quando c'è una [fede in un] supporto oggettivo associato con queste tre cose - uno che si astiene, l'atto dell'astenersi, e l'oggetto di quell'atto - allora quel tipo di moralità è stata chiamata perfezione mondana; ma quella che è vuota di attaccamento a quelle tre (cose) è riferita come perfezione ultramondana (8).

(10) Sgorgando fuori dalla luminosa luna che sono i figli dei Vittoriosi, questo [Stadio] immacolato non è mondano, eppure è la gloria del mondo. Puro e senza macchia, come la luce dalla luna autunnale, disperde il soffocante calore che tormenta il cuore di ogni essere vivente (9).

Qui finisce il secondo [Stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato "L'Immacolato" (*Vimala*), secondo l'esposizione data in *L'Ingresso nella Via di Mezzo*.

IL TERZO STADIO - IL LUMINOSO (*PRABHAKARI*)

(1) Questo terzo stadio è [chiamato] “Luminoso” perché qui appare la luce di un fuoco che senza residui brucia il suo combustibile degli oggetti di conoscenza(1). A questo punto, nel figlio del Tathàgata sorge un brillante colore dorato, simile al sole.

(2) Se qualcuno, irritato senza provocazione, dovesse gradualmente, pezzo per pezzo, tagliar via la carne e le ossa dal corpo di un bodhisattva, la sua pazienza con la persona che lo sta tagliando crescerebbe fino all'estremo (2).

(3) Perfino le cose associate con tale atto di mutilazione - ciò che [si sta tagliando], colui che [sta tagliando], ed il tempo [dell'evento] - sono viste come [meri] riflessi, da un bodhisattva che percepisce direttamente l'assenza del <sé> (*nairatmya*). A questo riguardo, egli è paziente (3).

(4) Se colui che è stato ferito, cova un rancore contro [il feritore], forse che questo rancore contro di lui annulla [l'atto violento] che è già stato compiuto? [No, non lo fa], perciò la malevolenza non solo non è di alcun vantaggio in questo mondo, ma crea pure un ostacolo ad [una nascita favorevole] nel successivo mondo.

(5) Il frutto di malvagi atti precedenti è chiamato esso-stesso il distruttore [per futuri atti malvagi]. Perché bisogna trasformarlo in un seme di miseria a causa del danno e rabbia contro gli altri? (4).

(6) La rabbia diretta contro un figlio dei Vittoriosi distrugge in un solo momento tutto il merito accumulato tramite la generosità e la moralità praticate nel corso di eoni. Non c'è perciò altro peccato più grande dell'impazienza.

(7) L'impazienza produce un brutto aspetto, spinge ad associarsi con l'ignobile, ruba la discriminazione che distingue tra comportamento corretto e sbagliato, e prima o poi getta il peccatore in una cattiva migrazione. La pazienza genera qualità opposte a quelle [difettose] appena menzionate.

(8) La pazienza rende belli e porta ad associarci con persone nobili, essa dona la conoscenza che sa distinguere tra condotta giusta e sbagliata. Inoltre, provoca la dissoluzione del peccato, e la nascita come un dio o un umano.

(9) Quando l'uomo comune ed il figlio dei Vittoriosi hanno capito i difetti della rabbia e le buone qualità della pazienza, e così l'impazienza è abbandonata, essi dovrebbero praticare, subito e per sempre, la pazienza che è lodata dai santi.

(10) Se fosse applicata per risvegliarsi come Buddha perfetto, allora [la pazienza è associata con] l'attaccamento a concetti reificati riguardo all'esistenza dei tre supporti, e perciò rimane una perfezione mondana. Quella [pazienza] che è priva di qualunque sostegno fu insegnata dal Buddha come perfezione ultramondana.

(11) A questo livello il figlio dei Vittoriosi sperimenta, insieme alla sua pratica di meditazione (*dhyana*) e ad altre più alte facoltà mentali (5) l'estinzione completa di bramosia e avversione. Egli è anche capace ad un certo punto di sconfiggere la brama delle passioni del mondo.

(12) I ‘*sugata*’ (6) normalmente raccomandano ai laici questi tre basilari principi - generosità, moralità, e pazienza. Questi stessi principi costituiscono le clausole per il merito, e sono la causa del corpo di forma del Buddha (7).

(13) Quando ha completamente disperso l'oscurità del figlio dei Vittoriosi, al cui interno risiede, [la Mente del Risveglio associata a] questo Luminoso [Stadio] porta con sé una smania per la totale

vittoria sull'oscurità di tutti gli esseri viventi. A questo Stadio, [il bodhisattva] anche se è divenuto estremamente zelante (*tikshna*), non è mai soggetto ad irritarsi.

Qui finisce il terzo [Stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato "Il Luminoso" (*Prabhakari*), secondo l'esposizione data in *L'Ingresso nella Via di Mezzo*.

IL QUARTO STADIO - II RADIANTE (*ARCISMATI*)

(1) Tutte le buone qualità vengono dopo l'energia (*virya*)(1). L'Energia è la causa per tutti i due tipi di ottenimenti: merito e discernimento (2). Lo Stadio in cui questa energia è fatta destare è il quarto, chiamato "Il Radiante".

(2) A questo Stadio, nel figlio dei *sugata*, dalla coltivazione intensa di meditazione (*bhavana*) dei mezzi ausiliari per perfezionare il risveglio (*samyaksambodhipaksa*), si produce uno splendore che è superiore alla brillantezza dell'ottone levigato, e qualsiasi [concetto reificato] associato con la visione filosofica di un sé soggettivo è completamente sradicato (3).

Qui finisce il quarto [Stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato "Il Radiante" (*Arcismati*), secondo l'esposizione data in *L'Ingresso nella Via di Mezzo*.

IL QUINTO STADIO - L'INDOMABILE (SUDURJAYA)

(1) Allo Stadio chiamato “L’Indomabile”(1) gli uomini vigorosi non possono essere soggiogati nemmeno dalle forze di Mara.(2) Vi è predominante [la perfezione di] meditazione, e [il bodhisattva] ottiene l’estrema capacità di comprendere la natura intrinseca e profonda delle [quattro] nobili verità del Buddha.

Qui finisce il quinto [Stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato “L’Indomabile” (*Sudurjaya*), secondo l’esposizione data in *L’Ingresso nella Via di Mezzo*.

IL SESTO STADIO - L'AFFRONTARE DIRETTAMENTE (*ABHIMUKHI*)

[Introduzione]

(1) [Allo stadio chiamato] “L’Affrontare Direttamente”(1), fissato in concentrazione stabilizzata (*samadhi*) ed affrontando direttamente il Dharma di un perfetto Buddha, [il bodhisattva) che percepisce la natura condizionata (*idampratyayata*) dimora in perfetta saggezza (2) e con ciò raggiunge la cessazione (*nirvana*) (3).

(2) Proprio come un gruppo di ciechi è facilmente condotto alla sua destinazione da una sola persona dotata di vista, così in questo caso [la saggezza perfetta] anche si trova al [livello dei] Vittoriosi, portandosi dietro le [cinque precedenti] qualità che erano ancora senza l’occhio della discriminazione (4).

(3) Qui l’approccio per essere spiegato è stabilito in concordanza con l’originale metodo del nobile Nagarjuna, perché egli comprese la natura profonda delle cose attraverso il ragionamento come pure attraverso le scritture (5).

(4) Perfino (6) come uomo comune uno può sentir parlare della vacuità e ancora e ancora sperimentare una gioia interna - con i suoi occhi umidi di lacrime, e con tutti i peli del suo corpo drizzati a causa di quella gioia.

(5) Il seme (7) della discriminazione di un Buddha perfetto giace all’interno di una persona simile. Questa persona è un adeguato contenitore per gli insegnamenti sulla realtà, ed è ad essa che la verità del significato più alto potrà essere insegnata, perchè possiede le qualità che devono accompagnare tale [istruzione].

(6) Egli (8) vive sempre moralmente, dà offerte, pratica la compassione, e alleva la pazienza. Egli applica il merito da queste [virtù] proteso verso il suo risveglio per la liberazione di tutti gli esseri viventi.

(7) Egli è un devoto dei perfetti bodhisattva. Una persona esperta in questo modo vasto e profondo, che ha da tempo raggiunto il livello chiamato “Il Gioioso”, e che è intento in questo [stadio] - solo essa dovrebbe tendere a questo Sentiero (9).

[La non-originazione di tutte le cose (sarvadarmanutpada)]

(8a-b) La stessa [entità] non sorge da [se-stessa], e come può sorgere da altro? E nemmeno sorge da entrambi [se-stessa ed altro], e che cosa può esistere senza alcuna causa?(10).

[La prima alternativa: La Produzione spontanea (svata utpada)]

(8c-d) Sarebbe del tutto erroneo [per un’entità] un sorgere da sé, ed è inoltre irragionevole supporre che qualcosa già prodotta potesse ancora essere prodotta di nuovo (11).

(9) Se si presume che un’entità già prodotta sia prodotta ancora di nuovo, allora la produzione del germoglio, per esempio, non potrebbe avvenire nel contesto dell’esperienza di ogni giorno (12), oppure il seme si riprodurrebbe fino alla fine di ogni esistenza (13). E quando mai potrebbe tale entità perire? (14).

(10) Secondo te [che sostieni questa prima alternativa], non c’è differenza tra il seme come causa generativa ed il germoglio come effetto, in termini della loro forma, colore, sapore, efficacia o maturazione (15). E se [il seme] abbandonasse la sua primitiva natura intrinseca e assumesse un diversa essenza da quella, allora in questo caso, come potrebbe mai possedere una qualche realtà? (16).

(11) Se, come tu sostieni, il seme associato con un particolare germoglio non è differente da quel germoglio, allora sia ciò che è chiamato germoglio, come pure il seme, non sarebbero mai percepiti (17), oppure il seme apparirebbe solo come germoglio, perché i due sarebbero identici. Ne consegue che questa [tesi] non è accettabile.

(12) Per quanto il suo effetto sia visibile solo quando la causa è scomparsa (18), l'identità dei due è anche inaccettabile perfino nel contesto dell'esperienza di ogni giorno. Perciò, questa concezione di un'entità che sorge da sé è irragionevole sia in termini di realtà [espressa nella verità del significato più alto] che dal punto di vista dell'esperienza di ogni giorno (19).

(13) Se si sostiene questa nozione dell'auto-produzione, allora ne consegue che la causa (*janaka*) e l'effetto (*janya*), o l'agente (*kartr*) e l'azione (*karma*), sarebbero [per lo stesso criterio] identici. Tuttavia, essi evidentemente non sono identici e perciò l'auto-produzione non è una tesi accettabile, perché comporta queste erronee conseguenze che sono state spiegate in maggiore dettaglio [nel *Madhya-makasastra*].

[La seconda alternativa: La Produzione da un altro (*parata- utpada*)](20)

(14) Se poi un'entità sorgesse in dipendenza di qualcos'altro (21), allora l'oscurità potrebbe sorgere da una fiamma (22). Infatti, [se questo fosse il caso] allora qualsiasi cosa potrebbe sorgere da qualsiasi altra cosa, perché essa non sarebbe solo semplicemente [la causa] che è diversa dal [suo effetto] - tutte le non-cause sarebbero pure differenti [da quell'effetto] (23).

(15) [Obiezione](24)Ciò che è capace di essere prodotto è con ciò designato come l'effetto, e ciò che è capace di generarlo -anche se è diverso [da questo effetto] - è la causa. [Ed inoltre, poiché] una cosa è prodotta da [qualche altra cosa] che appartiene allo stesso continuum e che è esso-stesso un produttore, perciò non è possibile che un germoglio di riso cresca da un seme di orzo, ad esempio (25).

(16) [Risposta] Tu non assumi che un seme di orzo, o un seme del Kesara, il Kimsuka, o qualche altro seme floreale produca un germoglio di riso, perché essi non possiedono la capacità di fare così, perché non sono inclusi nello stesso continuum [col germoglio di riso], e perché non simile ad esso. Allo stesso modo, a causa del fatto che esso è diverso [dal germoglio], il chicco di riso è privo della caratteristica [che rappresenta quel germoglio] (26).

(17) Dato per scontato che il germoglio ed i semi non esistono simultaneamente (27), allora come il seme può essere diverso [dal germoglio] quando non c'è [alcun germoglio esistente] per essere contrapposto ad esso? Ne consegue che [secondo la tua propria analisi] il germoglio non può essere prodotto dal seme. Questa tesi di produzione da altro allora deve essere rifiutata (28).

(18) Si può asserire che proprio come noi possiamo vedere che l'ascesa e discesa delle due frecce della scala di una bilancia avvengono simultaneamente, proprio allo stesso modo, la produzione di un effetto e la distruzione della sua causa [si può dire che accadano simultaneamente] (29). Comunque, anche se [i movimenti della scala di una bilancia] sono simultanei, nel caso [della causalità] non c'è alcuna tale simultaneità. L'esempio è di conseguenza improprio.

(19) [Obiezione] (30) Ciò che si sta producendo è "diretto verso" la produzione e non esiste ancora, mentre ciò che si sta distruggendo è "diretto verso" la distruzione sebbene tuttora ancora esista. [Risposta] In che modo ciò è simile all'esempio della bilancia?(31). E inoltre, questo genere di produzione, in assenza di un agente, è completamente illogico (32).

(20) Se c'è una differenza tra l'apprendimento visivo ed i suoi propri generatori simultaneamente esistenti - l'occhio, la percezione, e gli altri fattori coapparenti, [l'apprendimento visivo stesso che

già] esiste, allora qual è la necessità del suo [ripetuto] sorgere? E se tu dici che ancora non esiste, allora l'errore che comporta questa [tesi] è stato spiegato sopra precedentemente (33).

(21) Supponiamo che il produttore sia una causa che produce un effetto diverso [da sé]. In questo caso, dovremmo credere che essa produca qualcosa che esiste, oppure che non esiste, che sia esiste e non esiste, o che né esiste né non esiste? Se [l'effetto già] esiste, allora che bisogno c'è di un produttore? Se non esiste, allora cosa potrebbe fare un produttore ad esso? (34) E in entrambi gli ultimi due casi sorgerebbe la stessa domanda (35).

(L'Esposizione delle due Verità)

(22) [Obiezione] L'Esperienza del quotidiano, radicata nella percezione immediata, è considerata autorevole, quindi cosa c'è da dover trovare qui con tutte queste istanze sulla ragione? Inoltre, ogni persona normale sa che una cosa è prodotta da un'altra. La produzione da altro è data per scontata come un'ovvia questione - che necessità vi può essere per il ragionamento? (36).

(23) [Risposta](37) Tutte le entità hanno una duplice natura, che corrisponde all'entità appresa sia tramite una percezione corretta che con una non-corretta. L'oggetto rivelato attraverso la percezione corretta è reale [nel senso soteriologico più alto], mentre quello rivelato attraverso la percezione incorretta è riferito come "la verità apparente (o dello schermo)"(38).

(24) La percezione incorretta è classificata secondo due categorie: la prima, che si deduce comunque da una facoltà integra; e la seconda, che si deduce da una facoltà difettosa. La comprensione di coloro che sono dotati di facoltà difettose è considerata erronea in relazione alla comprensione di coloro le cui facoltà sono in buono stato (39).

(25) La comprensione (40) basata sull'apprendimento da parte delle sei facoltà integre è vera secondo lo standard dell'esperienza di ogni giorno, mentre tutti i rimanenti concetti reificati (*vikalpa*) sono falsi secondo questo stesso criterio (41).

(26) [Per esempio], i concetti dei non-buddisti (*tirthika*) che sono soggiogati dal sonno dell'ignoranza spirituale - come ad esempio [la loro credenza in] un 'sé' - e gli altri concetti che sorgono in unione con magia, miraggi e così via: [Ciascuno di questi si basa su un oggetto che è] inesistente anche dal punto di vista della esperienza di ogni giorno (42).

(27) Proprio come l'apprendimento (43) da parte di un occhio afflitto da oftalmia non invalida alcuna conoscenza dedotta da un occhio sano, così la comprensione di coloro la cui conoscenza senza macchia è celata, non invalida la comprensione che è essa-stessa senza macchia (44).

(28) L'illusione (45) è un schermo (*samvrti*) precisamente perché ostruisce [la consapevolezza del] la natura intrinseca [di tutte le cose] (46), e a tal riguardo, ciò che è solo meramente ideato sembra essere reale. Il saggio dichiarò che questa è la verità dello schermo, e quell'entità che è una [pura] fabbricazione è il [mero] schermo (47).

(29) Sotto l'influenza dell'oftalmia (48) si forma un'immagine falsa di peli e così via, mentre un occhio integro percepisce spontaneamente ciò che è reale. [La distinzione tra le due verità] deve essere capita in un modo analogo (49).

(30) Se l'esperienza del quotidiano fosse autorevole, allora le persone comuni percepirebbero la realtà [espressa nella verità del significato più alto]. Perciò, che bisogno ci sarebbe per quegli altri, i santi? E cosa si dovrebbe compiere seguendo il loro Sentiero? È irragionevole che tale stupidaggine possa essere accettata come completamente autorevole.

(31) L'esperienza di ogni giorno non è autorevole in alcun aspetto, e quindi essa non contraddice la realtà [espressa nella verità del significato più alto]. In ogni modo, gli oggetti incontrati

nell'esperienza di ogni giorno sono dati per scontati sulla base di tale esperienza, ed ogni tentativo di negarli può essere contrastato efficacemente proprio contando sulla testimonianza di quell'esperienza quotidiana. (50)

(32) Le persone mondane mettono meramente il seme, eppure esse dicono, "io ho prodotto questo bambino"; oppure immaginano, "Quell'albero fu piantato [da me]". Perciò la produzione da un altro non è vitale neanche secondo gli standard dell'esperienza mondana (51).

(33) Il seme non è distrutto nel momento in cui il germoglio [è prodotto], perché il germoglio non è diverso dal seme; eppure, dato che i due non sono identici, così non può essere asserito che il seme esiste nel momento in cui il germoglio [è prodotto] (52).

(34) Se [l'entità esiste] in dipendenza di una caratteristica distinta ed intrinseca, allora tramite la negazione di quella [distinta caratteristica], l'entità sarebbe distrutta, e la vacuità sarebbe la causa della sua distruzione. Non è questo il caso, comunque, perché le entità non sono [intrinsecamente] esistenti (53).

(35) Quando le entità [date per scontate nel contesto dell'esperienza di ogni giorno] sono esaminate, si trova che esse non hanno nessuna caratteristica distinta ed intrinseca, salvo il marchio originario della realtà [espressa nella verità del significato più alto]. Perciò la verità convenzionale dell'esperienza di ogni giorno non deve essere esaminata criticamente (54).

(36) "Auto-produzione" e "produzione da un altro" [sono state dimostrate come] indifendibili quando trattano con la realtà [espressa nella verità del significato più alto], e secondo lo stesso ragionamento queste [due alternative] sono indifendibili pure per scopi convenzionali. Con che genere di prove, difenderai [il tuo concetto di] la produzione?

[La natura del mondo empirico, espressa nella verità del significato più alto]

(37-38) Non è affatto un mistero che le entità vuote, come i riflessi e così via, dipendano da una collocazione [di cause e condizioni], e che una cognizione può essere prodotta, ad esempio, nella forma di un'immagine di tale riflesso vuoto. Tutte le entità sono, in una maniera simile, non solo vuote [come effetti], ma esse sono anche prodotte oltre [le cause] vuote (55). Secondo le due verità, [le entità possiedono] nessun essere intrinseco, e quindi esse non sono permanenti, né sono soggette ad annichilazione (56).

(39) Nessuna [azione] è completata attraverso la sua natura intrinseca, così di conseguenza si deve capire che perfino senza alcun deposito per la sua efficienza, e nonostante l'intervallo di un considerevole periodo di tempo dalla conclusione di quell'azione, il frutto [di quell'azione] in qualche modo si materializzerà (57).

(40) Perfino quando poi si è svegliata, una persona sciocca può ricordare gli oggetti appresi durante il suo sogno ed attaccarsi ad essi. Quindi, è così che il risultato può materializzarsi anche dopo che un'azione sia già terminata e che [in primo luogo] non aveva alcun essere intrinseco (58).

(41) E, proprio come l'oggetto percepito da [un occhio] afflitto da oftalmia, è un'immagine di un capello svolazzante e non un'immagine di qualche altra entità -benchè anche altri sarebbero ugualmente irreali; così deve essere compreso che dopo la maturazione di [una determinata azione] non ci saranno ulteriori forme di maturazione (59).

(42) Ne consegue che benchè una cattiva azione possa avere una conseguenza sfavorevole e che si considera che una conseguenza favorevole sia associata con una buona azione, una persona troverà la liberazione [solamente] quando la sua mente è libera da [concetti reificati che concernono] ciò che è favorevole e/o sfavorevole. Inoltre, il pensiero [speculativo] riguardo all'azione e le sue conseguenze, è stato espressamente condannato [dal Buddha] (60).

(43) Frasi come (61) "Il deposito [della coscienza] esiste"; "La persona esiste"; "Solo gli aggregati psicofisici esistono"; "Solamente le basi di coscienza esistono" (62), sono insegnamenti errati dati dalle considerazioni di coloro che non capiscono il significato più profondo [degli insegnamenti sulla vacuità] (63).

(44) Anche se il Buddha (64) non sostenne alcuna visione filosofica di un reale e sostanziale 'sé', ciononostante egli mentre insegnava usò le espressioni "Io" e "mio". Similmente, anche se le entità sono prive di un essere intrinseco, pure egli insegnò che, in un senso indefinito (*neyārtha*), tutte esse esistono (65).

[Confutazione della coscienza come verità ultima di cognizione in assenza di un oggetto esterno]

(45) [*Lo Yogacharin asserisce*] (66) Dove nessun oggetto esiste, nessun soggetto può essere trovato, e perciò il bodhisattva capisce che il triplo mondo è soltanto mente. Affidandosi alla saggezza, egli comprende ulteriormente che la realtà stessa è solo 'mente'.

(46) Proprio come le onde (67) smosse in sù dalla brezza che monta su un oceano enorme, così la 'sola-mente' diviene manifesta tramite la sua propria potenzialità, dal seme di tutte [le cose]. Ciò è riferito come "deposito [della coscienza]" (68).

(47) La "forma dipendente" (*paratantrarupa*)(69) agisce [nei modi seguenti] come base per ogni designata entità esistente (*prajnaptisadvastu*): 1) essa appare anche in assenza di un qualunque oggetto esterno appreso; 2) essa realmente esiste; e 3) la sua natura intrinseca non si trova nella gamma della proliferazione concettuale (70).

(48) [*Il Prasangika risponde*](71) C'è da qualche parte una cosa simile al pensiero in assenza di un oggetto esterno? Se tu intendi usare l'esempio di un sogno, allora considera il seguente: Dal nostro punto di vista, neppure in un sogno vi è un pensiero [in assenza di un oggetto](72), e perciò il tuo esempio è inaccettabile. (73).

(49) Se l'esistenza della mente [sarà provata nel sogno] (74) tramite il riferimento alla memoria del sogno durante le ore di veglia, allora l'esistenza dell'oggetto esterno [nel sogno è altresì stabilito] dallo stesso criterio; perché proprio come tu ricordi dicendo "io ho visto", allo stesso modo c'è anche una memoria dell'oggetto esterno [visto] (75).

(50) Tu supponi (76) che durante il sonno la cognizione visiva non sia possibile, e perciò solo la cognizione mentale sia presente in assenza di [un oggetto esterno]. Secondo questa supposizione, in un sogno [il sognatore] attribuisce una realtà esterna a questa [cognizione mentale], e qui nella vita da svegli [il processo di percezione sarà capito] in una maniera analoga.

(51) [Al contrario, noi Prasangika sosteniamo quanto segue](77): Proprio come secondo te nessun oggetto esterno è prodotto in un sogno, così [secondo noi], neppure la cognizione mentale non è prodotta: L'occhio, l'oggetto visivo, ed il pensiero prodotto da essi sono tutti e tre falsi (78).

(52) Le restanti triadi - [uditiva, olfattiva, gustativa, tattile, e mentale](79) - sono anch'esse non prodotte. La vita di veglia è in questo aspetto simile ad un sogno. Tutte le cose sono false, non c'è pensiero [in assenza di un riferimento oggettivo], e privati di una sfera di operatività, pure gli organi di senso [in fin dei conti] non esistono (80).

(53) Colui che si risveglia dal sonno dell'ignoranza spirituale è come uno che si sveglia da un sogno. Finquando egli non si risveglia, la triade rimane, ma quando egli si risveglia, non esiste più.

(54) Sia i capelli percepiti sotto l'influenza dell'oftalmia che la cognizione associata con l'organo di senso malato sono reali, relativamente a quella cognizione: Tutta-via, per chi vede chiaramente l'oggetto, quegli altri due sono fittizi (81).

(55) Se la cognizione esistesse in assenza di qualunque oggetto di conoscenza, allora quando l'occhio fosse diretto verso il luogo dove [furono visti] i capelli, pure una persona non afflitta da oftalmia dovrebbe percepirli. Tuttavia, questo non è ciò che accade davvero, e perciò questa [tesi] è indifendibile (82).

[La cognizione come risultato della “potenzialità maturata”]

(56) E' stato suggerito che l'errata cognizione dei capelli non sorge [in coloro che sono afflitti da oftalmia] poiché la potenzialità per la cognizione non è maturata in questi particolari individui. In questo caso, l'assenza [dei capelli] non è dovuta a mancanza di un'entità che serve come oggetto di conoscenza (83). [I Prasangika rispondono come segue] Non c'è nessuna cosa che sia una potenzialità, e perciò questa [tesi] non è sostenibile.

(57) Non c'è nessuna possibilità di potenzialità per [un oggetto che già è] stato prodotto, e né può esservi alcuna potenzialità per una entità non-prodotta (84). La base per una qualificazione non esiste in assenza di quella qualificazione, perché se questo fosse il caso, ne conseguirebbe che [la potenzialità] esisterebbe perfino per un figlio di una donna sterile (85).

(58) Si potrebbe sperare di designare questa [potenzialità come determinata] dall'imminenza [della cognizione; tuttavia, anche questa deve essere rifiutata]. In assenza della potenzialità, [la cognizione] non è più imminente (86). “Ciò che esiste in dipendenza di un oggetto reciproco, non esiste [in modo intrinseco]” - così hanno dichiarato i santi (87).

(59) Se [una cognizione] derivasse dalla potenzialità maturata di [un'altra cognizione] che sia terminata, allora una [cognizione] sorgerebbe davvero dalla potenzialità di una diversa [cognizione] (88). Tuttavia, i momenti del continuum (*samtaninah*) sarebbero differenti uno dall'altro, e di conseguenza qualsiasi cosa potrebbe sorgere da qualsiasi altra cosa.

(60) Si può desiderare di suggerire che anche se i momenti di un continuum sono differenti, il continuum [nel quale essi sussistono] è esso-stesso indifferenziato, e perciò la [summenzionata] obiezione è irrilevante. Ciò rimane da provare, perché l'occasione di tale continuum indifferenziato non è assoggettabile a ragionamento.

(61) [I due individui chiamati] (89) Maitreya e Upagupta sono persone diverse, e perciò i loro fattori costituenti non sono inclusi nello stesso continuum. Sarebbe irragionevole [proporre che cose] che differiscono in termini di [loro rispettivi] distinti caratteri intrinseci potessero essere inclusi nello stesso continuum.

(62) [Lo Yogacharin asserisce] La produzione della cognizione visiva avviene in modo completo e senza dilazione della sua stessa [maturata] potenzialità. Quello che [comunemente] è appreso come l'organo fisico dell'occhio è invero proprio questa potenzialità che è la fonte della sua propria cognizione (90).

(63) Normalmente, una persona immagina che [la cognizione di un colore] sorga dall'organo di senso. Essa non comprende che l'apparenza del blu, per esempio, sorge dal suo proprio seme, senza alcun oggetto appreso esternamente, e a tal riguardo, essa presume che tale oggetto sia presente (91).

(64) [Comunque, non è questo il caso] Come in un sogno l'immagine mentale di una distinta forma oggettiva e concreta sorge dalla sua propria potenzialità maturata in assenza di una tale [forma reale], così pure è qui nella vita da svegli - la mente esiste in assenza di qualsiasi oggetto esterno.

(65) [Il Prasangika risponde] Poiché in un sogno la cognizione mentale che appare come blu, per esempio, sorge in assenza di un occhio, allora perché [tale cognizione mentale] non è similmente prodotta dal suo proprio seme qui [pure nella vita da svegli] ad un uomo cieco che sia senza organo della vista?

(66) Secondo te, nel sogno [di un cieco] vi è la potenzialità maturata per il sesto [senso della cognizione mentale], mentre nella vita da svegli non c'è. Se è così, allora perché sarebbe irragionevole supporre che nello stesso modo [l'uomo cieco possieda] nessuna potenzialità maturata per il sesto [senso] qui [nella vita da svegli], egli non ha anche tale [potenzialità] durante il sogno?

(67) L'assenza di occhi [in un uomo cieco] non permette la causa [per poter vedere nella vita da svegli]. Similmente, anche il sonno non può essere posto come una causa [per la visione] nel sogno (92). Ne consegue che in un sogno così come nella [vita da svegli], l'oggetto [percepito] e l'occhio procurano le cause [coefficienti] per la concettualizzazione di un'entità fittizia.

[L'irrealtà della cognizione e del suo oggetto]

(68) Un oppositore è confutato percependo che ognuna delle sue risposte non è nient'altro che una tesi non confermata né garantita (93). I Buddha insegnarono che ogni e qualsiasi entità non esiste [in modo ultimo] (94).

(69) Il meditante (*yogin*) che segue le istruzioni del suo insegnante vede l'ambiente intorno a sé come se fosse pieno di scheletri (95). In questo caso è ovvio che tutti e tre [i fattori della sensazione](96) non sono prodotti, perché questo è un esercizio di applicazione mentale artificiale.

(70) Secondo il nostro oppositore, perfino queste impure [visualizzazioni] mentali sono proprio come la percezione [convenzionale] degli oggetti di senso. Se fosse così, allora chiunque altro [oltre al meditante] che stesse guardando il luogo dove essi appaiono, dovrebbe percepire gli scheletri. Essi, tuttavia, sono fittizi e non sono [percepiti da nessun altri che il meditante].

(71) [Il meccanismo coinvolto] allorché gli spiriti affamati hanno l'esperienza della cognizione di un fluente fiume pieno di pus, è identico a quello dell'organo visivo affetto da oftalmia (97). Qui, il nostro significato deve essere capito nel seguente modo: Proprio come non vi è alcun oggetto di conoscenza, così non c'è nessuna cognizione (98).

[Confutazione di un'entità non-conosciuta (consapevolezza riflessa) come verità ultima]

(72) Se questa "entità-dipendente" esistesse in assenza di soggetto ed oggetto, (99) allora chi potrebbe essere consapevole della sua esistenza? Sarebbe inaccettabile asserire che essa possa esistere in modo non-conosciuto (100).

(73) Non è provato che [una cognizione] sia consapevole di se-stessa. Né ciò può essere provato usando la memoria susseguente [di un evento precedente come evidenza](101), perché in questo caso la tesi intesa a provare la richiesta stessa incarna una premessa non-provata, e perciò non può essere ammessa [come prova valida] (102).

(74) Anche se [la nozione di] consapevolezza riflessa è ammessa, sarebbe ancora illogico asserire che una memoria (*smrtijnana*) costituisca ricordo valido [di una esperienza reale]. Infatti, sarebbe completamente diversa da [quell'esperienza precedente], proprio più che se fosse stata prodotta in un continuum che non includa alcuna cognizione [di quella precedente esperienza]. Questo argomento [basato sulla differenza tra i due] contraddice effettivamente ogni particolare tentativo [di spiegare la memoria tramite il ricorso alla nozione di consapevolezza riflessa] (103).

(75) D'altra parte, secondo [il Prasangika], una memoria non è diversa da [la precedente consapevolezza coinvolta in] esperienza dell'oggetto, e perciò la propria memoria avviene nella forma "io vidi [un particolare oggetto]". Questa è la posizione data per scontata nell'esperienza di ogni giorno (104).

(76) Quindi, senza [questa nozione di] consapevolezza riflessa, chi (o cosa) potrà conoscere la tua dipendente-[forma]? L'agente, l'oggetto [dell'azione], e l'azione non sono identici, e per questa ragione è illogico sostenere che [una cognizione] conosce se-stessa (105).

(77) Tuttavia, se l'entità che è [una manifestazione di questa] forma-dipendente (*paratantrarupavastu*) esiste senza mai essere stata prodotta o conosciuta, allora perché il nostro oppositore dovrebbe insistere che [la credenza in] l'esistenza del figlio di una donna sterile è irrazionale? Quale danno potrebbe mai infliggergli un figlio di una donna sterile [che egli non abbia già sofferto con la sua credenza in un concetto di forma-dipendente]?

(78) E, nel caso che questa [forma]dipendente non esista da qualche parte in nessun modo, allora che cosa funzionerà come causa per lo schermo [o verità convenzionale]? Tutta l'ordinata struttura dell'esperienza di ogni giorno è resa sterile da questo aggrapparsi ad una inerente sostanza reale, nei punti di vista filosofici dei nostri oppositori (106).

[Il vero significato degli Insegnamenti sulla "Sola-Mente"]

(79) Non c'è alcun mezzo di trovare la pace per coloro che camminano fuori dal Sentiero calcato dal Maestro Nagarjuna (107). Tali persone hanno deviato dalla verità dello schermo e dalla realtà [espressa nella verità del significato più alto], e a causa di questo, essi non saranno mai liberati.

(80) La verità convenzionale è il mezzo (108), la verità del significato più alto è la mèta, ed uno che non apprezza la distinzione tra queste due, traccia un percorso sbagliato tramite i suoi concetti reificati (109).

(81) Noi [Mādhyamika] non abbiamo la stessa attitudine verso i nostri [concetti de] lo schermo come voi [Yogachàrin] li avete verso i vostri [concetti di] essere-dipendente (*paratantrabhàva*). Con riferimento alla natura dell'esperienza di ogni giorno, noi diciamo: "Anche se le cose non esistono, esse esistono" - e questo è fatto per uno scopo specifico (110).

(82) [Le cose del mondo] non esistono per i santi che hanno abbandonato gli aggregati psicofisici e trovato la pace. Se, in un modo simile, essi non sono esistiti nel contesto dell'esperienza di ogni giorno, allora noi non dovremmo sostenere che essi lo siano - perfino in questo qualificato senso (111).

(83) Se l'esperienza di ogni giorno non vi crea una minaccia, allora voi potete persistere in questo rifiuto dell'evidenza procurata da tali esperienze. Disputate con l'evidenza dell'esperienza di ogni giorno, e dopo noi ci baseremo sul vincitore.

(84) Allo [stadio chiamato] "L'Affrontare-Direttamente", il bodhisattva che è rivolto verso la verità [del significato più alto] realizza che "il triplo mondo è 'solo-mente' (112)". [Questo insegnamento] intende confutare, [le prospettive filosofiche del convenzionale] agente come un 'sé' eterno, dimostrando che l'agente è 'solo-mente' (113).

(85) Come un lampo scagliato che fracassa la vetta di un'alta montagna straniera, l'Onnisciente riferì queste parole dal *Lankavatarasutra* con lo scopo di accrescere la saggezza dei saggi.

(86) Ognuno dei filosofi non-buddisti (114) parla nei suoi propri testi de [l'agente come] una "persona" (*pudgala*), o come qualche altra [entità permanente]. Il Conquistatore non era d'accordo con queste [definizioni] circa l'agente, e così Egli insegnò che l'agente all'interno del contesto degli affari di ogni giorno è "solo-mente" (115).

(87) Proprio come "Colui [la cui conoscenza] della realtà è estesa" è riferito come un "Buddha", così il *Lankavatarasutra* sostituisce "solo-mente" con [la completa espressione] "ciò che è 'solo-

mente' è preminente nel contesto dell'esperienza di ogni giorno". Il significato di questo sutra deve essere compreso non come una negazione della forma (*rupa*)(116).

(88) Se avessero voluto negare [l'esistenza di] forma (117), quando dichiararono che [il triplo mondo] è 'solo-mente', allora perché nello stesso sutra i *mahatma* si troverebbero ad affermare, che la mente-sola è prodotta da illusione (*moha*) e da azione volizionale?"(118).

(89) La 'solo-mente' fabbrica tutta la diversità dei mondi senzienti ed insenzienti. (119) [Il Buddha] dichiarò che l'intero universo è prodotto dall'azione volizionale, ma non può esservi alcuna tale azione senza mente (120).

(90) Anche se la forma invero esiste, essa, come la mente, non funziona come "agente". Quindi, nel negare l'esistenza di ogni altro agente oltre la mente, non c'è alcun rifiuto implicito della forma (121).

(91) All'interno del contesto della realtà di ogni giorno (*laukikatattva*) tutti i cinque aggregati psicofisici dati per scontati dall'esperienza quotidiana esistono, ma essi non appaiono veri al meditante che è impegnato a sviluppare la conoscenza della realtà [espressa nella verità del significato più alto].

(92) Se la forma non esiste, allora non potete sostenere l'esistenza della mente; e se la mente esiste, allora non potete sostenere l'inesistenza della forma. I Buddha rifiutarono l'inqualificazione di entrambe (122) nei sutra sulla perfetta saggezza; ed egli le affermò entrambe nella letteratura dell'Abhidharma.

(93) Voi distruggete la gerarchia delle due verità, e addirittura poi questa [idea di una] vera sostanza (cioè la coscienza senza alcun oggetto) non potrà essere stabilita, perché è stata confutata [per molti altri motivi]. Sarebbe meglio capire questa gerarchia [delle due verità] come segue: Nella realtà [espressa nella verità del significato più alto] nessuna entità è mai prodotta, ma esse sorgono all'interno del contesto dell'esperienza di ogni giorno.

(94) In un certo sutra è insegnato che non c'è immagine esterna (*bahyabhasa*) e che la mente [da sola appare in forma di] una diversità di immagini. Ciò si intende che funzioni come un rifiuto della forma solo per coloro che sono estremamente attaccati alla forma, e [tali insegnamenti sono] nondefinitivi (*neyartha*).

(95) Il Maestro espose questo insegnamento in un senso nondefinitivo, ed è ragionevole interpretarlo solo in questo modo. Per di più, sulla base di questo passaggio, è chiaro che anche gli altri sutra di questo tipo sono di significato nondefinitivo (123).

(96) I Buddha hanno insegnato che la negazione del conoscitore (*jnatr*) può facilmente essere compiuta una volta che si sia riusciti a fare a meno dell'oggetto di conoscenza (*jneya*). Per questa ragione essi cominciarono a rifiutare l'oggetto di conoscenza (124).

(97) Bisogna procedere perciò secondo questi orientamenti quando si interpretano le ingiunzioni dottrinali [che trattano del concetto di "solo-mente"]. I sutra che trattano [gli insegnamenti su] la vacuità devono essere capiti in un definitivo senso, mentre quelli che tendono al soggetto di qualcos'altro diverso dalla realtà [espressa nella verità del significato più alto] sono nondefinitivi, e devono essere interpretati tramite una riflessione critica.

[La combinazione di auto-produzione e produzione da altro: La terza alternativa]

(98) Anche la produzione da entrambi è sicuramente irragionevole, perché i difetti già spiegati rinforzano così questa [tesi]. Né la [auto] produzione né la produzione da [altro] sono state provate, e questa [terza alternativa] è inaccettabile sia dalla prospettiva della verità [del significato più alto] che dal contesto dell'esperienza di ogni giorno.

[Produzione dissociata da ogni fattore causale: La quarta alternativa]

(99) Se si ritiene che la produzione avvenga solamente in assenza di una causa, allora ne consegue che qualsiasi cosa potrebbe essere prodotta dovunque in ogni momento, e centinaia di migliaia di semi piantati da persone comuni allo scopo di far spuntare raccolti porterebbero al fatto che non vi sia mai alcun raccolto (125).

(100) Se il mondo fosse vuoto di qualunque causa [per la sua esistenza](126), allora come il colore o il profumo di un loto che cresca a mezz'aria, non sarebbe certamente appreso come esistente. Al contrario, il mondo è appreso in tutta la sua ricca varietà, e perciò bisogna riconoscere che esattamente come accade con la nostra propria cognizione [del mondo], il mondo stesso è [prodotto] da cause.

(101) Gli elementi materiali primari non sono caratterizzati da alcun "sé", come ciò che fa da oggetto alla vostra [fuorviante] cognizione; e quando la propria mente è avvolta in un'oscurità impenetrabile riguardo all'esperienza di ogni giorno in questa vita, come può essa comprendere adeguatamente la prossima vita?(127).

(102) La negazione della possibilità di una vita successiva implica la presenza di una credenza sbagliata nel 'sé' come una qualità di essere intrinseco, che poi è attribuita all'oggetto di conoscenza (128). Ecco perché, in tal caso, [la credenza nella realtà ultima degli elementi materiali de] il corpo e la credenza [nel 'sé' come una qualità di essere intrinseco] derivano entrambe dalla stessa radice (129).

(103) Noi (130) ora abbiamo spiegato il modo per cui gli elementi materiali non esistono, in quanto la precedente discussione costituisce la generale confutazione della produzione - quando è auto-produzione, produzione da altro, produzione da entrambi o da nessuno di essi. È chiaro che gli elementi non esistono, anche se non furono specificamente menzionati.

[Sommario della confutazione di un essere intrinseco]

(104) Le entità sono vuote di un essere intrinseco (131) perché non c'è nessuna produzione da sé-stessi, da un altro, da entrambi o in assenza di alcuna causa. Eppure questi oggetti assumono una falsa apparenza, perché il mondo è ostruito dalla nebbia di una profonda illusione (132).

(105) Sotto l'influenza di un'oftalmia (133) si percepiscono erroneamente capelli, due lune, occhi sulla coda di un pavone o moscerini inesistenti. In un modo simile, quando la mente è precipitata sotto l'influenza dell'illusione, una persona comune sviluppa concetti reificati in associazione con tutto un mondo di cose compositi.

(106) Senza dubbio, le ingenui persone comuni dovrebbero essere consapevoli che le azioni volizionali trovano la loro radice nell'illusione ingannevole, così che quando l'illusione è eliminata, tali azioni non hanno luogo. I saggi comprendono la vacuità e sono liberati, perché essi hanno estirpato via questa spessa nube oscura e illusoria con il sole delle loro nobili menti (134).

(107) [Obiezione] Se nella realtà [espressa nella verità del significato più alto] le cose non esistessero, come il figlio di una donna sterile, allora esse sarebbero pure inesistenti convenzionalmente. [Tuttavia, esse esistono conventionalmente] perciò esse devono esistere in virtù del loro essere intrinseco (*svabhàvena*).

(108) [Risposta] Questa vostra obiezione dovrebbe essere sollevata, casomai, in riferimento a coloro che sono affetti da oftalmia, poiché gli oggetti come capelli che appaiono a tali persone sono [convenzionalmente] non-prodotti. Dopo che [questo fenomeno è stato propriamente spiegato], riferite la vostra obiezione con riguardo a coloro che sono affetti dall'oftalmia dell'ignoranza spirituale. (135).

(109) Una persona percepisce sogni, città incantate, miraggi fatti d'acqua, magie, immagini riflesse e così via, che sono non-prodotte, eppure secondo il nostro oppositore è irragionevole che tali cose possano apparire come invece fanno, poiché [nella loro visione] esse non sono diverse da ciò che non esiste [in alcun modo] (come, per es. il figlio di una donna sterile) (136).

(110) [Secondo il Prasangika, comunque] anche se [le cose] non sono in realtà prodotte, diversamente dal figlio di una donna sterile, esse servono come oggetti che sono percepiti nel contesto dell'esperienza di ogni giorno, e in base a questo, il vostro argomento è inconcludente (137).

(111) Il figlio di una donna sterile non è prodotto in e da sé (*svatmatah*) né nella realtà [espressa nella verità del significato più alto] né nel contesto dell'esperienza di ogni giorno. Similmente, tutte le cose sono non-prodotte in e da se-stesse (*svarūpena*) sia in questa realtà più alta che nel mondo relativo (138).

(112) Perciò il Maestro dichiarò che tutte le cose sono fin dall'inizio in pace, prive di produzione e, in virtù della loro natura intrinseca, completamente intatte dalla sofferenza: (139) Non c'è affatto produzione (140).

(113) Una brocca, per es., nella realtà [espressa nella verità del significato più alto] non esiste, eppure è data per scontata nel contesto dell'esperienza di ogni giorno. Tutte le entità sono simili in questo modo; quindi non si può concludere che esse siano equivalenti al figlio di una donna sterile (141).

(114) Le entità sono non-prodotte senza una causa, e non da cause come "Dio", per es., [che è niente più che un concetto reificato]. E neppure esse sono prodotte da fuori di se-stesse, né da altro, né da entrambi [da sé e da altro]. Esse sono prodotte da una mutua dipendenza reciproca.

(115) I concetti reificati non possono emergere sotto una analisi, semplicemente perché le entità sono prodotte in mutua dipendenza. La logica della 'originazione dipendente' distrugge la rete delle visioni filosofiche erranee.

(116) Se le entità esistessero [intrinsecamente] allora i concetti reificati sarebbero in ordine. [Tuttavia], con una investigazione critica, l'entità come tale dimostra di essere inesistente, e in assenza di una [intrinsecamente esistente] entità, questi concetti reificati sono inappropriati (142). Non può esserci fuoco in assenza di combustibile.

[Introduzione alla Confutazione della persona intrinsecamente esistente (*pudgalanairatmya*)]

(117) Le persone comuni sono strettamente legate a questi concetti reificati (143), mentre il meditante che non produce tali idee ottiene la liberazione. I Saggi dichiararono che l'analisi critica (144) dà luogo al termine dei concetti reificati.

(118) Nel [Madhyamaka] Sastra l'analisi non è condotta oltre la fondatezza per il dibattito - essa insegna la realtà [espressa nella verità del significato più alto] allo scopo di liberazione. Se nel corso di questi insegnamenti sulla realtà, gli altri sistemi filosofici vengono distrutti, ciò non può essere considerato come un difetto [del Madhyamika].

(119) L'attaccamento alla propria visione filosofica e l'avversione ad un altro punto di vista sono essi-stessi evidenza di pensiero reificato. Quando si accantonano attaccamento ed avversione e si analizzano [tutte le visioni], rapidamente si troverà la liberazione.

(120) Tramite l'intuizione profonda (145) il meditante realizza che tutte le afflizioni e le disgrazie sono associate con la visione filosofica (*satkayadrsti*) di un "Io" ritenuto reale e sostanziale (146), e una volta che lui ha identificato il 'sé' (*ātman*) come il punto focale di questa visione, egli sradica [il reificato concetto di] il 'sé'.

(121) Il ‘sé’ (147) come concettualizzato dai filosofi non-buddisti è eterno, inattivo, inqualificato, non-agente, e partecipe [di tutti gli oggetti di conoscenza]. I sistemi di questi non-buddisti sono distinti secondo le varie caratteristiche che essi hanno attribuito a questo [‘sé’].

(122) Un tipo di ‘sé’ come questo, semplicemente non esiste, perché esso è non più prodotto di quanto lo sia il figlio di una donna sterile. Inoltre, non ha nessun senso il fatto che esso dovrebbe servire come base per aggrapparsi ad un ‘Io’: Noi non consideriamo che esso esista, neanche dalla prospettiva del [la verità relativa] dello schermo (148).

(123) I nostri più noti argomenti riguardo alla non-produzione contraddicono ciascuna delle caratteristiche che questi filosofi non-buddisti insegnano nei loro testi. Non una di esse è proponibile.

[La confutazione del ‘sé’ come differente dagli aggregati psicofisici]

(124) Perciò non c’è alcun ‘sé’ diverso dagli aggregati psicofisici, perché separatamente dagli aggregati esso non può essere stabilito. E neppure lo si considera come la base conoscitiva per aggrapparsi ad un “Io”, che fa parte dell’esperienza di ogni giorno. Questa visione filosofica di un ‘sé’ non è ragionevole (149).

(125) Anche coloro che hanno vagato per eoni [sprecando una vita dopo l’altra] come animali non percepiscono questo eterno, non nato [‘sé’], eppure noi possiamo vedere che essi ancora si aggrappano ad un “io.” A tal riguardo, non c’è alcun ‘sé’ differente dagli aggregati (150).

[La confutazione del ‘sé’ come identico agli aggregati psicofisici]

(126) Poiché il ‘sé’ non è stabilito come diverso dagli aggregati, alcuni lo considerano come la base della visione filosofica che reputa il ‘sé’ essere gli stessi aggregati, altri lo considerano [la base de] la visione filosofica che lo reputa una parte degli aggregati, ed altri ancora lo prendono per essere solo [il singolo aggregato de] la mente.

(127) Se il ‘sé’ (151) fosse gli aggregati psicofisici, allora dovrebbero esservi molti ‘sé’, poiché vi sono una molteplicità di aggregati (152). In questo caso il ‘sé’ sarebbe una sostanza [convenzionalmente] reale, e [la cognizione] che si riferisce a tale reale sostanza, non potrebbe essere erronea (153).

(128) Tuttavia, (154) al momento di realizzare il nirvana, questo ‘sé’ sarebbe certamente annichilito (155) e prima del [la realizzazione del] nirvana esso sarebbe prodotto e distrutto di momento in momento. Ne consegue che l’agente sarebbe distrutto, non ci sarebbe alcuna retribuzione karmica per lui, ed un [‘sé’] sarebbe partecipe perciò di [retribuzione per] l’azione volizionale portata a termine da qualcun altro (156).

(129) Se [il nostro oppositore dovesse presumere che] questo errore non si applica, perché in realtà c’è un continuum [in cui i momenti separati del ‘sé’ sussistono], allora [gli si consiglia] l’analisi precedente, in cui gli impliciti errori in [questa nozione di] un continuum sono già stati spiegati. Inoltre, è irragionevole che gli aggregati psicofisici o la mente debbano essere il ‘sé’, perché sarebbe sbagliato asserire che l’esperienza di ogni giorno, [che è solo gli aggregati] sia soggetta ad estinzione (157).

(130) Se ciò fosse davvero il caso che il nostro oppositore suggerisce, allora ne conseguirebbe che al momento in cui il meditante realizza l’assenza di un ‘sé’ [ultimamente reale], tutte le cose [convenzionalmente reali] sarebbero pure certamente [percepite come totalmente] inesistenti. Se però

in difesa di questa posizione noi assumiamo che egli abbia abbandonato [solo il concetto di] un 'sé' eterno, allora in tal caso, il 'sé' non potrebbe essere la mente o gli aggregati psicofisici (158).

(131) Il meditante che realizzò l'assenza di un 'sé' [semplicemente come l'inesistenza di un 'sé' eterno] non comprenderebbe la realtà di forma e degli altri [aggregati come espresso nella verità del significato più alto]. A tal riguardo, l'attaccamento e le altre [afflizioni] sarebbero ancora prodotti, perché essi sorgono tramite [l'errata] cognizione di forma, ed egli potrebbe non aver compreso la natura (di vacuità) della forma [e degli altri aggregati] (159).

(132) Se [il nostro oppositore] ritiene che il 'sé' sia gli aggregati psico-fisici perché il Maestro insegnò che "gli aggregati sono il 'sé'," [allora egli dovrebbe diventare consapevole che] ciò è stato semplicemente [costruito come] una confutazione del 'sé' come un qualcosa di diverso dagli aggregati. In altri sutra fu insegnato che il 'sé' non è la forma [né alcuno degli altri aggregati] (160).

(133) In un altro sutra è affermato che il 'sé' non è la forma (*rupa*) né la sensazione (*vedana*), né la percezione (*samjna*), né le tendenze prenatali (*samskara*), né la coscienza (*vijnana*). Perciò non si può asserire che il sutra definisce il 'sé' come [identico a] gli aggregati psicofisici (161).

[La confutazione del 'sé' come composto di tutti e cinque gli aggregati psicofisici]

(134) [*Obiezione*] Quando [il sutra] sostiene che il 'sé' è gli aggregati, questo è un riferimento al [composto di tutti] gli aggregati, e non all'essenza di [un unico] aggregato (162). [*Risposta*] [Il composto] non è il protettore, né ciò che deve essere sottomesso, e neppure il testimone, e perciò il ['sé'] non è il composto (163).

(135) il 'sé' è simile ad un carro, e la qualità di essere un carro deriva dal composto assemblato delle sue parti. Tuttavia, nel sutra è detto che il 'sé' è soltanto dipendente dagli aggregati, e in base a ciò, il 'sé' non deve essere associato direttamente con il composto degli aggregati (164).

[La confutazione del 'sé' come equivalente al corpo]

(136) Se si asserisce che [il 'sé'] è analogo alla figura (*samsthàna*) [delle parti assemblate del carro], allora l'implicazione è che il 'sé' sarebbe soltanto la "forma" (*rupa*), perché solamente la forma è associata con la figura. Gli altri [aggregati] come la mente, per es., non potrebbero essere associati con il 'sé', poiché essi non sono associati con alcuna figura formale.

(137) E' davvero irragionevole che l'appropriatore e il sostrato appropriato siano identici, perché se questo fosse il caso, allora sia l'"oggetto dell'azione" (165) che l'"agente" sarebbero identici (166). E se, d'altra parte si immagina che l'azione possa aver luogo in assenza di qualsiasi agente, allora [dovrebbe esserci un problema con questo assunto non garantito] - e questo non è certamente il caso. Non c'è azione in assenza di un agente (167).

[Sommario degli argomenti precedenti]

(138) il Saggio insegnò che il 'sé' è dipendente dai sei elementi: terra, acqua, fuoco, aria, coscienza, e spazio; e dalle sei facoltà (*sparshayatana*): la vista, e così via [inclusa la concettualizzazione come sesta].

(139) Inoltre, egli insegnò che la mente (o pensiero: *citta*) ed i suoi aspetti componenti (*cittadharmā*) sostengono [il 'sé']. Perciò, [il 'sé'] non è [gli elementi individuali], né è alcuno di essi presi separatamente, né invero esso è il composto - e per questa ragione la cognitiva base per aggrapparsi ad un "Io" non può essere [un 'sé' definito in alcuno di tali termini] (168).

(140) [Supponiamo per il momento che] quando l'assenza di un 'sé' è capita, [questo semplicemente comporti] un rifiuto di questo "sé eterno". Ma questo [concetto reificato di un 'sé' eternamente esistente] non è considerato la base per essere aggrappati ad un "Io", e perciò perché la visione filosofica di un 'sé' reale e sostanziale sarebbe sradicata comprendendo [in questa maniera] l'assenza di un 'sé'? Una tale proposta sarebbe davvero meravigliosa!

(141) [E' come se] (169) qualcuno avesse visto che un serpente abbia preso residenza in un buco nel muro della sua casa. Egli procede assicurandosi che non ci sia un elefante nella casa, e così facendo, non solo riesce a eliminare la sua paura [per l'elefante immaginario], ma si libera anche di qualunque apprensione per il serpente! Di certo, il nostro oppositore è notevolmente ingenuo [se sostenesse una tale posizione].

(142) Il 'sé' non esiste negli aggregati psicofisici (170), e gli aggregati non esistono nel 'sé'. Se vi fosse una qualche differenza [tra il 'sé' e gli aggregati], allora tali concetti reificati sarebbero plausibili; ma poiché tale differenza non esiste, questi sono nient'altro che concetti reificati [senza nessuna possibile applicazione] (171).

(143) Non si ritiene che il 'sé' possieda forma (172), perché il 'sé' non esiste, e non può esserci perciò nessuna relazione genitiva. [Il genitivo si applica se] c'è una differenza [tra possessore e cosa posseduta] come, per esempio, [nell'asserzione] "[Devadatta] possiede una mucca". Oppure [esso si applica] dove non c'è differenza come, per esempio, [nell'asserzione] "[Devadatta] possiede un corpo (*rupa*)". Comunque, il 'sé' non è né diverso né identico alla forma (173).

(144) Il 'sé' non è la forma (174), né il 'sé' possiede forma. Il 'sé' non è "nella" forma, e la forma non è "nel" 'sé'. Tutti i [cinque] aggregati devono essere compresi proprio secondo queste quattro alternative: [Il cumulativo totale di permutazioni] è considerato come un composto dei venti aspetti della visione filosofica di un 'sé' (*atmadrsti*)(175).

(145) Questi [aspetti] (176) sono i picchi situati sulla enorme montagna della visione filosofica di un "Io" reale e sostanziale. Essi ed il 'sé' vengono infranti e totalmente distrutti dal saettante fulmine della comprensione dell'assenza di un 'sé'.

[La confutazione del 'sé' come sostanza reale benché inesprimibile]

(146) Vi sono alcuni (177) che considerano che la persona esista come una sostanza reale, eppure essi non possono dire se sia identica o diversa [dagli aggregati], permanente o instabile, o qualsiasi altra cosa. Inoltre, essi la considerano essere un oggetto di conoscenza per le sei cognizioni (mentali) (178) e in quanto tale, la base per aggrapparsi ad un "Io" (179).

(147) [La differenza o identità di] mente rispetto alla forma non è concepita come inesprimibile, e in effetti, nessuna cosa esistente (*vastusat*) può essere considerata inesprimibile. Ne consegue che se il 'sé' è un'entità stabilita, allora come la "mente" che è [anche] un'entità stabilita, [la sua differenza o identità rispetto agli aggregati psicofisici] non sarebbe inesprimibile.

(148) Secondo il nostro oppositore, una brocca non è per natura un'entità precisamente stabilita perché [la sua differenza o identità] rispetto alla forma, per esempio, è inesprimibile. Similmente, anche la relazione del 'sé' con gli aggregati psicofisici è inesprimibile, e perciò uno non dovrebbe concepire il 'sé' come intrinsecamente esistente (180).

(149) Ancora una volta, secondo il nostro oppositore, la coscienza non è considerata diversa da sé, ma è considerata un'entità diversa dalla forma [e dagli altri aggregati]. Questi due aspetti [identità e

differenza] sono percepiti in associazione con una qualche entità, e poiché essi non si applicano al ‘sé’, questo ‘sé’ non esiste.

[Il ‘sé’ è paragonato ad un carro conosciuto in dipendenza delle sue parti]

(150) Di conseguenza, la base per aggrapparsi ad un “Io” non è un’entità. Non è diversa dagli aggregati psicofisici, non è né l’essenza né il ricettacolo degli aggregati (*skandhadhara*)(181), e non ne è il proprietario. [Il ‘sé’ che è la base per aggrapparsi ad un “Io”] è stabilito meramente in dipendenza degli aggregati(182).

(151) [Il ‘sé’, in questo aspetto, è simile ad un carro] Un carro non è considerato diverso dalle sue proprie parti, né identico, né in possesso di esse, non sta “nelle” parti, né esse sono “in” lui, né è il mero composto [delle sue parti]; e nemmeno è la forma [di quelle parti] (183).

(152) Se il carro fosse semplicemente il composto [delle sue parti], allora esisterebbe anche quando [le parti] fossero smontate. In più, è irragionevole [presumere che] il carro sia la mera figura [delle parti], poiché in tal caso non vi sarebbe nessun possessore delle parti (*angin*) e di conseguenza nessuna parte (184).

(153) Secondo il nostro oppositore, anche quando è inclusa nel carro, la forma di ogni parte è la stessa come era in precedenza, [al momento in cui il carro non era ancora assemblato]. Ne consegue che il carro non esiste più dopo l’assemblamento che fu fatto fra le parti smontate (185).

(154) Se, nel carro assemblato, la forma delle ruote e le altre parti è diversa [da come erano prima di assemblarle], allora questa [diversità] dovrebbe essere evidente. Tuttavia, non è così e quindi il carro non è semplicemente la sua figura formale (186).

(155) Ancora, secondo il nostro oppositore, non c’è alcun reale “composto”. In questo caso, il [carro] non potrebbe essere la forma del composto delle sue parti, perché come potrebbe esservi una qualche “forma” con cui esso è associato, che sia non-esistente? (187).

(156) E’ proprio come il nostro oppositore sta sostenendo (188): L’immagine di un effetto, con una non-reale qualità di essere intrinseco, [sorge] in dipendenza di una causa non-reale. Occorre comprendere che tutte le cose sono prodotte precisamente in questo modo (189).

(157) Come conseguenza, sarebbe irragionevole asserire che la cognizione di una brocca [sia fondata] per esempio, sulla forma della brocca, che è analoga [alle parti del carro]. La forma e gli altri aggregati non esistono, perché essi non sono prodotti, e perciò è illogico [supporre] che essi posseggano una qualche forma (190).

[Il ‘sé’ come una designazione dipendente (prajnapiti upadaya)]

(158) Anche se [l’esistenza del carro] rimarrà non-provata secondo alcune delle sette alternative [enumerare sopra] sia nella realtà [espressa nella verità del significato più alto] che nel contesto dell’esperienza di ogni giorno, nondimeno per gli scopi del quotidiano esso è designato vero in dipendenza delle sue parti - senza analisi (191).

(159) Questo vero [carro] è un possessore di parti o pezzi, è riferito nel mondo come un “agente”, e per le persone [comuni] è stabilito anche come “appropriatore” (192). Non è una cosa astrusa, ed è dato per scontato nel contesto dell’esperienza di ogni giorno (193).

(160) Come mai ciò che è inesistente secondo le sette alternative nondimeno esiste? Il meditante non lo considera esistente, egli però penetra facilmente la realtà [espressa nella verità del significato

più alto]. Quindi [le cose del mondo] dovrebbero considerarsi stabilite come [noi abbiamo dimostrato] qui.

(161) Allorché il carro non esiste, allora il “possessore delle parti” non esiste, e né tantomeno le parti (194). Proprio come, per esempio, quando un carro è bruciato, le sue parti non esistono più, così quando il fuoco della discrimina-zione (*mati*) brucia il possessore delle parti, le parti stesse [sono incenerite] (195).

(162) Similmente, poiché è dato per scontato nel contesto dell’esperienza di tutti i giorni, noi consideriamo il ‘sé’ pure come ‘appropriatore’, in dipendenza dagli aggregati psicofisici, gli elementi, ed i sei organi sensoriali con i loro rispettivi oggetti (*sadayatana*) (196). L’appropriato sostrato è l’oggetto della ‘azione’ (197) mentre [il ‘sé’] è l’agente (198).

(163) Tuttavia, poiché una tale entità non c’è, esso non è né transitorio né eterno; non è prodotto, né è distrutto. Non ha nessuna qualità di permanenza e così via, né di identità, né di diversità (199).

(164) Il ‘sé’ è quella cosa con cui la consapevolezza di aggrapparsi ad un “Io” si manifesta continuamente a tutti gli esseri viventi, e la consapevolezza del “mio” diviene manifesta con riferimento a ciò che [l’ “Io”] possiede. Questo [‘sé’] esiste come risultato dell’illusione, pertanto esso è dato per scontato senza alcuna indagine [meditativa] (200).

(165) Nessun oggetto dell’azione esiste in assenza di un’azione, e così, in assenza di un ‘sé’, non c’è un “mio”. Il meditante vede la vacuità dell’ “Io” e “mio”, e perciò egli sarà liberato (201).

[Sommaro della confutazione della produzione]

(166) Una brocca, una stoffa o una tela di lana, un esercito, una piccola foresta, un rosario, un albero celestiale, una casa, un carretto, un albergo e così via - queste cose e qualunque altra cosa che, come loro, venga appresa dagli esseri viventi: Esse devono essere comprese [come convenzionalmente reali], perché il Saggio non aveva dispute con il mondo.

(167) Le qualità, le parti, gli attaccamenti, le caratteristiche distintive, il carburante e così via; [oltre a] un possessore di qualità o parti, una base per gli attaccamenti o per le caratteristiche distintive, per il fuoco, e così via: Tali cose non esistono secondo le sette alternative quando, secondo il metodo del carro, esse vengono sottoposte all’analisi. D’altro canto, esse pure esistono e pertanto sono date per scontate nel contesto dell’esperienza di ogni giorno.

(168) Se una causa produce il suo effetto richiesto, allora su quella base è una causa. Se nessun effetto è prodotto, allora in assenza [di alcun effetto], la causa non esiste. Ne consegue che quando la causa esiste, l’effetto necessariamente sarà prodotto [da essa]. [Se il nostro oppositore desidera sostenere che entrambi sono stabiliti come intrinsecamente esistenti, allora] per favore, resti con ciò che emergerà da quello, e quale [dei due] emergerà per primo (202).

(169) Se, secondo il nostro oppositore, la causa produce il suo effetto tramite una connessione [con esso], allora in tal caso, poiché entrambi avrebbero la stessa potenzialità, non ci sarebbe differenza tra l’agente della produzione e l’effetto. Se, d’altra parte, [la causa ed il suo effetto sono completamente] distinti, allora la causa non sarebbe distinguibile da alcuna non-causa. E, a parte queste due, non c’è altra concezione [della relazione di causa-effetto] (203).

(170) Se tu dici che la causa non produce l’effetto, allora [noi rispondiamo come segue]: in quel caso non c’è nulla da dover riferire come “l’effetto”; [inoltre] una causa separata da ogni effetto diventa una non-causa, e tale cosa semplicemente non esiste (204). Poiché noi sosteniamo che

entrambi [causa ed effetto] sono come illusioni magiche, perciò noi non siamo soggetti a nessun errore [logico], e gli elementi dell'esperienza di ogni giorno sono lasciati intatti (205).

[Difesa dell'uso del Prasangika dell'analisi destrutturativa]

(171) *[Obiezione]* La [vostra] confutazione confuta ciò che deve essere confutato collegandosi [con esse], oppure non c'è collegamento [tra i due]? L'errore [proprio stabilito] non proviene pure da Voi, [Prasangika]? Quando parlate così, voi combattete le vostre stesse posizioni, ed essendo questo il caso, voi non siete in grado di confutare [la posizione di un oppositore].

(172) La conseguenza delle vostre parole è come un'affilata spada a doppia lama - voi negate [l'esistenza di] tutte le entità, senza ragione. Uomini nobili non sarebbero mai d'accordo con voi, perché essendo carenti di una qualche posizione proprio vostra, voi vi avvalete così di ogni genere di confutazione per costruire un argomento (206).

(173) *[Risposta]* Ma una confutazione confuta [la posizione di un oppositore] senza collegamento, o c'è un collegamento? L'errore già menzionato sopra certamente deriverebbe da qualsiasi posizione che comporti [la credenza in una intrinseca] esistenza. E questo non ci preoccupa minimamente, tuttavia, perché noi non abbiamo nessuna posizione (207).

(174) Secondo il nostro oppositore, le caratteristiche che si trovano nel disco del sole sono anche [apparenti] nel suo riflesso, in cui uno può percepire le alterazioni [risultanti] ad es. da un'eclisse, Anche se fosse evidentemente irragionevole [parlare di] "collegamento" o "non-collegamento" tra il sole ed il suo riflesso, come una mera dipendente realtà convenzionale, [il riflesso] però, si genera.

(175) Similmente, anche se non è reale, [il volto riflesso in uno specchio] è però utile ad una persona che desidera farsi attraente, ed in questo modo esso esiste [convenzionalmente]. Proprio adesso, il [nostro] argomento è come [un riflesso] tramite il quale si diventa consapevoli della possibilità di ripulire [l'ignoranza spirituale dal] volto della saggezza. Esso deve essere ben capito come capace di stabilire certe conclusioni anche senza fare ricorso a [concetti di significato obiettivamente radicato] generalmente accettati.

(176) Se l'argomento designato per sostanziare la vostra conclusione è [preso] come un fatto oggettivo (208), e anche la natura della conclusione è intesa come un fatto oggettivo, allora argomenti come quello presentato dianzi sul "collegamento" sarebbero attinenti. In questo caso, però, [noi non sosteniamo alcuno di tali concetti reificati], e quindi [l'obiezione del nostro oppositore] equivale a nulla più della sua stessa [infondata] credenza (209).

(177) E' relativamente facile capire quello che si è voluto dire con l'assenza di essere intrinseco in tutte le cose, ma è alquanto più difficile comprendere [le ramificazioni di questo concetto di] essere intrinseco. Effettivamente, perché volete intrappolare il mondo nella pericolosa rete del vostro razionalismo?

(178) Occorre capire che qualsiasi confutazione residua [non specificamente trattata qui] è implicita in ciò che è già stato dimostrato sopra, ed ognuna di esse potrebbe essere offerta anche come risposta a posizioni che coinvolgono [nozioni di] "collegamento", e così via. Non è affatto vero che noi Prasangika facciamo uso di qualunque tipo di confutazione. Come spiegato prima, tutti gli [argomenti] aggiuntivi devono essere sviluppati usando la stessa tecnica [della 'reductio-ad-absurdum'].

[I sedici esempi di ‘Vacuità’ (210) - Introduzione]

(179) L’assenza del ‘sé’ fu spiegata per la liberazione di tutti gli esseri viventi, sotto due aspetti, differenziati in: assenza del ‘sé’ delle cose [insenzienti o inanimate] (*dharmanairàtmya*); e assenza del ‘sé’ delle persone (*pudgala-nairàtmya*). In più, il Maestro riclassificò queste stesse [due categorie] e le insegnò sotto molti aspetti diversi, per il beneficio di diversi tipi di discepoli.

(180) Egli spiegò sedici [aspetti di] ‘vacuità’, ognuno accompagnato con esempi, e di conseguenza egli li condensò in quattro chiarimenti che sono stati accettati dal Mahayana.

[Gli esempi di vacuità]

(181) [I] L’occhio è vuoto di occhi[ezza], poiché questa è la sua intrinseca natura. L’orecchio, naso, lingua, corpo, e mente, anch’essi devono essere spiegati in questo modo.

(182) L’occhio e altre [cinque delle] sei [facoltà] non sono eterne e neppure soggette a decadere, e la loro assenza di essere intrinseco è riferita come “vacuità interna” (*adhyātmashunyata*).

(183) [II] La forma (*rūpa*) è vuota di form[ezza], perché questa è la sua natura intrinseca. Suono, odore, gusto, tatto e pensieri [cose mentali] sono anche simili [alla forma, in questo aspetto].

(184) L’assenza di ogni essenza nella forma e negli altri oggetti dei sensi, è riferita come “vacuità esterna” (*bahirdhashunyata*).

(185) [III] L’assenza di essenza intrinseca associata con entrambi è [chiamata] “vacuità interna-esterna” (*adhyātma-bahirdhashunyata*).

(186) [IV] L’assenza di essere intrinseco di [tutte le] cose è riferita dai saggi come “vacuità”, e questa ‘vacuità’ è anche considerata vuota di qualunque essenza di vacuità.

(187) La vacuità di ciò che è chiamato “vacuità” è riferita come “la vacuità della vacuità” (*shunyatashunyata*), ed è spiegata in questo modo allo scopo di contrastare qualunque tipo di comprensione della vacuità con [riferimento ontologico] riferito all’“essere” (211).

(188) [V] Le direzioni nel mondo sono infinite, poiché esse divorano senza residui il mondo inanimato così come gli esseri senzienti, e quindi, come esempio dell’incommensurabile, esse sono senza limiti né alcun confine.

(189) La vacuità delle dieci direzioni è [chiamata] “La vacuità infinita” (*maha-shunyata*), e fu spiegata così allo scopo di contrastare ogni comprensione della vacuità infinita [come un riferimento ontologico all’“essere”].

(190) [VI] Il Nirvana equivale al significato più alto perché esso è la méta più eccellente, e la sua vacuità [di essere intrinseco] è [chiamata] “la vacuità del significato più alto” (*paramārthashunyata*).

(191) La vacuità del significato più alto fu insegnata da coloro che conoscono [la verità del] significato più alto, allo scopo di contrastare qualunque tipo di comprensione del Nirvana con [un riferimento ontologico a] l’ “essere”.

(192) [VII] Il triplo mondo è designato come composito perché esso sorge da [cause e] condizioni. La sua vacuità di [essere intrinseco] è [chiamata] “la vacuità delle cose composite” (*samskr̥tashunyata*).

(193) [VIII] Ciò che non ha estremi è chiamato la trascendenza degli estremi. La sua vacuità di quella [trascendenza degli estremi] è riferita come “La vacuità della trascendenza degli estremi” (*atyantashunyata*) (212).

(194-195) [IX] La ruota della trasmigrazione non ha inizio né fine, ed a causa di ciò, è chiamata l’assenza di un inizio e di una fine. L’esistenza è vuota di un andare e venire, come un sogno, ed la sua vuotezza di [inizio, intermezzo e fine] è riferita nei trattati filosofici (*Sastra*) come “la vacuità di ciò che è senza inizio e fine” (*anavaragrashunyata*).

(196) [X] Ciò che è rigettato ed espulso è chiamato riprovevole, mentre è chiamato irreprensibile ciò che non viene evitato - cioè, ogni cosa che non è respinta.

(197) [L’irreprensibile] è vuoto di irreprensibilità, e ciò è chiamato “la vacuità dell’irreprensibile” (*anavakarashunyata*),

(198-199) [XI] L’essenza delle cose composite [e non-composite] non è creata dai discepoli (*sravaka*), né dagli autodidatti (*pratyekabuddha*), né dai figli del Buddha, né dai Tathagata, e perciò questa essenza di cose composite [e non-composite] è riferita come la sorgente-fondamentale. La vacuità di questa stessa [sorgente fondamentale] è [chiamata] “la vacuità della sorgente fondamentale” (*prakrtishunyata*).

(200) [XII] I diciotto elementi (213), i sei organi di senso (*sparsayatana*), e le sei tangibili sensazioni che originano da essi, oltre a ciò che è con forma e ciò che è senza forma, così come tutte le cose composite e noncomposite: La vacuità [di essere intrinseco] rispetto a tutti questi è [chiamata] “la vacuità di tutte le cose” (*sarvadharmashunyata*).

(201) [XIII] La forma e gli altri [aggregati] sono senza alcuna essenza, e [la loro vacuità] è [chiamata] “la vacuità di ogni distinta caratteristica intrinseca” (*svalakshanashunyata*).

(202) La forma possiede l’intrinseca caratteristica distintiva di forma e colore; la sensazione (*vedana*) possiede l’auto-natura dell’esperienza; la percezione (*samjna*) apprende le caratteristiche distintive [interiori ed esteriori]; mentre le predisposizioni o tendenze prenatali (*samskara*) sono ciò che modella le azioni [mentali, vocali, e fisiche].

(203) La caratteristica distintiva della coscienza (*vijnana*) è la conoscenza diretta degli oggetti concreti. L’infelicità è l’intrinseca caratteristica distintiva di [tutti e cinque] gli aggregati psicofisici, e l’auto-natura dei [diciotto] elementi è considerata come un serpente velenoso.

(204) Il Buddha dichiarò che gli organi di senso ed i loro rispettivi campi sensoriali (*ayatana*) sono l’ingresso per la nascita. L’originazione dipendente è la caratteristica distintiva di [tutte] le cose composite.

(205) Il dare è [la caratteristica distintiva] della perfezione della generosità (*dana*); l’assenza dell’ansia è la caratteristica distintiva della moralità (*shila*); la caratteristica distintiva della pazienza (*kshanti*) è l’assenza di rabbia; e la caratteristica distintiva dell’energia (*viryà*) è la libertà dall’indolenza.

(206) La meditazione (*dhyana*) possiede la caratteristica distintiva della con-centrazione, e la caratteristica distintiva della saggezza superiore (*prajna*) è il non-attaccamento. Tutti questi sono chiamati le caratteristiche distintive delle Sei Perfezioni.

(207) L'Onnisciente dichiarò che gli [otto livelli] incommensurabili della meditazione (*dhyana*), e similmente ogni altra [meditazione] senza forma, possiedono la caratteristica distintiva di rendere liberi dalla agitazione (214).

(208) I trenta-sette fattori suppletivi per il Risveglio hanno l'intrinseca caratteristica distintiva di contribuire a evitare [la ruota di trasmigrazione nelle rinascite] (*naiskramyā*). [Le tre Porte per la Liberazione (215), hanno le seguenti caratteristiche intrinseche:] (Prima,) La vacuità è non-appresa, e quindi la sua caratteristica distintiva è l'isolamento (*viveka*) [dalle contaminazioni dei concetti reificati].

(209) (Seconda) (216) è senza segni [ed ha la caratteristica distintiva] della pace. (Terza) la caratteristica distintiva del terzo [ingresso] (senza-desideri) è l'assenza di infelicità e confusione. Gli [otto tipi di] Liberazione (*astavimoksha*) hanno la caratteristica distintiva di contribuire alla liberazione finale.

(210) I [dieci] poteri (*siddhi*) (217) si dice che abbiano l'intrinseca natura di estrema precisione nell'ordinare [i campi sensoriali]. I [quattro tipi di] impavidità nel liberare [tutti gli esseri viventi dalla sofferenza] sono l'essenza della stabilità estrema.

(211) I [quattro tipi di] conoscenza analitica (*pratisamvid*) - la fiducia e gli altri tre (218) possiedono la caratteristica distintiva dell'inseparabilità. Ciò che assicura un beneficio per tutti gli esseri viventi è stato chiamato "la grande amorevolezza" (*mahamaitri*).

(212) "La grande compassione" (*mahakaruna*) salva tutti coloro che sono immersi nella sofferenza. La gioia simpatetica [per la felicità degli altri] è la caratteristica distintiva de "la grande gioia" (*mahamudita*). l'Equanimità (*upeksha*), si dice che possieda la caratteristica distintiva di non-dispersività, (*avyavakirnata*).

(213) Le qualità uniche (*avenikadharma*) [di un Buddha] sono considerate essere diciotto, e poiché il Maestro non dovette espropriarle [da un altro], ecco perché esse possiedono l'intrinseca caratteristica distintiva della non-espropriabilità.

(214) Si considera che la percezione diretta (*pratyaksha*) sia la caratteristica distintiva della saggezza onnisciente, [di un Buddha]. Nessun'altro tipo [di conoscenza basata concettualmente] è riferita come "percezione diretta", perché quella è coinvolta nell'effimero.

(215) [XIV] La vacuità ultima di ogni caratteristica distintiva in tutte le cose composte e non-composte è [chiamata] "la vacuità dell'intrinseca caratteristica distintiva" (*svalakshanashunyata*).

(216) [XV] Il presente non è duraturo, ed il passato e futuro non esistono. Poiché questi non sono appresi, così sono riferiti come "incompresi".

(217) L'incompreso ('non-appreso') è privo di qualunque essenza intrinseca, esso non dura in eterno né è soggetto alla decadenza, perciò è [chiamato] "la vacuità dell'incompreso" (*anupalambhashunyata*).

(218) [XVI] Le Entità sono prive di ogni qualità essenziale di composizione, poiché esse originano da [cause e] condizioni. La vacuità di questa qualità di composizione è [chiamata] "la vacuità di non-entità" (*abhavashunyata*) (219).

[Le quattro spiegazioni condensate]

(219) In breve, la parola “entità” si riferisce ai cinque aggregati psicofisici. Essi sono vuoti di (essere intrinseco), e ciò è spiegato come “la vacuità del [composto] entità” (*bhavashunyata*) (220).

(220) Ancora, brevemente, le cose non-composite sono riferite come “non-entità”. Esse sono vuote di [natura intrinseca di] non-entità, e questo è ciò che è [chiamato] “la vacuità della non-entità” (*abhavashunyata*).

(221) (Terzo), la natura intrinseca non è fabbricata [dagli sravaka, dai pratyekabuddha, o dai bodhisattva], e così essa è designata come “natura intrinseca”. L’assenza di un’essenza associata con la natura intrinseca è [chiamata] “la vacuità della natura intrinseca” (*svabhavashunyata*).

(222) (Quarto), non curandosi se alcuni Buddha dovessero divenire incarnati o no, la vacuità di tutte le entità dovrebbe ancora essere proclamata come “essere altro” (*parabhava*).

(223) Nel sistema [presentato nella letteratura che tratta] della saggezza perfetta, la “realtà-limite” (*bhutakoti*) e la “talità” (*tathata*) sono [entrambe chiamate] “la vacuità dell’essere altro” (*parabhavashunyata*).

[Conclusione]

(224) [Il bodhisattva] irradia luce attraverso i raggi brillanti della saggezza. Egli ha realizzato che questo triplo mondo è come un’erba medicinale posata nel palmo della sua mano, poiché è non-prodotto fin dall’inizio. E attraverso il potere della verità convenzionale egli va verso la cessazione (nirvana) (221).

(225) Anche se la sua mente rimane perpetuamente nella cessazione, egli ancora genera compassione per tutti gli esseri viventi che sono senza alcuna protezione. In seguito, attraverso la sua saggezza, egli trionferà nei confronti degli sravaka e dei pratyekabuddha.

(226) Con le sue ampie ali bianche dello schermo e della realtà [espressa nella verità del significato più alto], il re dei cigni vola sempre più in alto aldisopra della massa (222). Sostenuto in alto dal forte vento della virtù, egli oltrepassa l’eccellenza dirigendosi verso i più lontani lidi dell’oceano delle reali qualità [del Buddha].

Qui finisce il sesto [stadio nella] generazione della Mente del Risveglio chiamato “L’Affrontare-Direttamente” (*Abhimukhi*), secondo l’esposizione data ne *’L’Ingresso nella Via di Mezzo’*

IL SETTIMO STADIO

IL PIÙ AVANZATO (DURANGAMA)

(1 a-c) Al livello [chiamato] “Il Più Avanzato” (1) [il bodhisattva] entra nella cessazione [del pensiero dualistico](2) da momento all’altro, ed anche i suoi mezzi abili raggiungono uno splendore glorioso.

Qui finisce il settimo [stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato “Il Più Avanzato” (*Durangama*), secondo l’esposizione data ne *’L’Ingresso nella Via di Mezzo’*.

L'OTTAVO STADIO

L'INAMOVIBILE (ACHALA)

(1 d-2) La [Mente del Risveglio] diventa irreversibile quando, allo scopo di guadagnare una virtù sempre più grande, il valente bodhisattva entra nello [stadio chiamato] "L'Inamovibile". Il suo voto [di salvare tutti gli esseri viventi] è completamente purificato, ed i Vittoriosi lo sollevano dalla cessazione (1).

(3) La saggezza del non-attaccamento non sopporta la compagnia di alcun difetto, e perciò all'ottava tappa queste impurità con le loro radici sono sradicate completamente. Le affezioni sono state estinte, eppure anche se [il bodhisattva] è preminente nel triplo mondo, egli ancora non è in grado di ottenere il tesoro del [le qualità] dei Buddha, che è illimitato come il cielo.

(4a-b) Benchè la ruota della trasmigrazione sia stata fermata, [il bodhisattva] si avvierà ad ottenere i dieci poteri (*siddhi*) e ad usarli per il beneficio di tutti gli esseri viventi.

Qui finisce l'ottavo [stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato "L'Inamovibile" (*Achala*), secondo l'esposizione data in '*L'Ingresso nella Via di Mezzo*'.

IL NONO STADIO

L'INTELLETO INFALLIBILE (SADHUMATI)

(4c-d) Al nono [stadio] tutti i poteri (*siddhi*) sono pienamente purificati, e similmente, [il bodhisattva] ottiene anche le [quattro] intrinseche qualità completamente pure (*svaguna*) della conoscenza analitica.

Qui finisce il nono [stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato “L’Infallibile Intelletto” (*Sadhumati*), secondo l’esposizione data ne ***’L’Ingresso nella Via di Mezzo’***.

IL DECIMO STADIO

LA NUBE DEL DHARMA (DHARMAMEGHA)

(5) Al decimo stadio [il bodhisattva] riceve da tutti i Buddha l'investitura più sacra, ed anche la sua saggezza raggiunge il suo apice. Come un acquazzone che scroscia da una nuvola tempestosa, la pioggia del Dharma precipita spontaneamente dal figlio dei Vittoriosi a far maturare il raccolto delle virtù in tutti gli esseri viventi.

E così finisce il decimo [stadio di] generazione della Mente del Risveglio chiamato "La Nube del Dharma" (*Dharmamegha*), secondo l'esposizione data in ***L'Ingresso nella Via di Mezzo***.

LE QUALITÀ ED I FRUTTI DEI DIECI STADI

di Generazione della Mente del Risveglio

[Le Qualità associate coi Dieci Stadi del Sentiero del Bodhisattva]

(1) Durante [il primo stadio, il bodhisattva] vede centinaia di Buddha e capisce che essi lo hanno investito con le loro benedizioni. Egli rimane a questo stadio per centinaia di eoni, e [la sua saggezza] circonda e permea i confini iniziali e terminali [di questo periodo di tempo].

(2) Il saggio si addentra e quindi emerge da cento livelli della concentrazione stabilizzata. Egli è in grado di scuotere cento sistemi di mondo, o anche di illuminarli. E similmente, per mezzo dei suoi poteri supernormali egli matura spiritualmente un centinaio di esseri viventi e viaggia verso i molti campi [del Buddha].

(3) Egli spalanca le porte del Dharma. Il figlio dei saggi manifesta nel suo proprio corpo [altri cento] corpi - ciascuno dei quali aumentato dal suo seguito ed dispiegato in compagnia di altri cento figli dei Vittoriosi.

(4-5) Mentre dimora nel [secondo stadio chiamato] “L’Immacolato”, il saggio ottiene migliaia di volte tante qualità quante furono ottenute durante la sua sosta nel [lo stadio chiamato] “Il Gioioso”, e durante i successivi cinque stadi il bodhisattva ottiene centomila volte il numero originario [di qualità], poi ancora cento milioni di volte, poi un miliardo, cento miliardi ed al settimo stadio, migliaia di miliardi di tali qualità.

(6) [Il bodhisattva] che dimora libero da concetti reificati, ottiene allo stadio [chiamato] “L’Inamovibile”, un numero di qualità pari alla misura di atomi contenuta in trecento milioni di sistemi di mondo presi insieme.

(7) Al [nono] stadio [chiamato] “L’Intelletto Infallibile”, il bodhisattva ottiene le qualità menzionate sopra [in numero pari a] dieci volte la misura di atomi in centinaia di migliaia [di sistemi di mondi] innumerevoli, presi insieme.

(8) Queste sue qualità acquisite qui attraverso i livelli dei lunghi dieci [stadi] eccedono la portata del discorso, perché esse sono così vaste come il numero totale di atomi [nel cosmo] - una rappresentazione inesprimibile.

(9) Momento per momento, nei pori del corpo del bodhisattva, innumerevoli Buddha pienamente risvegliati sono manifestati, insieme a dèi, demoni, uomini, ed altri esseri viventi.

[Le Qualità associate con lo Stadio di un Buddha pienamente Risvegliato]

(1) La luna splende brillantemente (1) soltanto in un cielo limpido, e perciò, a questo punto tu [o bodhisattva] ancora una volta devi esercitarti per arrivare allo stadio dove sono prodotti i dieci poteri [di un Buddha](2). Devi quindi raggiungere il più alto [livello di un Buddha], il luogo di pace più eccellente, il limite incomparabile a tutte le qualità [del Buddha].

[L'identità di tutte le cose]

(2) Nonostante le separazioni create dai contenitori, lo spazio è in se stesso senza alcuna separazione. Similmente, la realtà [espressa nella verità del significato più alto] non è divisa dalla presenza di entità (3). [Il bodhisattva] comprende pienamente l'uniformità [di tutte le cose (*dharma*)], e con questa nobile realizzazione egli comprende [tutti] gli oggetti di conoscenza in un solo istante.

(3) [*Obiezione*] Se la realtà è pace, allora l'intelletto non penetrerà mai [la verità del significato più alto], e non potrà esserci nessuna conoscenza di un oggetto che l'intelletto possa raggiungere. Essendo proprio questo il caso, quando non c'è una qualsiasi conoscenza, come ci può essere un qualche atto di conoscere? Queste sono le contraddizioni [implicite nelle tue parole]. E in assenza di un qualche conoscitore, secondo te chi potrebbe insegnare ad altri che ciò è così?(4).

(4) [*Risposta*] Quando la non-produzione è la realtà, e pure l'intelletto non è prodotto, allora è come se [l'intelletto] concepisse la realtà tramite il suo essere dipendente dalle [sue proprie] immagini. Qualsiasi immagine assuma la mente, essa conosce proprio quel tale oggetto - e [quell'oggetto] è conosciuto [soltanto] in dipendenza di una convenzionalità (5).

[I tre corpi di un Buddha - Il corpo di Beatitudine (Sambhogakaya)]

(5) Il corpo di beatitudine di[un Buddha] è reso completo tramite l'azione meritoria. Dal potere [del precedente voto di bodhisattva], emana un suono di [corpi di] trasformazione, dal cielo o da altre fonti, e questo suono insegna la realtà di [tutte] le cose, così che anche persone mondane possono sapere ciò che è reale [e ciò che non lo è] (6).

(6) Qui [nel contesto dell'esperienza di ogni giorno], la ruota di un vasaio è [inizialmente] fatta girare per mezzo degli estesi sforzi di un forte vasaio. Una volta che gira, tuttavia, essa continua a roteare anche senza il beneficio di alcun sforzo supplementare del vasaio, e così essa fornisce la causa per la produzione di brocche e degli altri tipi di arte vasaia.

(7) Similmente, [il Buddha] non compie più alcuno sforzo quando dimora nel suo corpo del Dharma, eppure le sue azioni totalmente inconcepibili sono compiute tramite la virtù che lui acquisì [in precedenza] come essere vivente, (7), ed in particolare grazie al suo voto [di condurre tutti gli esseri viventi verso il Risveglio].

[Il corpo del Dharma (Dharmakaya)]

(8) Quando la secca percezione dell'oggetto di conoscenza è incenerita senza residui, la pace [che ne consegue] è il corpo del Dharma dei Vittoriosi. Allora non c'è più nessuna produzione e nessuna cessazione, e tramite l'interruzione [precedente] dei processi concettuali questa [pace] è direttamente sperimentata per mezzo del corpo [del Dharma] (8).

(9) Questo corpo di pace è abbondante e copioso come l'albero dei desideri e privo di concetti reificati come un gioiello prezioso (9). Dimorandovi per sempre, per il beneficio del mondo, fino alla totale liberazione di tutti gli esseri viventi, esso appare in assenza di proliferazione concettuale.

[Il corpo di Trasformazione (Nirmanakaya)]

(10) Anche se le circostanze che provocarono le sue precedenti nascite sono cessate, simultaneamente, in un singolo corpo di forma realizzato tramite la causa adatta (10), il saggio comprensibilmente espone un resoconto chiaro ed ordinato delle sue varie nascite:

(11) Il tipo di campi di Buddha ed i saggi che vi sono dentro - i loro corpi, le loro pratiche, e i poteri da essi posseduti; il formato e la natura dei loro ordini monastici di discepoli, i bodhisattva, ed i tipi di forme che hanno posseduto finora;

(12) Quegli [esseri] che seguirono il Dharma e quelli che credettero in un 'sé'; il Dharma che essi udirono [essendo insegnato]; le pratiche alle quali essi presero parte; l'estensione delle loro offerte e donazioni. Tutti questi senza residui sono esposti all'interno di un singolo corpo.

(13) Similmente, egli chiaramente mostra nei pori di questo corpo tutte le pratiche [alle quali si impegnò mentre era un bodhisattva], la totalità di circostanze che provocarono le prime pratiche di moralità, pazienza, energia, meditazione, e saggezza.

(14) [Egli inoltre espone] i Buddha che sono andati e quelli che devono ancora venire, così come quelli che attualmente sono nel mondo e, attraverso l'insegnamento del Dharma con una voce appropriata che si estende oltre i limiti del cielo, porta sollievo agli esseri viventi caduti nella sofferenza.

(15) Egli simultaneamente in ogni poro dimostra la sua comprensione del fatto che tutte le sue pratiche - dal primo pensiero (*bodhicitta*) fino alla vera essenza del Risveglio - hanno posseduto la natura intrinseca di un'illusione magica, e che egli stesso è la stessa cosa.

(16) Ugualmente, egli espone simultaneamente in ogni poro la pratica del bodhisattva dei tre tempi, quella degli onorevoli pratyekabuddha e sravaka, così come tutte le circostanze che circondano le [pratiche delle] persone.

(17) Questi [atti dei] puri [Buddha] sono compiuti soltanto tramite il loro puro desiderio [di fare così]. I mondi che emersero fuori dai cieli sono tutti dispiegati in una sola particella di polvere così che quantità innumerevoli di essi permeano ogni suo recesso - eppure questa particella di polvere non diventa affatto più grande, ed i mondi stessi non diventano più sottili.

(18) [O Beato], Tu che sei senza concetti reificati, mostra fino alla fine delle esistenze, momento per momento, le varie pratiche così numerose quanto la totalità delle particelle di polvere trovate nell'intero Jambudvīpa.(11).

[I dieci poteri di un Buddha - Sommario]

(19) Questi sono i dieci poteri [di un Buddha]: [I] il potere della conoscenza che concerne ciò che è una base corretta [per la pratica] e ciò che non lo è (*stanastanajnanabala*); [II] il potere della conoscenza della maturazione delle azioni (*karmavipakajnanabala*); [III] il potere della conoscenza delle varie aspirazioni [di tutti gli esseri viventi] (*nanadhimuktijnanabala*); [IV] il potere della conoscenza concernente i vari elementi (12) (*nanadhatujnanabala*);

(20) [V] potere di conoscenza dell'eccellenza o deficienza delle capacità [dei vari discepoli] (*indriyavaravarajnanabala*); [VI] il potere della conoscenza che concerne i sentieri per tutte le destinazioni (*sarvatragamanipratipajnanabala*); [VII] il potere di conoscenza riguardo a tutte le

meditazioni, la liberazione, stati della concentrazione ed i conseguimenti (*sarvadhyanavimokshasamadhi-samapattisamkleshavyavadanavyutthanajnanabala*);

(21) [VIII] conoscenza che comporta la memoria delle vite precedenti (*purvanivasanusmrtijnanabala*); [IX] potere di conoscenza di morte, trasmigrazione, e rinascita (*cyutyutpattijnanabala*); e [X] il potere di conoscenza che l'influsso delle depravazioni è stato esaurito (*asravaksayajnanabala*).

[I dieci poteri di un Buddha - Spiegazione di ciascun potere]

(22) [I] (I Buddha) che conoscono, dichiarano che è certo che qualunque cosa per essere prodotta da una causa determinata deve avere quella [causa] come sua base, e ciò che è in contraddizione [con queste circostanze] come già spiegato non è una base. Questo potere è spiegato come una inostruita comprensione che incorpora innumerevoli oggetti di conoscenza.

(23) [II] Si considera che questo potere abbracci gli oggetti di conoscenza in tutti i tre tempi (passato, presente, futuro). È un'inostruita capacità analitica di poter comprendere circa [le azioni] desiderabili ed indesiderabili e quelle opposte a queste due, con riguardo ad azioni che hanno la natura di esaurire [le azioni contaminate], ed alla grande varietà di conseguenze maturate associata con questi [tipi di azione].

(24) [III] Si dice che questo potere abbracci tutti [gli esseri viventi] in tutti i tre tempi. È una comprensione della molteplicità delle aspirazioni inferiori, medie, e superiori, che sono generate tramite la forza che sorge dall'attaccamento e dalle altre afflizioni, come una comprensione di quelle aspirazioni che sono nascoste da altri [fattori].

(25) [IV] I Buddha, esperti nella separazione degli elementi, dichiarano che la natura intrinseca dell'occhio, ad esempio, è propria di questi elementi. Questa infinita comprensione dei Buddha perfetti è asserita come un potere che comprende le particolarità degli elementi in tutti i loro aspetti.

(26) [V] Questo potere è dichiarato essere onni-inclusivo, una inostacolata comprensione della capacità relativa delle varie intenzioni(13): la più potente, chiamata superiore, nonché quelle coinvolte nelle circostanze che circondano [le intenzioni] mediocri e scadenti, che sono riferite come inferiori. Ciò include pure una comprensione simile delle varie facoltà, visiva e così via (14).

(27) [VI] Questo potere è asserito essere una comprensione inostruita e onni-inclusiva, la quale permette quei Sentieri che conducono [al risveglio dei] Vittoriosi, quelli al risveglio di un pratyekabuddha, quelli al risveglio di uno sravaka, e quelli verso l'esistenza come spiriti affamati, animali, dèi o una creatura umana, oppure, purtroppo, anche alle regioni infernali.

(28) [VII] Questo potere è spiegato come una non ostruita comprensione delle diverse divisioni [di pratica seguite] dai numerosi meditanti del mondo, che includono i tipi di meditazione (*dhyana*), gli otto tipi di liberazione (*vimukti*), il dimorare nella pace (*shamatha*), ed i [nove] conseguimenti (*samapatti*) (15).

(29) [VIII] Questo potere è spiegato come una comprensione che include [la memoria-ricordo del proprio Buddha] nei passati termini di esistenza che continuò solamente finché rimase l'illusione, come pure [i ricordi delle vite passate di] ciascuno degli altri innumerevoli esseri viventi che esistono, incluse le cause, l'ubicazione, e la natura [di ognuna delle loro vite].

(30) [IX] Questo potere è definito come una conoscenza non-attaccata, onni-comprensiva, corretta, ed illimitata, che comprende il tempo della morte, trasmigrazione, e rinascita di ogni essere vivente individuale, in associazione con le diverse circostanze degli esseri viventi in un mondo che giunge ai limiti del cielo.

(31) [X] Questo potere è definito come una profonda comprensione infinita e non-ostacolata che, tramite il potere dell'onniscienza, conosce le afflizioni dei Vittoriosi, e immediatamente le distrugge insieme ai loro semi, mentre la saggezza degli sravaka [e pratyekabuddha] sradica le [sole] afflizioni, ma non i loro semi.

[Conclusione]

(32) Un uccello non vola indietro perché è giunto al limite del cielo - quanto piuttosto, esso tornerà indietro perché la sua forza è stata svuotata. Allo stesso modo, lo sravaka [e pratyekabuddha], insieme ai figli dei Vittoriosi, tornano indietro dal cielo illimitato di inesprimibili qualità del Buddha.

(33) In questo caso, come potrebbe mai uno come me conoscere le vostre qualità - più di quanto le descrivono? Nondimeno, poiché il nobile Nagarjuna le spiegò, anch'io qui ho detto assai poco per aiutare nella rimozione dei dubbi (16).

(34) La vacuità è profonda, e le altre qualità sono vaste: [Tutte le qualità di un Buddha] sono realizzate solo tramite la comprensione di un profondo e vasto metodo.

(35) Voi che avete una forma inamovibile, discendete incarnati nel triplo mondo, e tramite [il vostro corpo di] trasformazione, prendete nascita e poi trapassate, come pure la ruota della pace del risveglio. Grazie alla vostra compassione, spingete le persone mondane dai vari tipi di comportamento - tutti quelli imprigionati dalle molte trappole del desiderio - verso la trascendenza dalla sofferenza (cioè, al nirvana).

(36) Senza conoscenza della realtà [espressa nella verità del significato più alto], nessun aumento di sforzi potrà dissipare tutte le macchie. La realtà di tutte le cose è indipendente da ogni divisione, e la saggezza che ha questa realtà come il suo oggetto è anche indifferenziata. Perciò, Voi insegnaste a tutti gli esseri viventi che metodi [apparentemente] dissimili (17) [alla fine] sono senza alcuna distinzione.

(37) Come risultato di impurità che producono difetti negli esseri viventi (18), il mondo non può penetrare al profondo livello della pratica di un Buddha. O Tathagata, poiché tu possiedi la saggezza insieme ai mezzi abili che sorgono dalla compassione, e poiché hai fatto il voto di liberare tutti gli esseri viventi -

(38) - Perciò, come il saggio [capitano] che in viaggio creò una città di delizie per diminuire la fatica del suo equipaggio diretto verso l'isola delle gemme, così tu hai creato i veicoli (metodi) [degli sravaka e dei pratyekabuddha] al fine di dirigere la mente dei discepoli verso un metodo che culmina nell'estinzione [delle afflizioni]. Dopodiché hai insegnato [il Mahayana] per coloro il cui intelletto era purificato e liberato [da quelle afflizioni].

(39) O Sugata, così come atomi molto minuti esistono nelle innumerevoli direzioni che forniscono oggetti per [la saggezza dei] Buddha, così molti eoni passarono [mentre tu si sforzavi per] il più puro ed eccellente risveglio. In effetti, questo tuo mistero non viene rivelato [a coloro che non hanno già coltivato la corretta motivazione spirituale] (19).

(40) O Vittorioso, la tua propria madre è la saggezza - da essa sei nato, e questa filosofia [del Madhyamika] è stata composta dalla tua nutrice, vale a dire la compassione. Come potresti trovare la pace [per te soltanto] finché tutti i mondi [degli esseri viventi] non siano anch'essi passati attraverso questa pace più eccellente, e lo spazio stesso non sia stato distrutto?

(41) Anche la sofferenza di una madre, per il suo proprio figlio messo in pericolo da cibo avvelenato, non è così grande come la tua compassione per gli esseri viventi in [questa ruota di trasmigrazione] che tramite il difetto della illusione, stanno consumando cibo reso saturo dal veleno dell'esperienza di ogni giorno. Grazie a questa [compassione], O Beato, tu non sei passato oltre nella pace più eccellente.

(42) Le inesperte creature sono soggiogate da una mente attaccata ai [concetti reificati di] "essere" e "non-essere", così da essere governate da errori e difetti, ed esse sperimentano la sofferenza derivante da nascita e morte, o anche da contatti con cose non attraenti e da separazione da cose attraenti. Per questa ragione, O Beato, il mondo è divenuto l'oggetto del tuo amore e, consumato dalla compassione, il tuo cuore rinuncia alla pace [della cessazione]. Per te non c'è nirvana.

EPILOGO

(1) Questo approccio è stato esposto dal monaco Chandrakirti, in accordo con entrambi i trattati dedotti dai testi stessi del Madhyamika e con la tradizione scritturale.

(2) Uomini saggi confermano che la dottrina della vacuità non si trova in nessun'altra filosofia che [il Madhyamika] e, similmente, che questo approccio particolare pure non si trova in nessun altro posto [oltre questo testo], anche se è fermamente basato su [gli insegnamenti del Madhyamika].

(3) Vi sono coloro che hanno abbandonato la benefica filosofia [del Madhya-mika] senza neanche tentare di capirla, semplicemente a causa della paura che deriva dal [profondo] colore del vasto oceano [della saggezza profonda di Nagarjuna]. Chandrakirti ora ha adempiuto ai loro desideri con questo [trattato che spiega] i capitoli del [Madhyamakasàstra di Nagarjuna], come la rugiada che di sera blandisce a far fiorire le gemme di un loto.

(4) Anche se l'esposizione della realtà [espressa nella verità del significato più alto] è profonda e paurosa, certamente verrà capita da una persona che abbia prima coltivato [il suo studio testuale nella pratica di meditazione] (1). Gli altri non la comprenderanno mai, nonostante l'ampiezza della loro cultura. Chiaramente occorre essere in grado di percepire che tutti gli altri sistemi filosofici sono composti semplicemente come giustificazione delle loro proprie presupposizioni non-stabilite - come, per esempio, nel caso di quei sistemi che postulano l'esistenza di un 'sé' [reale in modo ultimo]. E, una volta che questo è stato fatto, tutto il fascino di queste tesi proposte al di fuori di questo trattato dovrebbe essere abbandonato.

(5) Ora che questa presentazione della più benefica filosofia del Maestro Nagarjuna è completa, speriamo che qualunque merito che io abbia ottenuto venga sparso in ogni recesso delle menti oscurate dalle affezioni, come la bianca luce di stelle apparse nel cielo blu dell'autunno; oppure speriamo che divenga un tesoro mantenuto nel cuore, come un gioiello inserito nel largo cappuccio di un possente cobra, così che tutti i mondi [degli esseri viventi] possano arrivare a capire la verità [del significato più alto] e rapidamente giungere [al Sentiero finale che porta] -allo stadio finale di un Tathagata.

BIBLIOGRAFIA TRADIZIONALE

I riferimenti abbreviati alle edizioni e traduzioni dei testi Sanskriti, Tibetani, e Cinesi sono elencati sotto la voce “Fonti Primarie.” Questa è una bibliografia selettiva; le opere qui incluse sono soltanto quelle citate nel testo e nelle note di questo libro. Esse vengono riportate come sigle che verranno usate in special modo nelle successive Note. Per ulteriori informazioni su tutte le opere scritte successivamente e su altri temi particolari, il lettore dovrebbe consultare le bibliografie menzionate nel (paragrafo) §3, n. 1.

FONTI PRIMARIE

PALI

(Se non altrimenti specificati, i riferimenti sono alle edizioni e traduzioni della Pali Text Society).

A = *Anguttara Nikàya*

U = *Udàna*

CV = *Cullavagga*

D = *Digha Nikàya*

DP = *Dhammapada* - Ed. Pàli., trad. Ingl., Radhakrishnan 1950.

MV = *Mahàvagga*

V = *Vinaya*

VM = *Visuddhimagga*, Buddhaghosa; trad. Ing., Nanamoli, 1976.

S = *Samyutta Nikàya*

SANSKRITO

AK = *Abhidharmakosa* di Vasubandhu. Ed. Skt., Pradhan 1975

(con le *bhashya* di Vasubandhu). Trad. Fr., La Vallée Poussin 1971.

AS = *Astasahasrikaprajnaparamita* - Skt. ed., Vaidya 1960a. Eng. trans., Conze 1975.

CS = *Catuhstava* di Aryadeva -Tib. ed. con frammenti Skt., Lang 1986.

CSt = *Catuhstava* di Nagarjuna - Skt. / Tib. ed., Eng. trad., Lindtner 1982.

TSN = *Trisvabhàvanirdesa* di Vasubandhu - Skt. / Tib. ed., Fr. trad., La Vallée Poussin 1932-1933. Eng. trad., Kochumuttom 1982, 90-126; Anacker 1984,287-298.

DB= *Dasabhùmika* - Skt. ed., Vaidya 1967.

PV = *Pancavimsatisahasrikaprajnaparamita* - Skt. ed., Dutt 1934.

PSP = *Prasannapada* di Chandrakirti - Skt. ed., vedi sotto **MS**,(Eng. trad.) Sprung 1979 (cap. 1-10, 13 15, 18 19,22-25); Stcherbatsky 1927,79-212 (cap. 1, 25).(trad. Fr.) Jong 1949,1-86 (cap. 18-22); May 1959, 51-298 (cap. 2-4, 6-9, 11,23-24,26-27).

(Trad. Ted., Schayer 1931a(cap. 5 e 12-16) e 1931b (cap. 10).

- BCA** = *Bodhicharyavatara* di Santideva, con le *panjika* di Prajnakaramati -Skt. ed., Vaidya 1960b. Eng. trans., Matics 1970; Batchelor 1979. (Fr. trans., La Vallée Poussin 1907.)
- BB** = *Bodhisattvabhumi* - Skt. ed., Wogihara 1971.
Eng. trans.(1°parte:1:4*Tattvarthapatalam*), Willis 1979.
- MA** = *Madhyamakavatakarika* di Chandrakirti -Tib. ed., La Vallée Poussin -1907-1912 (con le *bhashya* di Chandrakirti). Eng. trans. di 1-5, Hopkins 1980; ed, Rabten & Batchelor 1983. Fr. trad. -5, 6.1-165, La Vallée Poussin 1907-1911.
Trad Ted. of6.166-226, Tauscher 1981.
- MAB** = *Madhyamakavatakarikabhashya* di Chandrakirti -Tib. ed. e trad., vedi **MA**.
Trad. dal Cinese, Fazun? 1975.-Jap. Trad.. of6, Ogawa 1976.
- MPPS** = *Mahaprajnaparamita-sastra* (anche - *upadesha*), attribuito a Nagarjuna
Trad.Cin., 1' .1509, vol. 25, pp. 57A-756B. - Eng. Trad., Ramanan 1966.
Fr. trad. di 1 e 2.20, Lamotte 1944-1980.
- MVA** = *Mahavastu avadana* -Skt. ed., Senart 1882-1897.
- MVK** = *Madhyantavibhagakarika* di Maitreyanatha -Skt. ed., Nagao 1964 (con le *bhashya* di Vasubandhu). Eng. trans., Anacker 1984, 191-286; Kochumuttom 1982,27-89 (con estratti dalle *bhashya* di Vasubandhu).
- MVKB** = *Madhyantavibhagakarikabhashya* di Vasubandhu -, vedi **MVK**.
- MS** = *Madhyamakasastra* di Nagarjuna- Skt. ed. La Vallée Poussin 1903-1916 (col *Prasannapada* di Chandrakirti); Jong 1977. Eng. trans., Inada 1970.
- MSA** = *Mahayanasutralankara* di Asanga - Skt. ed., Lévi 1907-1911.
- MVP** = *Mahavyutpatti* - Tib. ed., Sakaki 1916-1925.
- MMV** = *Mulamadhyamakavrtti* di Buddhupalita -Tib. ed., Eng. trans. of1-21, Saito 1984.
- RV** = *Ratnavali* di Nagarjuna -Skt./Tib./Chin. ed., Hahn 1982. Eng. trans., Hopkins 1975.
- LA** = *Lankavatarasutra* -Skt. ed., Vaidya 1963.Eng. trans., Suzuki 1932.
- VP** = *Vajracchedikaprajnaparamita* Skt. ed., Conze 1974. Eng. trans., Conze 1958.
- VV** = *Vigrahavyavartani* - Skt. ed., Eng. trans., Bhattacharya, Johnston, e Kunst 1978.
- VN** *Vimalakirtinirdehisutra* -Tib. ed., Oshika 1970. Eng. trans., Thurman 1976. Fr. trad., Lamotte 1962.
- SS**=*Sikshasamuccaya* di Santideva- Skt.ed.,Vaidya1961. Eng. trans.,Bendall e Scova 1922.
- SP** = *Saddharmapundarika*-Skt. ed., Dutt 1953. Eng. trans., Kern 1884.
- SN** = *Samdhinirmochanasutra* - Tib. ed., Fr. trad., Lamotte 1935.
- SBS** = *Subhasitasamgraha* - Skt. ed., Bendall1903-1904.

TIBETANO

- TKP** = *Tsong khapa 'dBu ma la 'jug pa'i...'* Tib. ed., P6143, vol. 154. Tib. ed., Sarnath 1971. Eng. trans. di 1-5, Hopkins 1980.

C = *Co ne bsTan 'gyur* -Ed. del canone tibetano. New York: Institute for Adv.Studies of ofWorld Religions

D = *sDe dge bsTan 'gyur* - Xilografia del canone tibetano. Sarnath, India: Central Institute

N = *sNar thang bsTan 'gyur* -Xilografia del canone tibetano. Dharamsala, India: L.T.W.A.

P = *Peking bsTan 'gyur* - Edizione Cinese del canone tibetano. Suzuki 1958.

CINESE

T=*Taishò-shinshù-daizokyo* -Ediz. Giapponese del canone cinese. Takakusu e Watanabe 1922-1933. Tokio.

NOTE AL TESTO

(Le note corrispondono, sezione per sezione, ai riferimenti numerici del Commentario e del Testo. Si tenga presente, tuttavia, che le lunghe frasi riportate in Sanscrito e/o Tibetano sono state senz'altro eliminate, lasciando peraltro la sola indicazione abbreviata dell'opera originale da cui furono estratte).

SEZIONE PRIMA

1. Sembra esservi una crescente consapevolezza di questi problemi metodologici. Per di più, lo stile e il contenuto del presente lavoro devono molto non solo ai tanti e ben ragionati studi interpretivi, ma anche - come io ho tentato di rendere chiaro dappertutto - a un grande corpo di meticolosa cultura filologica e testual-critica che da sola provvede alla base essenziale per tutto ciò che deve seguirne se si viene in contatto coi termini del Madhyamika.

2. Gadamer 1976, 28.

3. Rorty 1982, 151. Il concetto del fraintendimento di Bloom alla fine deriva da Derrida: "Secondo la paleonimica strategia esortata da Derrida, il 'fraintendimento' mantiene la traccia della verità, perché pregevoli letture comportano richieste di verità e perché l'interpretazione è strutturata dal tentativo di prendere ciò che altre letture hanno perso e frainteso. Poiché nessuna lettura può sfuggire alla correzione, tutte le letture sono male interpretate; ma questo lascia non un monismo, bensì un movimento duplice. Contro la richiesta che, se vi siano solo fraintendimenti, allora tutto procede, si può affermare che i fraintendimenti siano errori; ma contro la richiesta positivista che i loro sono errori perché si sforzano quantunque non riescano a raggiungere una vera lettura, si sostiene che le vere letture sono solamente particolari malinterpretazioni: fraintendimenti i cui insuccessi sono mancati. Questa discussione sul fraintendimento non è, forse, una posizione coerente e costante ma, i suoi fautori chiederebbero, resiste ad idealizzazioni metafisiche e cattura la dinamica temporale della nostra situazione interpretiva" (Culler 1983, 178).

4. Ibid. ,152.

5. Ibid.

6. Ruegg 1983,239.

7. Ibid., 238.

8. Becker 1982, 134.

9. Gadamer 1976, xxi (introduzione del traduttore); cf. anche ibid., 11: "Non è possibile asserzione alcuna che non possa essere capita come una risposta ad una domanda, e le asserzioni possono essere capite solamente così".

10. Cf. Gadamer 1988, 263-264: "Ogni epoca deve capire un testo trasmesso nel suo proprio modo, perché il testo è parte dell'intera tradizione in cui l'epoca riveste un oggettivo interesse ed in cui cerca di capire se-stessa. Il vero significato di un testo, come essa parla all'interprete, non dipende dalle contingenze dell'autore e di chi originalmente scrisse. Di sicuro non è identico ad essi, perché è sempre parzialmente determinato anche dalla situazione storica dell'interprete e quindi dalla totalità

dell'obiettivo corso della storia. Non solo occasionalmente, ma sempre, il significato di un testo va oltre il suo autore. Ecco perché la comprensione non è soltanto riproduttiva, ma pur sempre un atteggiamento produttivo... È abbastanza per dire che noi capiamo in un modo diverso, se mai capiamo”.

11. Il nono Dizionario del Nuovo Collegio di Webster definisce 'empirico' come “affidarsi all'esperienza o alla sola osservazione spesso senza il dovuto riguardo per il sistema e la teoria”. La vera idea di una così cruda esperienza è estremamente discutibile, ed il filosofo Madhyamika non è chiaramente solo nel richiedere attenzione all'intimo legame che c'è tra i propri concetti e la propria esperienza nel mondo. Confrontare, e.g., Feyerabend 1975, 76 e passim, sul soggetto delle interpretazioni naturali, e Rorty 1982, 4ff.

12. Cavell 1966, 164-165.

13. Rorty 1982, xiv.

14. Ibid.; cf. anche Feyerabend 1975, 189, in cui caratterizza l'“anarchico-epistemologico” in questi termini: “Il suo passatempo preferito è confondere i razionalisti inventando ragioni irresistibili per dottrine irragionevoli”.

15. Cf. Feyerabend 1975, 154ff., per una discussione di come queste stesse tattiche sono state usate in tutta la storia moderna al servizio di tutte le idee rivoluzionarie.

16. La possibilità della comunicazione non è così remota come può sembrare, comunque. I soggetti di conversazione nell'India medievale, benché dominati dalle preoccupazioni indù sui problemi metafisici, non erano affatto diversi dagli interessi di molti filosofi Occidentali del ventesimo-secolo dominati dalle preoccupazioni epistemologiche Kantiane sul soggetto e l'oggetto, la rappresentazione ed il reale, e così via.

17. Vedi Cavell 1966, 176-177 dove Cavell cita da letture di Wittgenstein come riportato in Moore 1955, 26.

18. Cf. PSP, 373: / (Quando, comunque, il loro occhio del risveglio è unto con la pomata della diretta visione della vacuità che guarisce ogni difetto ottico e la conoscenza della realtà [nondualistica] è sorta [dentro di esse], allora queste persone realizzano da sole la realtà di ciò [che prima non era stato capito] - non avendolo realizzato!) (Tutte le traduzioni sono dell'autore a meno che non sia altrimenti indicato). E' estremamente importante vedere che il Madhyamika non dà per scontata un'epistemologia che conserva tutte i vecchi presupposti sulla conoscenza come rappresentazione, come una relazione tra una indipendente presenza soggettiva ed i suoi riferimenti oggettivi. Ciò che, all'inizio, deve essere caratterizzato come una nuova concettualizzazione del mondo, alla fine, si trova ad essere un modificato linguaggio osservazionale che incorpora la sua propria serie di naturali osservazioni. Vedi anche Rorty 1982, 4ff., e §4.5, e segg.

19. Gadamer 1976, 27, e 1988, 270.

20. Il mio maggior rammarico a tal riguardo è che io non sono stato in grado di includere qui una traduzione completa del commentario di Chandrakirti su L'Ingresso nella Via di Mezzo che avrebbe grandemente facilitato la comprensione del testo. Questo progetto è attualmente in corso, ma esso non sarà pronto che fra qualche tempo, e perciò ci è sembrato meglio andare avanti con la pubblicazione della traduzione delle stanze. Solo una piccola percentuale della letteratura Madhyamika è disponibile nelle lingue Occidentali. Noi non abbiamo ancora una traduzione completa

di alcun commentario sul Madhyama-kasastra di Nagarjuna, il più fondamentale di tutte le fonti Madhyamika!

21. Qui c'è la forza della richiesta incarnata nello studio proselitico, per l'intero progetto destrutturante del Madhyamika, che ha bisogno di essere letto come una risposta alla domanda: Come possono tutti gli esseri viventi trovare la felicità, la pace, e la liberazione da ogni forma di paura e sofferenza? Ma la mera ricostruzione, non basta a fare di questa una vera domanda per tutti noi.

22. Jong 1974, 26.

23. Ruegg 1967,5.

24. Gadamer 1976, 92.

25. Demiéville (1973,247) sembra trovare un riscontro simile sullo scopo o applicazione nella prima comprensione Cinese del termine Buddista "assoluto": "L'idealismo naif che nega l'esistenza delle cose escluderebbe una tale attività [disinteressata] e falserebbe la relazione tra la mente e le cose stesse introducendovi un dualismo, una relatività che deve essere neutralizzata in un assoluto, assoluto concepito del resto nelle sue conseguenze pratiche".

26. Cf. MA 6.119: (l'attaccamento alla propria visione e similmente l'avversione alla visione di un altro sono essi stessi evidenza di pensiero reificato. Quando uno abbandona attaccamento ed avversione e conduce un'analisi [di tutte le visioni], egli presto troverà la liberazione).

27. Cf. Rorty (1982,35) che concerne dell'interpretazione di Pears su Wittgenstein.

28. La prima citazione è in MS 13.8cd: *yesam tu shunyata drstis tan asadhyan babhasire*; la seconda appare in PSP, 540 dove è citato da Chandrakirti da una fonte non identificata. Il verso intero si legge, "Il signore del mondo insegnò che nessuna salvezza è in se-stessa salvezza - un nodo fatto nello spazio è sciolto solamente dallo spazio". Cf. Wittgenstein: "Perché la filosofia è così complicata? Dovrebbe essere totalmente semplice. La filosofia scioglie i nodi che noi abbiamo nel nostro pensare, in un modo inanimato, messo lì. Per fare questo, si devono fare movimenti così complicati come questi nodi. Anche se i risultati della filosofia sono semplici, il suo metodo non può esserlo, se deve riuscire ad averli. La complessità della filosofia non è il suo argomento, ma la nostra comprensione piena di nodi" (citato in Fann 1969, 103 n. 4).

SEZIONE SECONDA

1. In questa discussione io ho usato il termine Hinayana come è usato da Nagarjuna, Chandrakirti, ed altri Mahayanisti; infatti, la critica Madhyamika fu quasi sicuramente diretta contro solo una di almeno diciotto primitive sette indiane Hinayana, il Sarvastivada: vedi Lamotte 1944-1980, 3:xv ff., per una discussione della letteratura dei Sarvastivadin.

2. Stcherbatsky nel 1923 offre ancora il miglior esame introduttivo del concetto di *dharmā* dell'Hinayana. La più recente interpretazione della critica Mahayana di questo concetto è Gudmunsen 1977.

3. Il termine Occidentale 'realtà' qui è fuorviante: Il Sanscrito '*tattva*' è composto di due elementi grammaticali: '*tat*' 'questo' o 'esso', e '*tva*'- l'essenza, un suffisso usato per formare nomi astratti. *Tattva* è etimologicamente "l'essenza di ciò" o "l'essenza di esso".

4. Infatti, come Daye (1975,84) ha suggerito, "vacuità" è un "termine non-referenziale", un "concetto riflessivo per una chiave di volta di terzo-ordine."

5. Runes 1942, 210 definisce il nichilismo come segue: "La dottrina dichiarante che nulla esiste, o nulla di una certa specificata e generalizzata classe, sia conoscibile, o valutabile. Così Gorgias sostenne che (1) nulla esiste; (2) anche se qualche cosa esiste, potrebbe non essere conosciuta; (3) anche se fosse conosciuta, questa conoscenza potrebbe non essere comunicata". Ciò certamente rappresenterebbe la prospettiva filosofica del "non-essere" (*abhava*).

6. Vedi §3.4.1.

7. La posizione di Chandrakirti su questo problema è chiaramente affermata in PSP, 75:

(Per quanti mezzi di conoscenza vi sono, vi sono oggetti di conoscenza; e per tanti oggetti di conoscenza, vi sono mezzi di conoscenza. È sicuro che né i mezzi né gli oggetti di conoscenza possono essere stabiliti in e per se-stessi). Cf. Gadamer 1976, 50-51: "Proprio come la relazione tra l'oratore e ciò che è detto punta ad un processo dinamico che non ha una ferma base fissa in entrambi i membri della relazione, così la relazione tra la comprensione e ciò che è compreso ha una priorità sui suoi termini di relazione. Capire non è auto-comprensione nel senso dell'idealismo certamente auto-evidente asserito di avere, né è esaurito nella critica rivoluzionaria di idealismo che pensa al concetto di auto-comprensione come qualcosa che accade al 'sé', qualcosa attraverso la quale diviene un autentico 'sé'. Piuttosto, io credo che capire comporta un momento di 'assenza di sé' che è attinente ad una ermeneutica teologica e dovrebbe essere investigata nei termini della struttura del gioco."

8. Vedi §I,n.18.

9. Il concetto di "incommensurabilità" di Kuhn e Feyerabend è specialmente rilevante in questo contesto. Vedasi, e.g., Feyerabend 1975, 229: "Dovremmo accogliere il fatto, se è un fatto, che un adulto sia coinvolto con un mondo percettuale stabile insieme ad uno stabile sistema concettuale, che egli può modificare in molti modi, ma le cui linee-guida generali siano sempre state immobilizzate? Oppure non è più realistico presumere che i cambiamenti fondamentali, comportando incommensurabilità, siano ancora possibili e che dovrebbero essere incoraggiati per tema di non rimanere per sempre esclusi da ciò che sarebbe uno stadio più elevato di conoscenza e coscienza?... Il tentativo di rompere i confini di un determinato sistema concettuale... coinvolge molto più che una

prolungata ‘discussione critica’, che certe reliquie del miglioramento intellettuale che avrebbe il nostro credere. Si dovrebbe essere capaci di produrre e afferrare nuove relazioni percettive e concettuali, incluse relazioni che siano non immediatamente apparenti e che non possano essere realizzate da una sola discussione critica”.

10. Su questi termini, vedi Conze 1962, 166-173 ed i riferimenti connessi: “Le tre classi di persone illuminate.”

11. MAB, 182.20. I traduttori tibetani scelsero di rendere i due componenti di questo titolo come “un eroe il cui pensiero (*sems dpa*) è di purezza e perfezione (*byang chub*)”.

12. Per referenze ad edizioni e traduzioni, vedasi la bibliografia. Il più moderno studio comprensivo sull’ideale del bodhisattva è certamente quello di Dayal 1932. Un’altra classica fonte molto importante per la nostra comprensione del soggetto è trovata nel *Vimalakirtinirdesasutra* (VN).

13. Cf. La Vallée Poussin 1916, 739.

14. MVA 1:231-239. Vedasi Conze 1959, 20-24 per una moderna traduzione inglese del *Dipamkara-Jataka*.

15. Vedi La Vallée Poussin 1916, 744ff., dove questi stadi sono rivisti e discussi in accordo con le informazioni previste in MVA e BB.

16. Cf. MA 6.4 - 7, in cui Chandrakirti presenta un resoconto molto simile dei requisiti per lo studio corretto e l’attualizzazione della vacuità.

17. Cf. La Vallée Poussin 1916, 745.

18. Suzuki 1900, cap. 2 (traduzione del *Mahayanasraddhotpadastra*).

19. Suzuki 1963,307.

20. Vedasi, e.g., MS 24.11: “Quando percepita in modo erroneo, la vacuità distrugge una persona ottusa e poco intelligente, come un serpente afferrato impropriamente, o come una formula magica insufficientemente dominata”.

21. Vedasi parte 2, nota al MA 1.16, sulla differenza tra una perfezione mondana ed una ultramondana. Sulla distinzione tra la saggezza (Prajna) come causa e come effetto, vedi §4.6.2: “La relazione della perfetta saggezza con le altre perfezioni”.

22. L’archetipo di tutte le forme di pensiero reificato è definito dai concetti ipostatizzati di ‘essere’ (*bhàva*) e ‘non-essere’ (*abhàva*).

SEZIONE TERZA

1. Il nucleo di questo lavoro appare in bibliografia Sprung (Sprung 1979); per una revisione più particolareggiata della letteratura, vedi Robinson 1967, Ruegg 1981, e Lindtner 1982. Maggiori informazioni comprensive di tutte le edizioni e traduzioni dei testi di Madhyamika sono incorporate nella bibliografia di Mimaki 1982, che si riferisce anche estensivamente ad altre fonti non-Madhyamika.

2. Vedi la bibliografia, sotto PSP. Il lettore è avvertito di leggere la traduzione Sprung con una consapevolezza delle sue presupposizioni (vedi la discussione su Murti - che apparentemente aveva un'influenza forte sull'opera di Sprung - nella prossima sezione; anche vedasi n. 25, sotto).

3. L'importanza di Nagarjuna nella scuola è incontrastata. C'è, comunque, qualche differenza di opinione su quali testi possono essergli legittimamente attribuiti. Generalmente parlando, oltre al MS, i seguenti sei trattati sono attribuiti a Nagarjuna dai Buddhologi moderni: (1) *Yuktisastika*, (2) *Vigrahavyavartani*, (3) *Suhrillekha*, (4) *Ratnavali*, (5) *Shunyatasaptati*, e (6) *Vaidalyasutraprakarana*. Cf. Lindtner 1982 per una revisione particolareggiata dell'evidenza, e Williams 1984 per l'ulteriore considerazione di questo materiale.

4. Per una traduzione inglese di Bu ston, vedi Obermiller 1931-1932; per Taranatha, vedi Chimpa e Chattopadhyaya 1970.

5. Quello che segue non è che una revisione superficiale dei notevoli trend nello studio del buddismo nell'Ovest. Molti studi competenti ed utili non cadono facilmente in questa categoria, ma questi tre certamente sono gli unici tentativi decisi all'interpretazione del Madhyamika proposta nell'Ovest.

6. Keith 1923 rappresenta il Madhyamika come un dottrina basata su una concezione della realtà come "inesistenza assoluta" (237, 239, 247 267); e Kern 1896 lo chiamate "puro e completo nichilismo" (126).

7. vedi, e.g., MS 14.7 e PSP, 490: "Tu, signore imputi falsamente alla vacuità un significato nichilistico - tuo proprio concetto reificato... offendendoci e insultandoci con questa accusa infamante.) Cf. n. 24, sotto.

8. R VI. 79 ah, d:

9. Stcherbatsky 1927, 207. Cf. *ibid.*, 217: "Questo è una dottrina puramente Mahayanista, quel Buddha, appena divenne un vero Buddha, non disse nulla, perché i discorsi umani non sono adatti ad esprimere, e la conoscenza umana è incapace di comprendere concettualmente, che l'unica Sostanza dell'Universo è quella con la quale il Buddha stesso si è identificato"

10. Si può obiettare che Murti è, dopo tutto, un autore Indiano, e quindi il suo lavoro non deve essere considerato in questa revisione dello studio Occidentale. In risposta a questa obiezione io ribatterei che il suo libro ha avuto un'influenza profonda sul modo in cui il Madhyamika è stato capito nell'Ovest, ed è citato di solito come una fonte autorevole. Vedi, e.g., Sprung 1979 e Bhattacharya, Johnston, e Kunst 1978.

11. Murti 1960, 235. Esempi di questo genere di linguaggio possono essere moltiplicati all'infinito. Ma il libro di Murti è incoerente, perché altrove sembra consapevolmente evitare riferimenti ad una "base trascendente" o ad una "cosa in se-stessa" e.g., *ibid.*, 162-163 e 140.

12. Riferimenti ad una “base trascendente”, vanno comunque difesi contro gli assalti che concetti di tale realtà fondamentale non sarebbero nulla più che riferimenti al quarto membro del tetralema (*catuskoti*). Cf. Ruegg 1983,223-224: “Così, secondo mKhas-grub-rje e la sua scuola, il rifiuto del Madhyamika nell’asserire una tesi (*dam bca’; pratijna*) o dogma (*khas len; abhyupagama*) [non] deve essere interpretato. . . come una quasi-tesi (che sarebbe in effetti comparabile alla posizione 4 del ‘tetralema’ [*catuskoti*] in cui un’entità indeterminata ‘x’ è posta e definita come essere senza i predicati ‘a’ e ‘A’ - in termini, forse, di una logica che non è bi-valutata e basata sulla bi-valenza del principio, o in termini di qualche ‘logica di misticismo’, postulando un’entità ineffabile)” Cf. anche ibid., 206 n. 2, e MA 6.146, dove Chandrakirti rifiuta il concetto di una realtà ineffabile. La stessa critica si applica alla proposizione che il Madhyamika non sia una filosofia bensì misticismo (vedi § 5.6).

13. MS 18.8.;

14. Il Naiyayika era una ristretta scuola empirica di filosofia nell’antica India.

15. Io uso l’espressione ‘qui’ come il più vicino equivalente per il Sanscrito *sadhyasama*, con dovuto riguardo per l’informazione fornita da Bhattacharya, Johnston, e Kunst 1978, 22-23 n. 3. Anche cf. Bhattacharya 1974, 225-230; e Matilal 1974,221-224.

16. VV 29;

17. Rorty 1982,161.

18. Ibid., 86.

19. Vedi, e.g., MS 15.10: (“Esistenza” è aggrapparsi all’eterno, “inesistenza” è la filosofia del nichilismo: Perciò il saggio non fa affidamento sull’ “esistenza” o la “inesistenza”). Il commento di Chandrakirti (PSP, 273): “Questi insegnamenti su ‘esistenza’ e ‘inesistenza’ creano [anche] ostacoli sul Sentiero verso il cielo e causano grande disgrazia”.

20. PSP, 247-248:

21. Vedi, e.g., MS 15.7-11 (specialmente v.10), ed il commento di Chandrakirti in PSP, 269-279. Anche vedi §3.3: “History and doctrine of the Middle Way”.

22. Vedi §2, n. 5, sopra.

23. MS 24.1:

24. MS 24.5cd:

25. Vedi MS 24.7 ed i commenti di Chandrakirti (PSP, 491): (La vacuità è insegnata per calmare totalmente la proliferazione concettuale; perciò, il suo scopo è di calmare tutte le proliferazioni concettuali. Tuttavia, voi, nell’immaginare che il significato della vacuità sia l’inesistenza, invero rinforzate la rete delle proliferazioni concettuali, e pertanto, voi proprio non capite lo scopo della vacuità). A tal riguardo, la traduzione di Sprung è specialmente inattendibile e può essere paragonata come un esempio dell’interpretazione assolutistica in atto.

26. Vedi il suo commento a PSP, 490, dove lui cita MS 18.5.

27. Gimello 1976a, 8-9.

28. Questa sinossi dell’argomento di Gudmundsen è simile a quella di Huntington 1983a.

29. Gudmunsen 1977, 8.
30. Ibid.
31. Vedi Ruegg 1981, 4-5 n. 11, sul problema della datazione di Nagarjuna.
32. Ibid., 6.
33. Il breve acconto di informazioni biografiche è discusso in Walleser 1922 e Murti 1960, 88-91. Vedi la referenza a Ruegg in n. 31 sopra, per altre fonti disponibili.
34. Vedi in particolare Huntington 1986 per una edizione dello studio testual-critico dell'*Akutobhaya*.
35. Sulla data di Aryadeva, vedi Lamotte 1944-1980, 3:1373. Per informazioni generali sulla sua vita e scritture, vedi Ruegg 1981, 50-54, e maggio 1979, 479ff.
36. Ruegg 1981, 54-56.
37. Ibid., 60.
38. Vedi Saito 1984, per un'edizione e parziale traduzione inglese di questo testo. 39. Cf. Obermiller 1931-1932, 135. La tassonomica influenza delle definizioni *thal 'gyur ba* (Prasangika) e *rang rgyud pa* (Svatantrika) furono probabilmente originate nelle opere di Pa tshab Nyi ma grags (vedi Mimaki 1982, 45).
40. Chimpa e Chattopadhyaya 1970, 197.
41. Ruegg 1981,71 n. 228.
42. Chimpa e Chattopadhyaya 1970, 206.
43. Ibid. Questo potrebbe spiegare la mancanza di interesse nelle scritture di Chandrakirti da parte dei Cinesi? In riguardo a lui, vedi MAB, 218 (tradotto in parte 2, nota 6.108).
44. Cf. Ruegg 1971, 453 n. 25. La posizione dei maestri tantrici che si suppone sia identica ai primi insegnanti Indiani, è piuttosto comune nella successiva letteratura Buddista sia Indiana che Tibetana.
45. Una bibliografia maggiormente comprensiva delle opere di Chandrakirti appare in Lindtner 1979, 87-90.
46. C'è la buon ragione di sospettare che i testi tantrici sono erroneamente attribuiti al Chandrakirti che scrisse MAB, PSP e così via: cf. Lindtner 1979,87 n. 12.
47. Ruegg1981, 61; e May 1979, 482.
48. Per studi su Bhavaviveka e la sua filosofia, vedi Lopez 1987, Iida 1980, e Ruegg 1981, 61-63. Kajiyama 1957 presenta un'interessante analisi sul dibattito Svatantrika-Prasangika. Vedi anche in Mookerjee 1975, una discussione della tecnica *prasangika* e le sue radici storiche come un apparato retorico.
49. Dai tempi di Bhavaviveka in su, il Madhyamika divenne sempre più preoccupato con problemi logici e epistemologici e molto meno interessato al pragmatismo (il cf. Ruegg 1983, 239).
50. Vedi PSP, 16: (Non è appropriato per un Madhyamika, dato che egli non recepisce le premesse del suo oppositore, di presentare il suo proprio giudizio valido e inferenziale in modo indipendente)

51. Cf. § 1, n. 11, sopra.

52. Vedi §3.4: Principali temi filosofici de “L’Ingresso nella Via di Mezzo”.

53. I moderni studiosi Occidentali che vedono il Madhyamika come misticismo piuttosto che filosofia sono a tal riguardo simili a Bhavaviveka. Cf. Betty 1983.

54. PSP, 24:

55. Vedi Ruegg 1981, 1-3 sul nome “Madhyamaka” (Madhyamika).

56. VI, 10-17(1. B. Horner’s translation).

57. SN3, 134.30-135.19; e SN2, 17.8-30.

58. PSP, 269.11.

59. VI, 10.18-20.

60. VI, 10.36-37.

61. MS 18.6:

62. Cf. MS 22 e, in particolare, 25.24cd: (I Buddha non insegnarono nulla a nessuno in nessun luogo). Vedi anche n. 65, sotto.

63. Tenzin Gyatso 1975, 62-63.

64. Chandrakirti discute a lungo questa distinzione in PSP, 41-44.

65. MS 25.18: (Anche se egli è presente, non si dice che il Buddha esista, né che non esiste, né che egli esiste e non esiste, e né che egli né esiste né non esiste).

66. Wittgenstein 1953, §304. Cf. RV 2.4, L’insistenza di Chandrakirti che il Madhyamika non è costretto ad accettare l’antitesi del suo oppositore e la mia propria riluttanza a chiamare il concetto di Murti di una errata “base soggiacente”.

67. Cf. RV 1.98: (Ciò che prima fu concepito attraverso l’ignoranza spirituale è in seguito compreso come il significato della realtà: Quando una cosa non è trovata, come ci può essere un nulla?); e VV 43ab:(Io non nego tutte le cose, né però vi è alcunché da negare).

68. Qui c’è la vera differenza tra il Madhyamika e i moderni filosofi occidentali, come Rorty e Wittgenstein, che non hanno intrapreso il loro lavoro in dimensioni soteriologiche.

69. Cf. MS 22.11: (Nulla deve essere chiamato vuoto o non vuoto, né qualcosa può essere chiamato vuota e non vuota, oppure né vuota né non vuota: [la parola vacuità], tuttavia, è usata nella conversazione come una convenzionale designazione) E, come per tutte le designazioni convenzionali, il ‘vuoto’ (vacuità) trova il suo significato nella sua capacità di compiere uno specifico scopo definito nell’intenzione dell’oratore (vedi PSP, 24), uno scopo che è spiegato in MS 24.10: ([La verità del] significato più alto non può essere insegnata senza far affidamento su una pratica convenzionale; e senza avere apprezzato [la verità del] significato più alto, non si potrà realizzare il nirvāna).

70. May 1979, 474: Questo è - il passaggio di May: “il suo più alto valore soteriologico”. Io penso che sarebbe un serio errore leggere il Madhyamika dicendo che, p. es., l’acqua non è preziosa per estinguere la sete.

71. Cf. MS 25.19: (Il mondo di tutti i giorni non è nemmeno un pò diverso dal nirvāna, né il nirvāna è diverso dal mondo di tutti i giorni). Nel Ch'an e Zen, i Cinesi, e più tardi i Giapponesi, svilupparono un'interpretazione particolarmente potente di questo elemento del pensiero di Nagarjuna.

72. PSP, 504;

73. R. Taylor 1967, 66. Nagarjuna riconosce lo stesso problema in MS 20.20: (Se causa ed effetto fossero identici, allora il produttore e il prodotto sarebbero gli stessi; se causa ed effetto fossero differenti, allora una causa sarebbe equivalente ad una non-causa).

74. MA 6.168ab:

75. *ibid.*

76. MA 6.170ab: e 159d;

77. A. E. Taylor 1903,167.

78. James 1963, 135.

79. *Ibid.*, 138.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, 138-139.

82. Tenzin Gyatso 1975, 70.

83. MS 10.16: Ovviamente, non c'è quindi da saltare alla conclusione che l''Io'' e le cose oggettive siano privi di realtà individualizzata. Cf. la formula per il *catuskoti*.

84. Cf. MA 6.78cd: "Tutte la strutture ordinate dell'esperienza quotidiana sono devastate da questo aggrapparsi ad una reale sostanza inerente nelle visioni filosofiche dei nostri oppositori". Nel suo commentario a questo verso (MAB, 174) Chandrakirti scrive: (La struttura ordinata dell'esperienza del quotidiano è stabilita soltanto in base a questa stessa esperienza di tutti i giorni.... Quegli studiosi [che postulano una base trascendente] sono scivolati giù nel sentiero di un sistema filosofico creato dai loro propri concetti reificati).

85. Feyerabend 1975, 73.

86. *Ibid.*, 76.

87. Wittgenstein 1953, §133.

88. MA 6.11 Oa-c;

89. MA 6.112a-c;

90. MA 6.118ab,

91. Mv, 1.23.

92. Cf. Huntington 1983b, §4, "Il significato ambivalente del termine *svabhāva*."

93. PSP, 265;

94. Cf. MA 6.168.

95. Cf. MA 6.117.

96. Cf. MA 6.25a-c: (La comprensione basata sull'apprensione da parte di alcune delle sei facoltà intatte è reale secondo la realtà dell'esperienza di ogni giorno). La sesta facoltà è la mente, con i concetti come suoi riferimenti oggettivi.

97. Cf. MA 6.81cd: (Con riferimento alla natura dell'esperienza di ogni giorno, noi diciamo: “Anche se le cose non esistono, esse esistono”- e questo è determinato per uno specifico scopo). Vedi anche 6.166; e VV 28: (Noi parliamo sempre con riferimento alle cose di ogni giorno). La verità soteriologica non è espressa da un linguaggio metafisico speciale ma usando le parole del quotidiano e le espressioni nei loro significati convenzionali, e radicati in modo pragmatico. Anche dire che, dalla prospettiva della verità del significato più alto, “nulla esiste”, è parlare con uno scopo in mente, e non con l'idea che le proprie parole si collegano e puntino ad una realtà oggettivamente presente definita da queste parole. Cf. MS 24.10cd: (La verità del significato più alto è insegnata soltanto facendo affidamento alla pratica convenzionale). La vacuità (*shunyatà*) è essa-stessa solo una designazione convenzionale (*prajnapiti*), dipendendo il suo significato (*upadaya*) dall'esperienza di tutti i giorni (MS 24.18).

98. MAB, 225; Cf. VV 66: (Se la percezione accadesse in e per se-stessa, essa non sarebbe affatto dipendente.)

99. Questi criteri non sono designati insieme in questo modo in nessun testo Madhyamika che io conosca. Io li ho solo rilevati dal mio studio dei livelli di *samvrti* (cf. Huntington 1983b, §3.1.3).

100. Tenzin Gyatso 1975, 64.

101. PSP, 491 (vedi sopra, n. 25). *Prapanca* davvero non è confinato a meccanismo concettuale. Come molti commentatori moderni hanno notato, i testi Indiani non sempre distinguono chiaramente tra oggetti esterni e le idee. Cf. Lindtner 1982, 271 e n. 240, dove lui menziona in particolare *artha* 'oggetto' o 'significato', *upalabdhi* 'esistente' o 'concetto', *satya* 'verità' o 'realtà', *sad* 'reale' o 'buono', e *prapanca* che si riferisce ad una diffusione sia ontica che epistemica - sia ad un universo come totalità dei contenuti della percezione che al linguaggio ed al pensiero concettuale. Così, quando il pensiero concettuale diventa confuso e si è diffuso, allo stesso modo fa il mondo esterno. (Qui la traduzione è mia, non di Lindtner). Questa ambiguità è rappresentata graficamente nella dottrina buddista dei sei sensi ed i loro oggetti (*ayatana*). Per una discussione estesa di *papanca* (= *prapanca*) nella letteratura Pali, vedi Nanananda 1976.

102. Cf. MAB, 105-106, e SN2, 95.1-9.

103. Wittgenstein lo chiama “linguaggio in vacanza” (1953, §38). Cf. *ibid.* § 132: “Le confusioni che c'interessano sorgono quando il linguaggio è come un motore al minimo, e non quando sta funzionando”.

104. MA 6.158;

105. MA 6.159ab,

106. Cf. PSP, 24.

107. Questo genere di terminologia segue direttamente le tracce delle distinzioni epistemologiche neo-Kantiane come il soggetto e l'oggetto, il reale e la rappresentazione, ecc..

108. Cf. i miei commenti sull'idealizzazione del Madhyamika di Murti, sopra, ed in RV 2.4.

109. Qui e nel paragrafo precedente io ho parafrasato il materiale in MA 6.171-176.

110. VV 29, commentario; Cf. *ibid.*, 38-39 e MS 7.11, dove lo stesso concetto di connessione è usato in un'analisi destrutturativa di luce ed oscurità. Nagarjuna era particolarmente diffidente di ogni uso tecnico di *prapti*, poiché il termine era già stato usato dai Sarvastivadin come un tipo di colla per stabilire un collegamento necessario tra i dharma.

111. MA 6.120;

112. MS 24.14ab;

113. MA 6.37;

114. MA 6.38;

115. Cf. PSP, 24.

116. Tutte le asserzioni dei testi Madhyamika sono situazioni-collegate agli insegnamenti. Vedi, ad es., RV 3.63: (Dare perfino il veleno a coloro che egli vuole aiutare, ma non dare nemmeno il più buon cibo a quelli che non vuole aiutare); e 4.94-96: (Proprio come un dotto grammatico insegnerebbe pure l'alfabeto, così il Buddha insegnò il Dharma ai suoi discepoli secondo i dettami della particolare situazione. Ad alcuni egli insegnò una dottrina che scoraggia il peccare; ad altri, una dottrina che aiuti a guadagnare meriti; ad alcuni insegnò una dottrina basata sulla dualità. Ad altri egli insegnò una dottrina basata sulla non-dualità, un metodo per raggiungere il Risveglio, profondo e terribile, la sorgente di vacuità e compassione). Anche CS 8.20: ([Gli insegnamenti del Buddha] fanno menzione dell'esistente, l'inesistente, l'esistente-e-inesistente insieme, e ciò che è né l'uno né l'altro. Tutto ciò diventa una medicina per le [varie] malattie [che devono essere curate].)

117. La morte è il paradigma di un imprevisto cambiamento, e perciò la meditazione sulla morte è considerata come l'unica vera e preziosa pratica spirituale.

118. Vedi VV 29, commentario, discusso al n. 110, sopra.

119. PSP, 248-249, in cui Chandrakirti cita dal Ratnakutasutra. *Upalambha* è il componente mentale della percezione, l'immagine mentale che corrisponde all'impressione sensoriale. Qui il punto è che la parola 'vacuità' non fa derivare il suo significato dall'interazione tra un'immagine mentale ed il suo riferimento oggettivo.

120. TKP, 139.13-140.1.; L'intero passaggio è tradotto e discusso in Huntington 1983a, 331. Io ho tradotto 'lta ba' qui come "filosofia", prendendo in considerazione il fatto che il Tibetano serve come traduzione sia per *darshana* (come nell'esempio presente) che per *drsti*. (cf. Ruegg 1983, 206).

121. Cf. Matilal 1971, 162-165; Kajiyama 1966, 38-39; e Ruegg 1981, 78ff. e 1983, esp. 225-227.

122. Cf. citazione da Wittgenstein al n. 66 sopra, e nn. 66 e 67.

123. Cf. PSP, 373: (Quella realtà è non-dipendente da alcuna altra cosa" significa che essa può essere realizzata solo personalmente, e non dall'affidarsi sulle istruzioni di qualche altra fonte. Chi ha un difetto ottico vede forme di capelli, mosche, moscerini ed altro, tutte cose che non sono reali, ma perfino se istruiti da qualcuno con occhi sani, essi non saranno in grado di realizzare la natura intrinseca di queste false apparenze - vale a dire che essi sono incapaci di non vederle, come la persona con gli occhi sani che non le vede. Essi piuttosto riflettono solamente, in base all'istruzione di quelli con occhi sani, che [i capelli, ecc.] sono illusori. Quando sono trattati con la medicina della percezione

diretta della vacuità, che inverte il guasto del loro difetto ottico, ed acquisiscono la vista di un Buddha, allora essi realizzano da se-stessi la realtà [di quei capelli, ecc.] - della loro precedente non-realizzazione). Vedi anche MAB, 109-110 (tradotto e discusso nel §5.2, sotto), e BCA, 364.

124. Vedi in particolare §4.6.2: “Relazione della saggezza perfetta con le altre perfezioni”.

125. Diversi antichi testi Yogachara sono attribuiti ad un misterioso Maitreya(nàtha). Una antica tradizione Indiana ci dice che questi testi furono dettati dal bodhisattva Maitreya ad Asanga che è responsabile del loro contenuto. L’opinione di studiosi moderni è divisa sul fatto se Maitreya(nàtha) sia stata o no una figura storica (vedi Willis 1979, 3-12). Per informazioni sulle varie edizioni e traduzioni dei testi Yogachara, vedi Conze 1862, 3.3, e le bibliografie in Anacker 1984, Kochumuttom 1982, e Willis 1979. E per una discussione dello sviluppo storico del pensiero Yogachara, vedi Frauwallner 1976,255-407.

126. La dottrina Yogachara della consapevolezza riflessiva è discussa in Mookerjee 1975, 319-336. Chandrakirti dedica molte stanze alla critica di questa concezione.

127. DP 1-2;

128. TSN è stato discusso in un gran numero di posti. Vedi in particolare Kochumuttom 1982, 90-126, ed Anacker 1984, 287-298. L’autorità scritturale per la dottrina è trovata in SN, cap. 6 e 7 e LA §55.

129. TSN 37ab: e TSN 4cd: (Cos’è che è causato dall’inesistenza [della dualità]?) - E’ la *dharmata* nonduale!) Cf. MAB, 132-133 (trad. nella parte 2, nota 6.43) e *ibid.*, 161-162 (parte 2, nota 6.68), in cui Chandrakirti usa questa stessa espressione in un contesto differente.

130. TSN 4ab;

131. *Ibid.*, 23a: e 33:

132. *Ibid.*, 23cd:

133. *Ibid.*, 16: e 37:

134. *Ibid.*, 2:

135. *Ibid.*

136. *Ibid.*, 4ab (il cf. n. 130, sopra).

137. *Ibid.*, 5a:

138. MVK 1.2:

139. MVKB 1..2.; MVK 1.2.; MVKB1.2: Cf. TSN 26:

140. TSN 27-30: (Qui e più sotto io uso la traduzione di Kochumuttom, con modifiche minori.)

141. TSN 34:

142. Vedi Kochumuttom 1982, 198-200 dove lui dà molti esempi di tali interpretazioni nel lavoro di A. K. Chatterjee, T. Stcherbatsky, C. D. Sharma, P. T. Raju, e S. N. Dasgupta.

143. *Ibid.*, 118-119. Questo non è tipico dell’approccio di Kochumuttom ai testi Yogachara, e benché io non sia convinto della sua tesi che “le scritture di Yogachara. . . sono aperte ad

interpretazione in termini del pluralismo realistico” (p. 6 n. 1, p. 197, e passim), io trovo il suo libro ricercato e ben scritto in uno stile chiaro ed attraente. Confronta l’introduzione a Willis 1979, 1-66, per un’alternativa all’interpretazione idealistica.

144. PSP, 248-249 tradotto e discusso nel §3.4.3.

145. VV29 e MA 6.171-176.

146. TSN 32cd;

147. BB, 47.22-25;

148. Ibid., 47.25-48.2 ;

149. Ibid., 47.16-19;;

150. Willis 1979, 56 n. 64.

151. MS 22.11: Vedi n. 69, sopra. Sfortunatamente, la costruzione gerundivo/passivo perde molto della sua originale forza nella traduzione inglese.

152. PSP, 444-445:

153. R V 2.4: Questa è un’asserzione chiara dell’atteggiamento Madhyamika verso tutte le visioni filosofiche.

154. Cf. MA 6.94.

155. MA 6.86d;

156. MA 6.90:

157. MA 6.92ab:

158. MA 6.81;

159. MAB, 179; Chandrakirti la cita in SN 22, 64.103; cf. anche PSP, 370.

SEZIONE QUARTA

1. Le date qui sono proposte da May (1979, 483). La biografia di Shantideva fu scritta da Pezzali (1968) e rivista da Jong (1975). Il suo lavoro più famoso, il Bodhicharyavatàra fu tradotto in Inglese da Matics (1970) e da Bachelor (1979). Vedi la “Lista delle fonti Indiane” in Mimaki 1982 per altre traduzioni. L’altra composizione principale di Shantideva, il Siksasamuccaya (SS), fu tradotto in Inglese da Bendall e Rouse (1922).

2. BCA 7.25.

3. SS, 16.6-7.

4. MPPS 644c; cf. Ramanan 1966,97.

5. MPPS 63c; tradotto in Ramanan 1966, 132.

6. Ss, 22.26.

7. BB, 140.

8. SS, 66.27-30.

9. BB, 189.

10. SS, 104.10.,

11. DB, 60,64; SS, 212; BB, 20.

12. MSA, 49.

13. Ibid., 68.

14. Vedi parte 2, 3.12, n. 7, per i tre corpi di un Buddha.

15. BB, 200ff.

16. BCA 7.2.

17. BCA 7.49.

18. Cf. Dhargyey 1974, 46-48.

19. Ibid., 47.

20. Ibid.

21. AK 6.29.

22. Horner 1954, 301.

23. BCA 5.4-6.

24. SS, 68.25-26.

25. BB, 109.11-17.

26. Talvolta tradotto “Discernimento”.

27. Gimello 1976a, 33.
28. Feyerabend 1975, 168.
29. Ibid., 72.
30. Gimello 1976b, 132-133; cf. idem 1976a, 34-35. le parentesi sono mie.
31. VM 14. Anche cf. Nyanatiloka 1972, 122.
32. BB, 109.18-22.
33. Lo schema concettuale dietro a questo uso della meditazione e delle altre perfezioni è discusso in maggior dettaglio nel §5 sotto.
34. SS, 67.24.
35. Ibid., 67.22.
36. Nanamoli 1976,8 (VM 1.19).
37. Questa è una parafrasi di VM 1.20; cf. Nanamoli 1976,8, per l'intera sezione tradotta.
38. Cf. Nanamoli 1976, 84 (VM 3.2) e 91 (VM 3.8): “[La concentrazione] dovrebbe essere sviluppata da uno che ha mantenuto la sua posizione nella virtù che è stata purificata per mezzo delle speciali qualità di scarsità di desideri, ecc. e perfezionata da osservanza delle pratiche ascetiche”.
39. Ibid., 84-86, e sp. VM3.6.
40. A 4, 203; U, 56; V2, 239.
41. Nanamoli 1976, 479-481.
42. Cf. VM 14.4, e Nanamoli 1976, 480.
43. Dhargyey 1974,168-169.
44. Becker 1973, 87.
45. BCA 9.1.
46. Vedi parte 2, 1.16 n. 20 per questa triplice vacuità.
47. Vedi parte 2 ,3.12,n. 7.
48. Da qui alla fine di questa sezione, la mia discussione segue il commentario di Prajnakaramati su BCA 9.1 (pp. 349-351).
49. BCA, 349.
50. MV 1, 7.14.
51. AK 6.3, p. 326.13-16.
52. Becker 1973, 282-283.
53. Cf. MA 6.78. il mio resoconto di queste “visioni estreme” deve molto alla discussione in Ramanan 1966, 151ff.

54. Whitehead, fra gli altri ha scritto sul problema creato da totale e ingenuo affidamento sulla logica come unico arbitro della verità: “Taglienti e acute classificazioni scientifiche sono essenziali per il metodo scientifico, ma sono pericolose per la filosofia, perché tale classificazione nasconde la verità che i differenti modi di esistenza naturale oscurano l’uno nell’altro” (Whitehead 1938, lettura 8, “Natura Viva”).

55. CS 16.25, come citato in PSP, 16: Cf. anche May 1978, 239: “Proprio come le cose vuote possono agire come cause, perché se non fossero vuote sarebbero contenute-in-sé, di conseguenza non avrebbero nessuna base né potere per produrre alcun effetto, allo stesso modo una non-vuota parola sarebbe contenuta-in-sé e di conseguenza totalmente priva di applicazione, nonché inefficace ed inutile come filosofia.”

56. MAB, 298-299; cf. anche RV 2.4.

57. Sui vari numeri e tipi di queste illustrazioni, vedi Murti 1960, 160 n. 1, e l’appendice attinente; Conze 1975, 144; Lamotte 1944-1980, 2028ff. e 2045; e Tauscher 1981, 18-26. L’intenzione pedagogica di queste è indicata da MA 6. 186cd.

58. Per una discussione sul problema delle sei perfezioni “originali”, vedi Warder 1970, 357ff.; e Dayal 1932, 167ff. Dayal considera le ultime tre perfezioni superflue (269), ma non è chiaro il perché.

59. Senza aver prima divelto da sé i concetti reificati non è possibile agire in armonia con qualunque situazione, poiché, dalla prospettiva Buddista, questi fraintendimenti e le afflizioni associate con essi, danno luogo ad una situazione radicalmente ingannevole. Come ha scritto Conze, “Il lettore dovrebbe sempre tenere presente che le false visioni non sono soltanto una conoscenza sbagliata, ma una conoscenza sbagliata che fa parte di un osservatore che è in una falsa posizione e circondato da oggetti distorti”(1967, 234).

60. Cf., e.g., BCA 5.99.

61. SS, 15.12-15.

62. Vedi parte 2, 6.211,n.218.

63. BB,43.1-22.

64. Evans-Wentz 1951, 271.

65. SS, 15.12-15.

66. Cf. Dayal 1932, 148ff.

67. DB,49.8-9.

68. Ibid., 52-53.

69. Ibid., 55.22-23.

70. È difficile distinguere chiaramente tra i concetti di *jnana* e *prajna*, perché prima di tutto sembra esservi dell’ambiguità nell’uso di questi termini nella letteratura Mahayana (vedi, ad es. LA, §66). Molti moderni studiosi Occidentali si contentano di identificare i due (es., Dayal 1932,269). Lindtner 1982, 268ff., dà un’analisi più sensibile, con riferimenti utili. Guenther 1958, 20 n. 9, offre un’opinione che dissente ed una discussione interessante del significato alternativo della parola ‘*jnana*’ nella filosofia Buddista.

SEZIONE QUINTA

1. Cf. §4.6.3: “La presentazione di Chandrakirti del Sesto Studio”.
2. Feyerabend 1975,31-32.
3. VV29; vedi anche VV 43 e R V 1.98, discusso nel §3.1.
4. Feyerabend 1975, 32.
5. Ibid., n. 23. Studi del Madhyamika possono offrire risposte nuove a Putnam, Davidson, e gli altri critici dell’incommensurabilità. Vedi Feyerabend 1987 per una successiva discussione dei problemi.
6. MA 6.30-31; cf. anche Kuhn 1962,111.
7. Cf. VV 30-49.
8. VV 30. .
9. Cf., per es. MA 6.80ab: (La verità convenzionale è il mezzo, la verità del significato più alto è la mèta); anche 6.78cd e 158-159; e MS24.10, 36.
10. PSP, 10-11:
11. MAB, 109-110; cf. BCA, 364. vedi anche §3, n. 123.
12. Cf. Rorty 1979,325: “Per proteggerci contro le confusioni dell’empirismo tradizionale, non dobbiamo fare altro che attivare la gestalt in questione [dalla ‘caduta obbligata’ di Aristotele al ‘pendolo’ di Galileo] che il fatto che le persone sono diventate capaci di rispondere alle stimolazioni sensorie per i commenti circa i pendoli, senza dover fare un’inferente intervento”
13. Cf. MS 14.7 e §3.1: le “Fonti per lo studio del pensiero Madhyamika”.
14. Thurman 1980, 327.
15. Vedi la citazione di Cavell in §1, n.17.
16. MA 11, epilogo v. 4. “Coltivazione preventiva” (Tib. *Sngon goms*; Skt. *purvabhavana*) si riferisce prima a “la saggezza formata da coltivazione meditativa” (*bhavanamayiprajna*), e secondariamente alla pratica delle altre perfezioni.
17. Bateson 1980, 232.
18. MS 25.19:
19. Cf. §1, n.24.
20. Cf. Rorty 1979, 8-9: “È la nozione che l’attività umana (e l’indagine, la ricerca per la conoscenza, in particolare) prende corpo all’interno di una struttura che può essere isolata prima della conclusione dell’indagine - una serie di presupposizioni scopribili a priori - che collega la filosofia contemporanea alla tradizione di Descartes, Locke e Kant”.
21. Cf. ancora una volta PSP, 24, citato alla fine di §3.2.
22. Confronta VV 29, in cui Nagarjuna nega la possibilità di alcun errore derivante dai suoi argomenti, perché lui non dà proposizioni.

23. MA 6.35: Vedi la nota che accompagna questo verso e il 6.158.

24. MA 6.1 12a-c:

25. Vp, §3, pp. 28-29.

26. In questa area possiamo aspettarci di imparare molto dal lavoro dei filosofi Indiani e Tibetani posteriori, che si sforzarono di integrare lo Yogachara ed il Madhyamika così come riconoscere e riflettere la centralità di questa interazione tra la coscienza ed i suoi oggetti. Owen Barfield offre una interessante discussione di ciò con correlati estratti da una prospettiva non-buddista.

27. Cf. MS 24. 14ab: “Chi è in armonia con la vacuità, è in armonia con tutte le cose”.

28. Rorty 1979, 12; cf. anche il cap. 8 sulla sua distinzione tra la filosofia “edificante” e quella “sistematica.”

29. Cf. BCA, cap. 9, in cui Shantideva descrive il suo concetto di “identità tra sé e l’altro” (*paratmasamata*) che forma la base teoretica per una pratica di meditazione chiamata “la sostituzione di sé stesso con un altro” (*paratmaparivartana*).

30. Cavell 1966, 167 n.

31. Betty 1983, 134.

32. Ibid., 131.

33. L’interpretazione mistica del Madhyamika è strettamente allineata con riferimenti ad una dimensione ineffabile. Cf. §3, n. 12.

34. Rorty 1981, 165.

35. MS 24.7;

36. Wittgenstein 1965, 28.

37. Gouldner 1973, 2.

38. Ibid.

39. Ibid., 3. Cf. la mia discussione del dibattito Prasangika-Svatantrika, sopra nel §3.2.

40. Gouldner 1973, 10-11.

41. Rorty 1979, 361.

42. MS 15.6.

43. Lo stesso tipo di complessità e tensione è presente nell’*advaita-vedānta* di Shankara-charya e suoi seguaci. I primi filosofi medievali Indiani avevano cominciato a sentire chiaramente che parlare di un assoluto in termini razionalisti o idealistici era soteriologica-mente inefficace. Nel moderno Occidente, una crescente disillusione verso il razionalismo scientifico neo-Kantiano ha reso l’uso di questo vocabolario similmente inefficace.

44. M. C. Taylor 1978, 53-54.

45. Ibid., 45.

46. Ibid.

47. Cf. MA 6.186, e MS 22.11.
48. L'assalto del relativismo è portato contro il Prasangika in MA 6.171.
49. Il tentativo di sfuggire questi assalti ritirandosi in una interpretazione mistica è già stata discussa sopra.
50. Rorty 1982, 168.
51. Ibid., 171-173.
52. Rorty 1979, 346.
53. Gadamer 1976,101.
54. Ibid., 121.
55. Vedi i commenti di Jong, citati sopra nel §1.
56. Rorty 1979, 371-372. Il Madhyamika, ovviamente, riduce questa richiesta pure alla vacuità: Il meditante vede "così-com'è" la natura intrinseca delle cose, proprio non vedendola (cf. §3,n.123).
57. RV 4.94-96 (vedasi §3, n. 116).
58. Hamilton 1950, 151.
59. 'Twilight of the Idols': tradotto in Kaufmann 1968, 482-483.
60. Gadamer 1988, 244.
61. Culler 1983, 150-151.
62. Ibid., 149.
63. Becker 1973, 189.
64. Ibid., 202.
65. PV, 260-261. Cf. la nota 6.173.

PRIMO STADIO

1. in MPPS, lo *sravaka* (uditore) è identificato da cinque caratteristiche primarie [Ramanan (1966), pp. 288 ff.]: (1) il disgusto per il mondo, (2) il continuo pensiero di Liberazione solo per se-stesso, (3) la rinuncia al mondo, (4) l'estinzione delle affezioni mentali, e (5) l'ottenimento finale di sfuggire la paura e la sofferenza. Quando egli impara la vacuità del 'sé' e ascolta le Quattro Nobili Verità, lo *sravaka* sente disprezzo per vecchiaia, malattia, e morte e segue un sentiero di avversione che lo porta verso la fuga dalla propria sofferenza. Egli prende gli insegnamenti sulla impermanenza come una oggettiva verità ultima, e non riesce a penetrare la verità soteriologica della vacuità rivelata nelle scritture del Prajnaparamita e dei trattati Madhyamika. Il *pratyekabuddha* (un Buddha solitario), qui riferito come un "buddha intermedio", differisce dallo *sravaka* per quanto è più grande la sua comprensione della vacuità, benché egli sia ancora magro rispetto alla conoscenza non-dualistica di un Buddha pienamente risvegliato (cf. TKP, 7). Inoltre, il suo merito è inferiore, ed egli è nato soltanto in un'epoca in cui non c'è un Buddha incarnato (MS 18.12). Lo *sravaka* ed il *pratyekabuddha* sono entrambi seguaci dell'Hinayana. Essi si contrappongono al Mahayana, per la loro mancanza di compassione universale e per la loro incapacità di sviluppare 'mezzi-abili', però possono entrare nel Sentiero di bodhisattva approfondendo il loro apprezzamento della vacuità.

2. "Conoscenza" (Tib. *blo*; Skt. *mati, buddhi, o jnana*) potrebbe essere tradotto anche come "intelligenza", ma in ogni caso il riferimento ad *advayajnana* è chiaro.

3. Chandrakirti menziona tre tipi di compassione (MAB, 10): (1) compassione che ha come suo oggetto tutti gli esseri senzienti; (2) compassione che ha come suo oggetto tutti gli esseri senzienti ed insenzienti; e (3) la compassione priva anche di oggetto. E' a questo ultimo tipo che si allude in MA 1.4.

4. Cf. TKP, 19: "Come secchi che girano in continuazione su una ruota a pale, così gli esseri senzienti vagano continuamente senza autodeterminazione tra il più alto cielo ed il più basso inferno". La generazione del pensiero del Risveglio rappresenta l'immane sforzo per la libertà dalla schiavitù all'obbligo dell'azione volizionale (il karma).

5. "Cresce" (Tib. *rab bsngos*; Skt. *parinamita*) è anche usato come un termine tecnico che si riferisce al trasferimento di meriti.

6. Tib. *kun tu bzang po'i smon pa*; Skt. *samantabhadrapranidhana*: Questo deve essere letto come riferimento al voto preso dal bodhisattva Samantabhadra in presenza del Buddha. La descrizione di questo voto, dato in SP, cap. 26, enumera i modi a cui si rivolge il bodhisattva per essere di aiuto agli esseri viventi.

7. Vedi La Vallée Poussin 1907, 264 n. 2, in cui questa frase in Sanscrito è citata da un commentario sul Namasamgiti.

8. "*Tathagata*" (Tib. *de bzhin gshegs pa*) è un epiteto applicato comunemente ad ogni Buddha, che significa "così venuto" o "così andato". Può essere inteso come un riferimento alla dottrina che tutti i Buddha percorrono lo stesso Sentiero al Risveglio. "*Tathagata*", per il Madhyamika, si riferisce all'armonia tra il Buddha e la "quiddità" o "talità" del mondo. Cf. MS 22.16: "La natura intrinseca del Tathagata è la stessa come quella del mondo: proprio come il Tathagata è privo di intrinseco essere, così è il mondo"; AS, 154.18-19: "Questa è la 'quiddità' tramite cui il bodhisattva, il Grande

Essere, arriva alla realizzazione assoluta del perfetto ed insuperabile Risveglio, e con ciò ottiene il titolo ‘Tathagata’.”

9. Tib. *kun tu sbyor ba*; Skt. *samyojana*: Questi sono: (1) l’attaccamento alle visioni filosofiche (Tib. *lta ba mchog ‘dzin*; Skt. *drstiparamarsa*); (2) l’attaccamento agli standard convenzionali della moralità, dell’etica, e delle pratiche rituali (Tib. *tshul khrims brtul zhugs mchog ‘dzin*; Skt. *shilavrataparamarsa*); (3) dubbi o confusione riguardo alla possibilità di raggiungere il risveglio (Tib. *the tshom*; Skt. *vicikitsa*).

10. Il tibetano *’gyo bar nus par gyur ba* è in se stesso piuttosto chiaro, ma non sembra coincidere col Sanscrito *parijatashaktih*. Il Sanscrito è comunque oscuro, e non c’è una adeguata evidenza sul suo significato o sulla ragione per la traduzione tibetana.

11. Durante il primo stadio (cf. TKP, 40).

12. Una “cattiva migrazione” (Tib. *ngan ‘gro*; Skt. *durgati*) include la nascita in alcune regioni degli inferni e nascita come animale o spirito affamato (*preta*). Cattive migrazioni sono anche i reami di esperienza accessibili tramite la meditazione così come gli stati di mente che avvengono spontaneamente quando le condizioni richieste sono presenti. Con riferimento a quest’ultimo aspetto, in relazione a tutti i sei reami del samsara, cf. Conze 1962, 256: “Un singolo oggetto, diciamo un fiume, porta ad una trasformazione di pensiero interno, una ‘pura fantasia’ come potremmo dire, e che per ogni scopo pratico fa che l’oggetto esterno non esista. Gli spiriti affamati, a causa del pagamento delle loro azioni passate non vedono nient’altro che pus, orina ed escrementi; i pesci vi vedono la loro casa; gli umani vedono acqua fresca e pura che può essere usata per lavare e bere; e gli dei che vi si fermano vedono solamente infinito spazio”.

13. Tib. *’phags pa brgyad pa*, Skt. *astamaka àrya*: Tanto Chandrakirti (MAB, 17) che Tsong kha pa (TKP, 41) identificano questo come un riferimento allo *srotapanna* (colui che è entrato nella corrente) a cui sarebbe normalmente assegnato il primo (il più basso) rango nella serie di *àryapudgala*, ovvero i santi Buddisti.

14. Cf. PSP, 353: (MA 1.8d).

15. Qui il riferimento è alle varie storie (*jataka*), delle precedenti incarnazioni del Buddha, quando in una occasione si dice che egli sacrificasse addirittura la sua propria carne come atto di generosità. Chandrakirti spiega questo passaggio in MAB, 24 indicando che proprio come si inferisce il fuoco dal fumo, così l’intuizione della vacuità di tutte le cose da parte del bodhisattva può essere dedotta dalla sua generosità.

16. Un “oggetto di piacere” (Skt. *bhoga*) è cibo o proprietà materiale di ogni genere, o qualsiasi cosa che può essere posseduta e goduta.

17. Qui e nel 1.7 abbiamo seguito la traduzione suggerita da La Vallée Poussin. L’idea espressa in questo verso è che facendo offerte ai monaci buddisti, il donatore alla fine troverà un insegnante appropriato per se-stesso.

18. Vedi MAB, 28 dove è fatto specifico riferimento al nirvāna.

19. “I possessi interni (soggetto) ed esterni (oggetto)” sono i pensieri, le sensazioni ed i concetti, nonché gli oggetti esterni di ogni genere, senzienti ed insenzienti (inanimati).

20. Ecco la distinzione critica tra la generosità come una perfezione mondana (*laukika-paramita*) e la generosità praticata come perfezione ultramondana (*lokottara-paramita*). Ogni perfezione è suddivisa in questo modo. Per un bodhisattva che pratica la generosità ultramondana, ogni aspetto delle circostanze che circondano l'atto di dare è percepito nel pieno contesto delle sue attive relazioni. Questo è tecnicamente riferito come *trimandala-parisodhana* "purificazione delle tre sfere" che è il riconoscimento del fatto che i tre aspetti di ogni pratica - l'agente, l'azione, e l'oggetto o destinatario di quell'azione - sono interdipendenti e non hanno alcun significato di esistenza indipendente (*nihsvabhàva*). Un'attitudine di non-attaccamento è coltivata sulla base di questa comprensione.

21. "La Gioia" (*mudita*) è la fonte dalla quale questo primo stadio prende il suo nome, come la fase iniziale nella generazione della Mente del Risveglio. Cf. TKP, 82: "Quel pensiero della verità del significato più alto, associato con questo primo stadio, è esso-stesso più puro; ed il cuore (la mente) in cui esso dimora è un eccellente ricettacolo, perché proprio come la luna tramite la sua luce bianca fa diventare bello il cielo che è il suo ricettacolo, così questo [cuore, o mente] è reso bello con la luce sfolgorante della saggezza" "Ricettacolo" (*asraya*) si riferisce agli elementi intellettuali, emotivi e volizionali del bodhisattva ed al suo corpo fisico.

SECONDO STADIO

1. I “dieci sentieri della pura condotta” comportano l’astensione dall’uccidere, dal rubare, e dalla condotta sessuale scorretta (tre atti fisici); mentire, provocare dissenso negli altri per mezzo di calunnie, un linguaggio offensivo, e discorsi oziosi o senza senso (quattro atti verbali); nonchè la bramosia, pensieri di danneggiare gli altri e l’attaccamento a credenze e visioni filosofiche erranee (tre atti mentali). Cf. RV 1.8-9.

2. Cf. MAB, 37: “Per ‘pace’ si intende la restrizione dei sensi (*indriyasamvara*), e ‘luce radiante’ significa che il suo corpo ha un aspetto luminoso”. La pace di mente associata alla restrizione dei sensi è considerata requisito essenziale alla pratica della meditazione al quinto stadio.

3. Cf. MAB, 37-38: “Nell’Aryaratnakutasutra [il Buddha diede il seguente insegnamento a Kasyapa]: “Kasyapa, se vi è qualche monaco che pratica la moralità, legato alla disciplina regolare, la cui condotta nei riti religiosi e osservanze è maggiormente distinta, che vede il pericolo nelle più piccole colpe, che pratica correttamente gli insegnamenti fondamentali che ha imparato, che attraverso la purificazione delle azioni di corpo, parola, e mente ha completamente purificato la sua vita, e però ancora sostiene una dottrina di un ‘sé’ reale, questa, o Kasyapa, è una vera trasgressione del codice morale (*vinaya*), e il primo tipo di ipocrisia fra quelli che sono in possesso della moralità. O Kasyapa, il resto è come segue: Se c’è qualche monaco che correttamente assume le dodici pratiche ascetiche, e però ancora sostiene le visioni filosofiche dei supporti oggettivi [della sua pratica come se possedesse un significato o esistenza indipendente] e continua attaccandosi all’‘Io’ e ‘mio’, questa, Kasyapa, è una trasgressione del codice morale, e completa i quattro tipi di ipocrisia fra quelli che praticano la moralità”. Riguardo ai “supporti oggettivi” (Tib. *dmigs-pa*; Skt. *alambana*) della pratica del bodhisattva, cf. MAB, 39: “Egli è senza alcun pensiero dualistico circa ‘l’esistenza’ o ‘l’inesistenza’, ecc., dei supporti oggettivi della sua moralità: cioè, l’essere riguardo al quale egli si astiene [da azioni immorali], l’atto [di astenersi], e l’agente” (cioè, egli-stesso). Questo stesso punto fu fatto con riferimento alla pratica di generosità (vedi stadio 1, n. 20). La moralità non è considerata pura, finché c’è un qualche pensiero di guadagno o perdita individuale.

4. Cf. MAB, 40: “Se egli è indipendente e vive in una migrazione divina o umana o simile, un tale uomo coraggioso liberato dalla servitù e vivendo in qualche piacevole contrada, se però poi non prende una stabile dimora in se-stesso, allora come un uomo ardito ma legato e gettato in un ripido precipizio, egli precipiterà in una cattiva migrazione. E una volta che ciò è accaduto, chi potrà più tirarlo su? Da allora in poi egli sarà incatenato in questa cattiva migrazione dove dovrà soffrire offese e danni e, più tardi, se dovesse rinascere tra gli umani, dovrà sopportare la duplice maturazione [del suo comportamento immorale]” (vale a dire una vita breve e frequenti malattie). I Maestri Buddisti sostengono continuamente l’importanza di riconoscere l’inusuale opportunità presentata dal vivere come essere umano.

5. Tib. *rang byang chub la bdag nyid nges*; Skt. *pratyekabuddhayàtmaniya*: vedi La Vallée Poussin 1907-1911, pt. 1, 289, che traduce: “les prédestinés à l’illumination des pratyeka-buddhas.”

6. “Beatitudine incomparabile” (*naihsreyasasukha*) e “Risveglio” (*bodhi*) sono realizzati solamente quando hanno fine i pensieri reificati e le affezioni mentali associate. “Felicità provvisoria” (*abhyudayasamsàrasukha*) si riferisce al godimento di una nascita privilegiata - cioè, una nascita come essere umano o una divinità. La nascita in reami divini, assicura la felicità continuata per la

durata di quel particolare periodo di vita, fino a che i risultati delle precedenti azioni volizionali (il karma) siano esauriti. Poiché nella vita, come questa, non c'è una immediata insoddisfazione verso le circostanze, i Maestri Buddisti indicano anche che non c'è alcun incentivo, e di conseguenza nessuna opportunità, per lavorare verso la liberazione dal ciclo di pensiero reificato, azione volizionale, e sofferenza. Tuttavia, perfino la beatitudine degli dèi non è eterna, e ritornare negli stati di sofferenza è soltanto una questione di tempo: “Una persona può sperimentare piacere per centinaia di anni durante un sogno, ma poi si sveglia; un'altra sperimenta piacere solamente per un solo momento, ma poi anch'essa si sveglia. Per entrambi, quando si sono svegliati, il piacere è andato, e proprio questa è la somiglianza, al momento della morte, tra una persona la cui vita è lunga ed una la cui vita è corta” (BCA 6.57-58). Si dice che la più grande sofferenza fisica nell'intera esistenza ciclica sia inflitta nel reame più basso degli inferni; ma la più acuta angoscia mentale è sperimentata dagli dèi del più alto cielo al momento che a loro diventa evidente che dovranno presto precipitare giù da quella che era sembrata essere una beatitudine eterna. Per questa ragione la nascita come essere umano è considerata preferibile alla nascita come divinità. L'esperienza umana di continuo vacillamento tra dolore e piacere offre l'impeto per cercare una radicale soluzione al problema della paura e della sofferenza.

7. Vedi Cv, 301 (la traduzione di Horner): “Ed il Beato disse ai Bhikkhu: O Monaci, nel grande oceano vi sono, quindi, otto qualità curiose e che stupiscono, dalla percezione continua delle quali, le possenti creature prendono delizia nel grande oceano. E quali sono queste otto?... O Monaci, il grande oceano non sopporta l'associazione con un cadavere di un morto. Qualsiasi morto cadavere vi sia nel mare, esso - rapidamente - lo spingerà sulla spiaggia, e lo getterà fuori sulla terra asciutta. Questa è la terza [delle sue qualità]”. Cf. la terza delle otto “cose mirabili e meravigliose”, (*acchariya abbhuta dhamma*) dell'oceano. (A 4, 197fT; V 2, 236fT.; U 53fT.): “Come l'oceano rigetta un cadavere, così la comunità dei monaci rifiuta coloro che agiscono male”. Tsong kha pa attribuisce questa qualità dell'oceano ai “serpenti divini ed estremamente puri” che vivono nelle sue acque (TKP, 91). Chandrakirti non fa alcuna menzione di questa particolare espressione nel suo auto-commentario, e La Vallée Poussin 1907-1911, pt. 1, 292, sembra averlo frainteso: “de meme qu'il y a incompatibilité entre l'océan et la saveur douce.”

8. Vedi sopra, stadio 1, nota 20.

9. Cf. MAB, 45-46: “L'Immacolato’ (*vimala*) è tale, poiché è fatto senza macchia per mezzo del decuplice sentiero della condotta virtuosa; questo nome è in concordanza col significato attribuito al secondo stadio del bodhisattva. Proprio come l'immacolata luce della luna autunnale disperde il calore che tormenta gli esseri viventi, così questo stadio [chiamato] ‘L'Immacolato’ irradia da quella luna che è il bodhisattva e disperde il calore acceso dall'immoralità che brucia i [loro] cuori. Anche se non è impigliato nell'esistenza ciclica e quindi non è mondano, eppure egli è la gloria (*shri*) del mondo perché tutte le più eccellenti qualità sono associate con lui, ed anche perché egli genera la maestà di un sovrano dei quattro regni (*càturdivipaka-isvara-sampad*).”

TERZO STADIO

1. Cf. TKP, 92: “Perché è chiamato ‘Luminoso’? Ciò è in conformità col carattere simbolico [del nome], perché al momento che il terzo stadio è raggiunto appare una luce che è capace di stabilizzare e tranquillizzare tutta la proliferazione concettuale delle apparenze dualistiche - [la luce de] il fuoco della conoscenza [nondualistica] che brucia tutto il suo combustibile senza residui, ovvero l’oggetto conosciuto”.

2. Chandrakirti indica (MAB, 48) che la pazienza del bodhisattva è in parte basata sulla sua comprensione delle terribili conseguenze che tale atto di mutilazione abatterà su chi lo ha perpetrato in un qualche tempo futuro.

3. La Vallée Poussin sembra avere malinterpretato *ji ltar gcod* (Skt. *yatha chidyate*) nella seconda riga di questa stanza. È probabile che questa riga debba essere letta secondo la nostra traduzione, cioè, come un riferimento ai “tre aspetti” dell’atto di mutilazione. Questo esempio è spesso usato per illustrare la virtù della pazienza. (Vedasi BCA, cap. 6 che contiene un certo numero di simili esempi di pazienza).

4. Ogni azione produce due conseguenze. L’immediata e grande sofferenza sopportata in cattive migrazioni è la prima e la più severa, chiamata la “conseguenza maturata” (*vipàka-phala*). La conseguenza secondaria (*nisyandaphala*) è manifestata nelle affezioni (*klesha*) come l’attaccamento, l’avversione e così via, e che funziona come provocazione per agire come nel modo descritto sopra in 3.2.. Sopportando pazientemente la sofferenza di questa vita (= in questo mondo) che è l’ultimo e il più benigno dei *vipàkaphala*, una persona può alla fine sradicare il *nisyandaphala* che altrimenti provocherebbe ulteriore disagio. Cf. MAB, 50: “La sofferenza inflitta sul corpo dai peggiori nemici, con l’uso di un’affilata lama di rasoio è la conseguenza finale [l’omicidio]. Uno che abbia in precedenza commesso l’atto di uccidere, dovrà [prima] soffrire le orribili conseguenze maturate in un inferno, o nelle tremende condizioni di una nascita animale, o nel reame di Yama. [Questa conseguenza maturata] risulta dall’eliminazione di conseguenze sgradevoli per quegli esseri che ancora devono sopportare le rimanenti conseguenze secondarie, ovvero, le affezioni mentali. Perché uno dovrebbe irritarsi, mentre ferisce un altro essere, così che questa conseguenza maturata [essendo già sperimentata] è trasformata nuovamente in una causa per far apparire ulteriori conseguenze, che a turno danno luogo ad anche più grandi sofferenze? È come se [un paziente] stesse [trasformando] le ultime gocce della sua medicina utili per guarire la sua malattia [nella causa di una malattia ancor più seria]. Perciò è del tutto ragionevole esercitare un’estrema pazienza con la causa di immediata sofferenza, proprio come uno si comporterebbe verso un dottore che ricorre all’uso di un bisturi tagliente per guarire una malattia”.

5. Le cinque “facoltà mentali più alte” (*abhijna*) sono elencate da Chandrakirti (MAB, 56): (1) l’abilità di compiere apparenti miracoli (Tib. *rdzu ‘phrul*; Skt. *riddhi*:); (2) l’abilità di sentire suoni fuori dalla normale percezione (Tib. *lha’i rna ba*; Skt. *divyasrotra*:); (3) l’abilità di leggere i pensieri degli altri (Tib. *pha rol gyi sems shes pa*; Skt. *paracittajnana*); (4) la conoscenza delle nascite precedenti (Tib. *sngon gyi gnas rjes su drang pa*; Skt. *purvanivasanusmrti*); e (5) l’abilità di vedere oltre la portata della normale visione, così come percepire il carattere e il destino di altri esseri (Tib. *lha’i mig*; Skt. *divyacaksus*).

6. *Sugata*, ‘Uno che è bene andato’ Cf. 1 stadio, n. 8, sul Tathagata.

7. La generosità, la moralità, e la pazienza possono essere praticate dai laici come delle perfezioni mondane che condurranno a rinascite favorevoli - idealmente, a rinascere in condizioni che contribuiscano ad una maggior coltivazione di saggezza e compassione. Come perfezioni ultramondane, comunque, queste stesse tre sono la causa del “corpo di forma” del Buddha (*rupakaya*) che comprende sia il “corpo di beatitudine” (*sambhoga-kaya*) che il “corpo di trasformazione” (*nirmanakaya*). Il corpo di forma è distinto dal “corpo del Dharma” (*dharmakaya*). Cf. MAB, 62-63: “I provvedimenti (*sambhara*) che sono la causa della Buddhità sono duplici: il merito (*punya*) e la conoscenza (*jnana*). Qui, il provvedimento del merito comprende le prime tre perfezioni, ed il provvedimento della conoscenza è composto da meditazione (*dhyàna*) e saggezza (*prajna*). L’energia (*virya*) è assegnata come una causa di entrambi. In questo particolare contesto, il provvedimento di merito è citato come la causa del corpo di forma posseduta dai Buddha benedetti che appaiono nelle varie meravigliose ed incomprensibili sembianze. Il corpo del Dharma è non-prodotto, e la causa [della sua realizzazione] è il provvedimento della conoscenza”. Questa dottrina dei due (o tre) corpi del Buddha fu presa dallo Yogachara come una elaborazione di una concezione originale all’interno dell’Abhidharma Hinayana. In essa, il Dharmakaya è riferito sia all’intero corpo degli insegnamenti in generale, che allo stesso Buddha come una particolare incarnazione di quegli insegnamenti. In questo contesto, il Dharmakaya può essere inteso come la natura intrinseca di tutti i Buddha, in opposizione alla particolare manifestazione spazio-temporale di ciascun Buddha individuale, che è il suo ‘rupakaya’. L’innovazione Yogachara sembra essere primariamente consistita nel dare un’interpretazione metafisica alla originaria dottrina. Il Dharmakaya è, per quella scuola, l’eternamente presente natura di Buddha, il principio del Risveglio. Il ‘rupakaya’ è ulteriormente suddiviso nel ‘sambhogakaya’, una forma “perfetta” che incarna tutte le caratteristiche attribuite ai Buddha, insediate in splendidi ambienti appropriati; e nel ‘nirmanakaya’, un’apparizione magica che trova la sua fonte nel sambhogakaya ed appare nel mondo per l’edificazione di tutti gli esseri viventi. I “provvedimenti” e la loro relazione ai corpi del Buddha sono discussi in MA 11.5-18 e da Nagarjuna in RV3. Vedi Conze 1962, 172,232 ff., per ulteriori discussioni di questa dottrina e delle sue fonti classiche.

QUARTO STADIO

1. Cf. MAB, 64: “Colui che è privo di entusiasmo per le buone azioni è completamente incapace di impegnarsi ne [la pratica di] generosità [e delle altre perfezioni], e perciò queste altre qualità non saranno mai prodotte”.

2. “Discernimento” Tib. *blo gros [kyi] tshogs*, Skt. *matisambhara* o *dhisambhara*. Qui *blo gros* è sinonimo di *ye shes* (= [*advaya*]jnana).

3. Cf. MAB, 68: “A questo stadio, la visione filosofica [del bodhisattva] di un sostanziale e vero “Io” è sradicata. Perciò, è detto: ‘Figli dei Conquistatori, situati a questo stadio [chiamato] “Il Radiante”, il bodhisattva è privo di tutti i concetti insorgenti e discendenti, riflessioni, nozioni di permanenza, nozioni di essere-mio, e nozioni di proprietà - cioè, qualunque [idea] che derivi dal credere in un ‘sé’ vero e sostanziale, fondato su un forte aggrapparsi ad un “Io” [convenzionale], ad un essere senziente, ad una forza vitale, ad un creatore, ad una persona, o anche agli aggregati psicofisici (dhātu-ayatana),” (Cf. DB, cap.4, p. 25.) Per “concetti insorgenti e discendenti”, vedi La Vallée Poussin 1907, 311 n. 2: “Je pense que unminjita e nimirijita, sont de simples variantes de samaropa, apavada, ou avyuha, nirvyuha, et signifient: affirmation et négation”. ”La visione filosofica di un ‘sé’ vero e sostanziale” (Tib. *'jig tshogs la lta ba = rang du lta ba*; Skt. *satkayadrsti*) è una espressione tecnica che denota specificamente il concetto di un soggetto ‘sé’ personale; ovvero, il concetto di un “Io” come opposto all’apprensione di ogni altro ‘sé’ senziente esterno all’“io” che concettualizza. Anche se vi è una leggera discrepanza tra la descrizione Tibetana e l’originale Sanscrito, entrambi si riferiscono alle “venti cime torreggianti della montagna, in cui vi è la credenza in un vero e sostanziale “Io” (dimorante) all’interno delle cose composite e transitorie”. I venti aspetti del concetto reificato di un ‘sé’ sono discussi in MA 6.144-145; questi aspetti sono realmente quattro tipi di concetti reificati applicati ad ognuno dei cinque aggregati psicofisici. I quattro tipi di base, associati col primo degli aggregati, la forma (*rupa*), sono (1) il ‘sé’ è forma, come un sovrano; (2) la forma qualifica il ‘sé’, come un ornamento; (3) la forma è posseduta dal ‘sé’, come una schiava; e (4) la forma contiene il ‘sé’, come un contenitore (cf. MVP 208). Vedi anche (commentario) MAB 5.7), e Lamotte (1944-1980), 2:737 n. 3; and 4:15-17, e la sua lunga nota sull’argomento.

QUINTO STADIO

1. Cf. MSA 20.35: “Portando gli esseri viventi alla maturità [spirituale] e proteggendo i loro propri pensieri, [a questo stadio] i saggi vincono la sofferenza, e perciò esso è chiamato ‘L’Indomabile’.”

2. Cf. MAB, 69: “Un bodhisattva che dimora nel quinto stadio del Sentiero bodhisattvico non può essere soggiogato neanche dai *devaputramara* (sorta di demoni) che si trovano in tutti i sistemi di mondo, per non parlare dei loro servitori e tirapiedi. Per questo motivo, questo stadio è chiamato, ‘L’Indomabile’.” Ogni male è radicato nella propria ignoranza spirituale (*avidyà*) che si manifesta negli innati modelli di pensiero reificato che si succedono. Cf. BCA, 177: “Tutti i processi intellettuali hanno la natura intrinseca del pensiero reificato, poiché i loro supporti oggettivi sono [essi-stessi] senza nessun supporto oggettivo. E tutti i pensieri reificati, in qualsiasi modo, hanno l’intrinseca natura della ignoranza spirituale, perché si afferrano a ciò che non esiste. Per questo motivo, è detto: ‘Il pensiero reificato prende esso-stesso la forma dell’ignoranza spirituale’.” L’ignoranza spirituale nella forma del pensiero reificato è una delle tante affezioni mentali (*klesha*) che sono associate con l’esperienza del male, di solito suddivise in quattro tipi principali: (1) *kleshamara*: male sperimentato tramite l’affezione mentale di attaccamento, avversione, orgoglio, attaccamento a visioni filosofiche, incurabile dubbio e cinismo; (2) *skandhamara*, male che deriva dal concetto reificato di un ‘sé’ vero e sostanziale, sentito essere realmente all’interno o in mezzo agli aggregati psicofisici; (3) *mirtyumara*, la transitoria natura di tutte le cose, sperimentata in maniera più drammatica come morte; e (4) *devaputramara*: personificazione antropomorfa del male, generata dalla mente.

SESTO STADIO

1. MAB, 73: “Questo stadio è [chiamato] ‘L’Affrontare Direttamente’ perché [il bodhisattva] è direttamente di fronte al Dharma di un Buddha perfetto.”

2. La condizionalità è la stessa cosa dell’originazione dipendente (*pratityasamutpada*). “Tutte le cose sono per natura simili ad un riflesso” (MAB, 73).

3. Qui, il riferimento alla “cessazione” (*nirodha*) è con più sfaccettature. Il lettore dovrebbe consultare Conze 1962, 113-116 e 236, per una breve discussione del significato di questo concetto in VM ed AK.

4. La “discriminazione” (Tib. *blo*; Skt.*mati*) qui è sinonimo di “saggezza” (Tib. *shes rab*; Skt. *prajna*). La stessa similitudine è usata in BCA 9.1 e AS, 87.3.

5. MAB, 77: “Questo trattato, che apporta il frutto degli insegnamenti in perfetto accordo con il [concetto di] originazione dipendente, dovrebbe essere rivelato solamente a chi, tramite una previa coltivazione meditativa, abbia piantato i semi della vacuità nel suo continuum [psicofisico] - e non è per nessun altro. Ciò è perché anche se alcuni possono ascoltare insegnamenti sulla vacuità, questi altri [deducono da tali insegnamenti] le più insignificanti nozioni mescolate con erronei fraintendimenti riguardo alla vacuità. Da una parte, quelli che sono relativamente privi d’intelligenza [semplicemente] abbandonano gli insegnamenti sulla vacuità e vanno verso cattive migrazioni; mentre, dall’altra parte, [gli stretti razionalisti] immaginano che la vacuità intenda la non-esistenza. Affidandosi su questa erronea interpretazione, essi sviluppano e propagano visioni filosofiche nichilistiche.

6. Cf. SBS, fol. 14 (p. 387): Qui, e nelle successive citazioni da SBS, le parentesi contenute nelle letture di La Vallée Poussin differiscono da quelle adottate da Bendall.

7. Ibid.

8. Ibid., fol. 15 (p. 387).

9. MAB, 81: “Questo è, per dire, colui che anela lo stadio [chiamato] ‘Il Gioioso’. Questo [Sentiero] ha la caratteristica che deve essere spiegato. Ora per fornire informazioni sulla natura delle corrette visioni delle cose vi sono [i passaggi] nei sutra, come per esempio le parole dell’Aryadasabhumika (DB, 31): “Figli dei Conquistatori, il bodhisattva che ha completamente compiuto il Sentiero al quinto stadio del bodhisattva passa al sesto stadio in virtù di [la sua comprensione di] i dieci [tipi di] identità di tutte le cose. E quali sono questi dieci (tipi)? (1) Tutte le cose sono identiche in quanto esse sono prive di qualunque segno causale (*nimitta*); (2) tutte le cose sono identiche in quanto ad esse manca qualunque caratteristica distintiva (*laksana*); (3) similmente, esse sono non-originate; (4) non-nate; (5) isolate; (6) pure fin dall’inizio; (7) prive di proliferazione concettuale; (8) né accettate né rifiutate (cf. La Vallée Poussin 1907, 278 n. 2, su *avyuha* e *nirvyuha*); (9) tutte le cose sono identiche in quanto esse sono come un miraggio, un sogno, un’illusione ottica, un’eco, come la luna nell’acqua, un riflesso, o una creazione magica; e (10) tutte le cose sono identiche in quanto esse sono esenti dalla dualità di esistenza ed inesistenza. Comprendendo in questo modo la natura intrinseca di tutte le cose, il bodhisattva [sviluppa] la grande pazienza (*mahakshanti*) in accordo [con la sua comprensione] e così raggiunge il sesto stadio del bodhisattva, “L’Affrontare-Direttamente”. Perciò, il Maestro [Nagarjuna] stabilì in questo collegamento che attraverso l’istruzione razionale nell’identità di tutte

le cose riguardo alla loro non-originazione, gli altri [tipi di] identità seguirebbero facilmente, e così egli mise [il verso seguente] all'inizio del suo Madhyamikasastra: 'Né da sé-stessa, né da altro, né da entrambi, e sicuramente non priva di causa; nessuna cosa qualechessia è mai prodotta in qualche tempo o luogo'." Vedi MS 1.1, che qui è citata da Chandrakirti come un'introduzione a MA 6.8. Dopo aver presentato le quattro alternative, egli procede ad analizzare le implicazioni di ciascuna in un più ampio dettaglio.

10. Cf. PSP, 13.

11. MAB, 82: "Una [entità] si riferisce a ciò che si sta producendo o a ciò che compie l'azione del produrre, cioè, al germoglio. 'Da se-stesso' significa dall'essenza individuale di quella stessa [entità] che si sta producendo. Quindi, il senso della dichiarazione è come segue: 'L'individualità propria di questo germoglio non è prodotta dalla sua propria individualità'. Perché è così? Perché non c'è niente da guadagnare dall'esistente individualità propria di un germoglio che sorge dalla sua stessa individualità esistente, solo perché [questa individualità] è già - in precedenza - venuta ad esistere".

12. 'Jig rten 'dir è fornito in TKP, 152. In altre parole, tale assunto contraddirebbe una percezione diretta.

13. MAB, 83: "Se si asserisce che il seme già prodotto è di nuovo prodotto, [allora in questo caso] che ostacolo vi sarebbe al suo essere nato ancora una volta? Eppure, la riproduzione continua [del seme] deve essere in qualche modo fermata così che il germoglio possa essere prodotto". Cf. TKP, 152: "Proprio questo seme sarebbe riprodotto senza interruzione fino alla fine di ogni esistenza".

14. MAB, 83: "Si può supporre che le condizioni associate che contribuiscono alla produzione del germoglio - l'acqua, il tempo e così via - trasformino il seme e diano nascita al germoglio; e questo germoglio [poi] distrugge il seme, poiché sarebbe contraddittorio per esso esistere simultaneamente insieme al [suo] creatore. In questo modo il summenzionato errore sarebbe evitato, e poiché il seme ed il germoglio sarebbero ancora differenti [uno dall'altro], la produzione da se-stesso sarebbe davvero possibile. . . Questo [argomento] è tuttavia inammissibile. . . poiché il seme ed il germoglio non sono differenti, e quindi è irragionevole che il germoglio debba distruggere il [seme], che sarebbe equivalente alla distruzione della sua propria individualità".

15. Tib. *nus*; Skt. *virya*. La Vallée Poussin 1907-1911, pt. 2, 281 n. 5, definisce il termine problematico, e suggerisce che esso sia qualche genere di potenziale medico-magico per guarire. "Sapore" (*rasa*) e "maturazione" (*vipiika*) anche sono termini medici.

16. Se una causa ed il suo effetto sono assolutamente identici, allora su quali basi noi possiamo distinguerli tra di loro, e come è che sembrano essere diversi?

17. MAB, 85: "Siccome, apparendo come germoglio, l'individualità del seme non sarebbe percepita come è nella sua essenza, così, a causa del suo essere diversa dal seme, anche l'individualità del germoglio non dovrebbe essere percepita, proprio come l'individualità del seme [non è percepita]. "

18. Cf. SBS, falso 18-19 (p. 390).

19. MAB, 86: "Proprio per questa [ragione], il Maestro [Nagarjuna] fece una distinzione [tra le prospettive convenzionali e soteriologiche in questa questione] e ripudiò in un modo generale la produzione, affermando che essa non è da sé-stessa".

20. MAB, 87: "Si può dire che le entità non sorgano fuori di se-stesse. Questo certamente è il caso, e la [prima] alternativa è ragionevole. Ma voi avete [anche] detto: 'Come può essa [sorgere] da altri?'

(6.8a), e questo non è ragionevole”. Chandrakirti dedica più spazio a questa seconda alternativa che ad ogni altra, probabilmente perché si adatta più da vicino al senso comune ed alla osservazione empirica (vedi 6.22). Il Prasangika dirige questi argomenti verso le seguenti scuole Buddiste: lo Svatantrika-madhyamika, lo Yogachara, il Sautantrika, ed il Vaibhasika. Con l’eccezione del Shamkhya (inclusa nella prima alternativa), il Jaina (la terza alternativa), ed il Charvaka (la quarta alternativa), tutti i non-Buddisti sono inclusi in questa categoria.

21. Cf. SBS, falso 19-20 (p. 390) e PSP, 36.

22. MAB, 89: “Ovvero, a causa della [sua] qualità di essere altro.”

23. MAB, 90: “Proprio come il chicco di riso, che è il produttore, è differente dal germoglio di riso, che è il suo risultato, così il fuoco, carbone, un seme di orzo e così via - che non ne sono i produttori [di un germoglio di riso] - sono altresì [diversi dal germoglio di riso]. E proprio come il germoglio di riso è prodotto dal chicco di riso che è diverso [da esso], così sarebbe prodotto da fuoco, carbone, un seme di orzo e così via. E proprio come il germoglio di riso che è diverso [da esso] sorge dal chicco di riso, così una brocca ed un vestito anche [sorgerebbero dal chicco di riso]. Questo è, tuttavia, non percepito, e perciò non c’è nessuna [produzione da altro]”. Secondo questa seconda alternativa, una causa ed il suo effetto sarebbero del tutto separati o autosufficienti. Se ciò fosse vero, la disputa Prasangika non potrebbe mai colmare il gap esistente tra le due alternative, non potrebbe esservi nessun possibile contesto per una relazione, e la distinzione tra una causa ed una non-causa di un dato effetto sarebbe completamente negato. La fiamma, per esempio, è diversa dall’oscurità: Per quale criterio i due non sarebbero correlati da causa ed effetto?

24. Cf. SBS, faI. 20 (p. 390).

25. MAB, 91: “La natura [della relazione tra] causa ed effetto resta su un particolare modo di ‘alterità’, e non sull’alterità in generale”. Qui, l’oppositore sta tentando, con l’uso della sua nozione di un ‘continuum’, di ristabilire il normale contesto di relazione che deve esistere tra due cose, da lui in precedenza definite come completamente separate. Il ‘continuum’ sembrerebbe rendere possibile alla causa ed all’effetto di poter essere simultaneamente diversi eppure non-diversi.

26. I semi del fiore sono per definizione differenti dal germoglio di riso semplicemente perché essi non possiedono le sue caratteristica qualità; e se il chicco di riso è designato come “altro” dal germoglio di riso, allora deve essere designato così per la stessa ragione.

27. *ibidem*.

28. MAB, 92-93: “Si può vedere che [due individui chiamati] Maitreya ed Upagupta (cf. n. 89, sotto) sono interdipendenti e diversi [uno dall’altro] solamente perché essi esistono simultaneamente, ma il seme ed il suo germoglio non sono tali da poter essere immaginati come simultaneamente [esistenti], poiché finché il seme non si è alterato, il germoglio non esiste. Poiché, in tal modo, il seme ed il germoglio non esistono simultaneamente, allora il seme non possiede nessuna [qualità di] ‘alterità’ rispetto al germoglio. E se questa [qualità di] alterità non è presente, allora è falso dire che il germoglio è prodotto da ‘altro’.”

29. MAB, 94: “L’istanza di cui sopra, che il seme ed il germoglio simultaneamente non esistano, può essere controbattuta come irragionevole, nel modo seguente: Proprio come la salita e la discesa di [due bracci di] una bilancia avviene simultaneamente, così accade al momento in cui un seme è stato distrutto ed il germoglio è prodotto. Ciò accade in un modo tale che precisamente nel momento in cui il seme è distrutto, in quel preciso momento - simultaneamente - il germoglio è prodotto.”

30. Cf. PSP, 545 .

31. Chandrakirti fornisce il seguente chiarimento (MAB, 95): “In questo caso, ‘ciò che sta per essere prodotto’ va in direzione della produzione [anche se non è ancora realmente prodotto], perciò esso appartiene al futuro; mentre ‘ciò che sta per essere distrutto’ va in direzione della distruzione [anche se non è ancora davvero distrutto], e perciò esso appartiene al presente. Così, ciò che non esiste, perché non è ancora prodotto, viene prodotto; e ciò che esiste, perché è già presente, viene distrutto. Dato questo stato di cose, che possibile somiglianza c’è nelle circostanze che riguardano i due pesi di una bilancia? I due pesi della bilancia sono realmente presenti, e perciò si può [logicamente dire] che i movimenti ascendenti e discendenti avvengano simultaneamente; tuttavia, il seme appartiene al presente ed il germoglio al futuro, e su questa base [non si può asserire logicamente che] essi esistono simultaneamente. Il problema [del seme e del germoglio] non è perciò in alcun modo analogo all’esempio della bilancia. E se al nostro oppositore dovesse accadere di credere che anche se infatti due cose simultaneamente non esistono, pure le loro azioni possono aver luogo simultaneamente - in seguito [noi dovremmo obiettare]: anche questo è indifendibile, perché non si può ammettere che le azioni delle cose siano indipendenti dalle cose stesse”.

32. MAB, 96: “L’agente (*kartr*) dell’azione imminente di essere prodotta, cioè il germoglio, appartiene al futuro, e così non [ancora] esiste. Stabilito che [il germoglio] non esiste, non c’è allora base (*asraya*) [per la sua azione], e quella [azione, anch’essa] non esiste. E poiché nessuna [azione] esiste, come può essere simultanea con la distruzione [del seme]? In base a ciò, è illogico [presumere] che le due azioni [della produzione e della distruzione] siano simultanee. Come [Nagarjuna] ha scritto (MS 7.17): ‘Se una entità non-prodotta in ogni caso esistesse comunque, allora sarebbe prodotta; [ma] perché un’entità sarebbe prodotta se è non-esistente?’. Il significato di questo [verso] è il seguente: Se una certa entità, per esempio un germoglio, esistesse non-prodotto prima della produzione, allora [alla fine] sarebbe prodotto. Tuttavia, prima della produzione nulla comunque e dovunque può essere stabilito come esistente, perché è non-prodotto. Perciò, prima di essere prodotta, l’entità che provvede la base per l’azione della produzione non esiste, e senza questa [base], che cosa sarà prodotto?” L’argomento è compendiato (CSt 1.18): “Poiché il germoglio né sorge da un seme distrutto né da un seme non-distrutto, voi dichiarate che tutta la produzione è come la manifestazione di un’illusione magica”.

33. MAB, 97: “[Un oppositore proporrebbe quanto segue:] Il seme ed il germoglio non esistono simultaneamente. Di conseguenza non c’è nessuna ‘alterità’ (*paratva*), e [in simili circostanze] la produzione è illogica (secondo i termini della seconda alternativa). Tuttavia, quando c’è simultaneità, allora in tal caso, poiché ‘l’alterità’ sarebbe presente, anche la produzione sarebbe fattibile. Come per esempio l’occhio e la forma, e così via, insieme con la sensazione (*vedana*) e gli altri coapparenti [fattori, sono cause che] agiscono per produrre il simultaneo [e relativo effetto di] cognizione visiva”. (La percezione visiva è prodotta da un ordine simultaneamente esistente di fattori causali). La risposta a questa istanza è (MAB, 98): “Se voi asserite che l’occhio e così via, la percezione (*samjna*), ecc., esistano simultaneamente [insieme alla cognizione visiva] e servano come condizioni per quella cognizione visiva, allora di sicuro essi sono ‘altro’, rispetto [alla cognizione visiva esistente]. Comunque, poiché non c’è assolutamente bisogno per il sorgere di ciò che [già] esiste, pertanto non ci sarebbe produzione alcuna; e se voi volete evitare la negazione della produzione asserendo che [la cognizione visiva] non esiste, allora in tal caso l’occhio e così via, non sarebbe differente da una inesistente cognizione visiva. L’errore occorso in questa [tesi] è stato già spiegato. Perciò, se voi insistete sulla produzione da altro, allora anche quando ‘l’alterità’ è possibile, la produzione è

impossibile, e quando la produzione è impossibile, la dualità [tra causa ed effetto] è impossibile. E se la produzione è possibile, allora non c'è nessuna 'alterità', e qui di nuovo la dualità è impossibile. Di conseguenza, [si deve ammettere che] in nessun modo le apparenze rappresentano l'esistenza di oggetti esterni ed esse sono prive di alcun oggetto esterno: [E laddove le apparenze] sono scomparse, rimangono solamente le parole."

34. Cf. MS 20.21-22: "Quale causa produce un effetto che è intrinsecamente esistente? E quale causa produce un effetto che è intrinsecamente inesistente? La qualità di essere una causa non è presente in ciò che non si sta producendo, e quando la qualità di essere una causa non è presente, a cosa è attribuito l'effetto?" Queste due alternative sono già state trattate nei versi precedenti.

35. MAB, 100: "Il possesso simultaneo di [due] essenze, una che comporta l'esistenza e l'altra l'inesistenza, è semplicemente impossibile in una singola [entità]; e quindi un'entità in possesso di questa natura intrinseca non esiste. E poiché non esiste, che [influenza] possono esercitare le cause produttrici su di essa?" L'argomento contro il simultaneo possesso né di esistenza e né di inesistenza è analogo a quello appena presentato. Una singola entità che sia né esistente e né inesistente nello stesso momento non solo non è mai stata percepita, ma sarebbe auto-contraddittoria per natura. Tutte le quattro alternative nel tetralemma sono state ora presentate e discusse in dettaglio con riguardo alla causalità, e Chandrakirti accetta il sistema delle due verità.

36. MAB, 101: "Poiché essa è semplicemente radicata nella percezione individuale di tutte [le cose], l'esperienza di tutti i giorni è dotata di un potere tremendo. E [su questa base] è evidente che un'entità è prodotta da un'altra. L'appello alla ragione è appropriato solo nel caso di ciò che non è percepito direttamente, ma è inappropriato quando è coinvolta la percezione diretta. Perciò, perfino aldilà di qualunque adeguato [supporto deduttivo], deve pur essere vero che le entità sono prodotte da altre [entità]". Cf. anche TKP, 172-173: "Vi sono alcuni, che non avendo perfettamente compreso il senso delle scritture [che trattano della vacuità], hanno poi piantato e maturato, sulla ruota senza fine del samsara, le loro potenzialità per la cognizione delle entità come se fossero [intrinsecamente] esistenti. Essi sono diventati fortemente attaccati alla [presunta] esistenza di queste entità, e per lungo tempo non hanno avuto amici spirituali. Come risultato di questa mancanza, essi sono anche stati privati di un ripetuto insegnamento sull'assenza di essere intrinseco, e si sono trincerati nelle opinioni fuorvianti che sono poi realmente invalidate dall'esperienza di ogni giorno. Senza che si spieghino i vari modi in cui l'esperienza di ogni giorno viene ad essere, è impossibile invertire queste opinioni fuorviate. Quindi è necessario isolare lo specifico 'yul' ('oggetto' o 'significato') che deve essere rifiutato, tramite l'affermazione che 'il tale e tal'altro 'yul' è invalidato dall'esperienza di ogni giorno', e lo specifico 'yul' che non deve essere rifiutato, tramite l'affermazione che 'tale e tal'altro 'yul' non è invalidato dalla stessa esperienza di ogni giorno'."

37. Cf. BCA, 174.

38. MAB, 102-103: "I Buddha benedetti che capiscono perfettamente la natura intrinseca delle due verità, hanno insegnato le due categorie di natura intrinseca possedute da tutti i concetti e da tutte le cose materiali,... in questo modo: [la natura intrinseca de] lo schermo (*samvṛta*); e [quello de] il significato più alto (*paramārtha*). Il significato più alto è quella natura [di tutte le cose] rivelata tramite l'essere l'oggetto specifico della saggezza che comporta accurata percezione. Tuttavia, [questo significato più alto] è in nessun modo stabilito attraverso una qualità intrinseca del 'sé'. Questo è un tipo di natura di tutte le cose. L'altro tipo è la natura intrinseca ottenuta sul potere di false percezioni fatte da persone comuni in cui l'occhio interno dell'intelligenza è stato completamente

coperto dalla cataratta dell'ignoranza spirituale. Anche questa forma di natura intrinseca non è stabilita in se-stessa, ma è semplicemente l'oggetto [rivelato] attraverso la percezione di persone ingenuie. Così tutte le cose portano in esse una duplice natura intrinseca”.

39. Entrambe esse, comunque, sono illusorie dalla prospettiva della verità del significato più alto.

40. RCA, 171.

41. I difetti dei cinque sensi possono essere interni o esterni. I difetti interni sono costituiti da malattia o da qualche malfunzionamento dell'organo di senso. I difetti esterni sono le illusioni magiche od ottiche di ogni genere, i riflessi, l'eco e così via. I difetti della sesta facoltà (la mente) provengono non solo da falsa cognizione basata su alcuni dei problemi succitati, ma anche da ragionamento difettoso o fraintendimenti che possono o no, essere collegati con particolari visioni filosofiche. Anche i sogni cadono in questa categoria.

42. MAB, 105-106: “Questi [filosofi] non-Buddisti vogliono penetrare la Realtà; essi vogliono sempre ascendere direttamente verso l'alto, verso la perfezione nel determinare accuratamente e senza motivi di confusione, riguardo alla produzione e distruzione - come cose date per scontate anche da persone impure tali come cortigiane e mandriani. Di conseguenza, essi sono come qualcuno che si arrampica su un albero, prima lasciandosi andare da un ramo e poi afferrandosi ad un altro, finché fanno un possente ruzzolone cadendo nell'abisso di erronee visioni filosofiche. Poi, poiché sono privati della percezione delle due verità, essi non otterranno il risultato [della liberazione, per cui essi si sforzano]. Quelle cose da loro concettualizzate [come per esempio] le tre qualità (*guna*) [del sistema Samkhya], e così via, sono inesistenti perfino nel contesto della schermata [verità] relativa dell'esperienza di ogni giorno”.

43. Cf. RCA, 178.

44. MAB, 106: “L'esposizione del rifiuto della produzione da altro non è [compiuta] confinando sé-stessi alla prospettiva dell'esperienza di ogni giorno. E allora, in che modo è [compiuta] ? Accettando la visione del saggio Buddista”. Cf. la discussione sulla incom-mensurabilità nella parte 1, §5.1. La percezione della vacuità caratteristica della conoscenza immacolata (*amalaajnana*) non contraddice l'esperienza di ogni giorno, bensì soltanto le varie forme di concetti reificati consci (escogitati filosoficamente) ed inconsci (che avvengono in modo innato) imputati aldilà e sopra il consenso di pratica di tutti i giorni. Queste idee sono riferite a come “proliferazione concettuale (*prapanca*)”.

45. RCA, 171.

46. Qui *svabhàva* è usato come sinonimo di *shunyata*.

47. MAB, 107-109: “In questo caso, ‘illusione’ è ciò che causa agli esseri senzienti di essere confusi nella visione di come le entità realmente sono [nel contesto dell'esperienza di tutti i giorni, e questa] ignoranza spirituale è [chiamata] ‘lo schermo’ (*samvrti*) perché, nell'imputare alle entità l'esistenza di un'essenza individuale, che invece non esiste, esso è caratterizzato dal suo essere un'ostruzione alla consapevolezza della [loro] natura intrinseca (cioè, la vacuità). L'[entità così percepita] sembra essere reale sulla base di questo schermo, e dove non c'è essere intrinseco, l'apparenza di un intrinseco essere è manifestata alle persone comuni. [Questa entità] è reale [solamente] nel contesto dello schermo, che è l'errore del mondo; il quale è la produzione che costituisce l'originazione dipendente. Alcune [di queste cose] che sono originate dipendentemente, come i riflessi, gli echi, e così via, appaiono irreali anche alle persone spiritualmente ignoranti. Tuttavia, ve ne sono altre - per esempio, [i colori] blu e così via, le forme, le menti, i sentimenti ecc. - che appaiono essere reali. La

loro natura intrinseca (la vacuità), non appare in alcun modo alla persona spiritualmente ignorante. Perciò, questa [vacuità], insieme a ogni cosa che appare come irreali anche all'interno del contesto dello 'schermo', non è [chiamata] la verità dello schermo. [Il bilancio di] ciò che negli esseri afflitti è percepito esistere sotto l'influenza dell'ignoranza spirituale, è designato come la verità dello schermo. Gli srāvaka, i pratyekabuddha, ed i bodhisattva, che sono liberi dall'ignoranza spirituale che colpisce gli esseri afflitti, considerano che le cose composite [convenzionalmente reali] abbiano la stessa qualità di esistenza dei riflessi e simili. Queste cose hanno la natura intrinseca di una produzione; esse sono percepite come irreali perché [srāvaka, pratyekabuddha, e bodhisattva] sono senza alcun gonfiato concetto di 'verità' (*satyabhimana*). Ciò che è ingannevole per le persone ingenui (concetti reificati del 'sé', 'essere-intrinseco', ecc.), come pure tutte le altre cose come le illusioni magiche e così via, è un semplice schermo [seppure incluso nello "schermo" della vita di ogni giorno] perché [pure] esse sono originate dipendentemente. Di conseguenza, il Beato ha parlato della verità dello schermo e del semplice schermo. Ciò che è del significato più alto, per le persone comuni è un mero schermo per far dimorare i santi Buddisti nel reame delle apparenze. Per essi, la vacuità, ovvero la natura intrinseca di quello schermo, è del significato più alto. Il significato più alto, per i Buddha, è proprio quella natura intrinseca [delle entità] (vale a dire, la vacuità). Ed anche se essa è la verità del significato più alto, poiché non è ingannevole, ognuno di loro deve venirne a conoscenza tramite l'esperienza personale. Mentre, poiché la verità dello schermo è ingannevole, essa non è [chiamata] la verità del significato più alto. Avendo insegnato la verità dello schermo, l'autore (Chandrakirti) desidera insegnare la verità del significato più alto. Tuttavia, poiché essa è inesprimibile e non è all'interno del reame governato dalla conoscenza [dualistica], così è impossibile per lui insegnarla come se fosse un fatto [oggettivamente presente]. Perciò egli fornirà un esempio per quelli che vogliono impararla, così che [essi possano] chiarire la loro natura intrinseca attraverso le loro proprie esperienze".

48. Cf. RCA, 176.

49. MAB, 111 (citato dal *Satyadvayavatāra* [?]): "Come mai che [questa verità] non può essere verbalizzata come 'la verità del significato più alto'? Tutte le cose sono schermate ed ingannevoli... Così la verità del significato più alto non può essere insegnata. E perché è così? Perché l'insegnante, l'insegnamento, e l'ascoltatore non sono ancora nati alla verità del significato più alto, e le cose non ancora nate non possono essere descritte da cose non ancora nate". Sotto l'influenza dell'ignoranza spirituale e dell'attaccamento, anche le domande che uno fa si rivoltano su se stessi in un spirale di pensieri reificati e confusi. Il movimento verso un sistema di vita radicalmente diverso deve essere fatto gradualmente imparando ad abbandonare le vecchie domande e l'intero modo di pensare che le aveva dotate di un qualche significato.

50. Chandrakirti qui è interessato con ciò che Tsong kha-pa chiamò "la questione più profonda e sottile all'interno del sistema Madhyamika" (TKP,139) - la concezione di efficacia causale come unico criterio per la validità del convenzionale. Essenzialmente, qui il punto è che le due verità, soteriologica e convenzionale, non interferiscono l'una con l'altra perché esse sono stabilite in una struttura gerarchica (come opposte ad una relazione mutualmente esclusiva). Esse sono incommensurabili, non contraddittorie, perché esse trattano con reami differenti di esperienze e necessità totalmente diverse. L'efficacia causale è sufficiente testimonianza della realtà convenzionale nonostante la circostanza che, da una prospettiva più "alta", causa ed effetto sono entrambi interrelati in un modo tale che nessuno di essi esiste in e per se-stesso. Secondo il

Madhyamika, ogni tentativo di giustificare l'esperienza di ogni giorno tramite qualcosa di diverso dal consenso conduce a problemi spirituali ed intellettuali.

51. Questa intuizione di una relazione diretta tra causa ed effetto è la base dei concetti reificati di "necessario collegamento" e simili.

52. MAB, 116: "Qui, il vero significato è questo: Se il seme ed il germoglio possedessero entrambi un essere intrinseco, allora essi dovrebbero essere sia identici che differenti. Ma poiché nessuno di essi ha un qualche essere intrinseco, allora allo stesso modo del seme e del germoglio appresi in un sogno - come può esservi [una qualche questione di] identità od alterità?" Cf. MS 18.10: "Ciò che esiste in dipendenza [di qualcos'altro] è a tal misura né identico né diverso da quella cosa; in base a ciò non c'è nessun annientamento e nessuna permanenza".

53. MAB, 117: "Se un'intrinseca caratteristica distinta delle cose [come] la forma, la sensazione e così via - una essenza individuale o essere intrinseco - fu prodotta da cause e da condizioni, allora quando lo yoghi percepì le cose come vuote di ogni essere intrinseco e [così] comprese che tutte le cose sono senza essere intrinseco, la vacuità di sicuro sarebbe stata capita tramite la negazione di questo essere intrinseco che si era prodotto. Allora la vacuità sarebbe di sicuro la causa di negazione di questo essere intrinseco, proprio come un martello è la causa della distruzione di una brocca". In questo contesto, "un'intrinseca caratteristica distinta" (*svalakshana*) è un logico marchio posizionato per definire la sola qualità che dota un'entità di esistenza intrinsecamente valida: questa sarebbe l'essenza individuale di essere intrinseco dell'entità come definita dall'oppositore del Madhyamika. Il Madhyamika risponde che le cose sono senza alcun essere intrinseco qualsiasi, e per esso di conseguenza non c'è nessuna questione di produzione o distruzione di tale essere, o di un qualche logico marchio che indichi la sua presenza. Il concetto di esistenza tramite una intrinseca caratteristica distintiva (*svalakshanasiddha*) si trova negli scritti di Vasubandhu come interpretato dai due famosi epistemologi Yogachara Dignaga e Dharmakirti. Esso è un concetto che ebbe implicazioni sottili e di vasta portata per i successivi sviluppi del Madhyamika in India e Tibet. Vedasi Kochumuttom 1982, 25-26 per una breve discussione del concetto con riferimento alle attinenti fonti classiche.

54. Il commentario di Chandrakirti offre la seguente illustrazione: Supponiamo che attraverso un'appropriata combinazione di legno, corde e manodopera venga costruito un liuto. Quando un saggio ascolta il suono di questo liuto ed esamina quello che egli sente, scoprirà che esso davvero non proviene da nessun luogo e non va verso nessun luogo - il suono è semplicemente il fine risultato di un abile assemblaggio di legno e corde. Allo stesso modo, quando uno yoghi esamina ogni cosa composita prodotta da cause e da condizioni, egli vi trova solamente vuoto (vacuità). "La caratteristica distintiva delle cose è dell'essenza dello spazio" (MAB, 122). Quando un'entità accettata come esistente sulla base della verità convenzionale è esaminata da vicino, si scopre che l'unico vero "marchio" o caratteristica rappresentativa di questa entità è la sua vacuità. Non c'è alcun "reale oggetto concreto" che sia trovato, nonostante il fatto che nell'esperienza di ogni giorno l'entità sia prodotta e distrutta. Nondimeno, la verità dello schermo che governa il mondo non deve essere assolutamente screditata: "Proprio come non si può far capire uno straniero con qualche altra lingua [che non sia la sua propria], così non si può far capire il mondo, senza l'uso di un linguaggio convenzionale" (CS 8.19). In questo caso, il Tibetano è assai idiomático, e la nostra traduzione inglese si discosta alquanto da una così definita traduzione letterale. Si potrebbe dire, "Dato che quando le entità sono esaminate, non si trova altro che l'entità caratterizzata dalla realtà [espressa nella verità del significato più alto], per questo motivo la verità convenzionale del mondo non deve essere

esaminata in modo critico”. Il punto è che l’analisi razionale delle verità convenzionali non produrrà una verità assoluta e obiettiva. Cf. MA 6.158-159 e nota 104,123,124 e 191, sotto.

55. MAB, 123-124: “Nessuna entità qualechessia rimane esente da [le relazioni di] causa ed effetto. Una volta che egli capisce che perfino i riflessi senza alcun essere intrinseco (*svabhàva*) aderiscono alle relazioni causali, allora quale persona intelligente determine-rebbe che la forma, le sensazioni, e così via, sono dotate di essere intrinseco? Uno ha bisogno solamente di capire come esse esistono, nel contesto delle loro relazioni causali, e se ne consegue che nessuna [entità] è prodotta per mezzo della sua natura intrinseca, nonostante la si apprenda come esistente.”

56. Cf. MS 21.14: “Quando uno accetta l’esistenza [intrinseca] dell’entità, allora egli deve di conseguenza [accettare] sia la prospettiva filosofica dell’assolutismo che del nichilismo, perché un’entità [intrinsecamente esistente] deve essere permanente o impermanente” Anche *ibid.*, 17.31-33: “Proprio come il mago crea tramite il suo potere magico una magica creatura, e quella creatura magica, [essa-stessa] creata, prende a creare un’altra creatura magica; così l’agente di ogni azione (*kartr*) è come la [prima] creatura magica, e l’azione (*karma*) intrapresa [da quell’agente] è come la seconda creatura magica creata dalla [prima]. Le varie affezioni mentali, l’azione, il corpo, l’agente dell’azione ed i risultati di quell’azione sono come visioni di un regno delle fate immaginario, come miraggi o sogni.”

57. Una data azione esiste solamente come un effetto dipendente da una particolare collocazione di cause e condizioni, e come un fattore che contribuisce alla produzione del suo (relativo) proprio effetto. L’efficacia di questa azione è così determinata solamente all’interno del contesto dell’esperienza di ogni giorno, dove può essere costruita mentre prende il suo posto adeguato nella rete di cause ed effetti che costituiscono le relazioni governate dalla verità convenzionale. Le parti che compongono questa rete, che sono necessariamente percepite nella loro forma di cause ed effetti, sono prive di una esistenza intrinsecamente valida, e la rete stessa non è altro che la matrice della realtà quotidiana. La postulazione di una “verità” o “realtà” epistemologicamente od ontologicamente isolata stabilita interamente separata da questa fabbricazione, è arbitraria ed insignificante per il filosofo Madhyamika, poiché dalla sua prospettiva la verità e la realtà possono essere definite solamente attraverso la relazione. Cf. MAB, 126: “Dal punto di vista di uno per cui l’azione non è prodotta attraverso una qualità intrinseca del ‘sé’, in questo caso non c’è [alcuna azione] terminata. Certamente non è impossibile che il risultato sorga da un’azione non-distrutta; [e poiché] l’azione non è distrutta, la relazione [attraverso il tempo] tra causa ed effetto è perfettamente giustificabile.”

58. MAB, 127-129 (citando dal *Bhavasamkrantisutra*): “O possente Re, bisogna [capire] così: Supponi per esempio che un uomo stia dormendo e sogni che egli si trova in compagnia di una bella donna. Lei è [semplicemente] un oggetto del suo sogno, [eppure] quando lui si sveglia diventa [ossessionato con] il ricordo di lei. Potente Re, cosa pensi?: un uomo intelligente [si comporterebbe mai così]?’ ‘No, egli non si comporterebbe così, o Beato’. ‘Perché no?’ ‘Perché, o Beato, la bellissima donna nel sogno non esiste e non è appresa [nella vita da sveglio]. Che possibilità ci sarebbe per lui di avere una qualche attività con lei? Quindi costui è un pover’uomo sfortunato.’ Il Beato allora disse: ‘O potente Re, proprio così, le persone ingenuie e spiritualmente ignoranti percepiscono le forme coi loro occhi e sviluppano un forte desiderio per quelle [forme] che sono piacevoli, ed avendo sviluppato questo ardente desiderio essi diventano attaccati [ad esse]. Una volta divenuti attaccati, essi continuano a compiere azioni di corpo, mente, e parola che sorgono dai loro attaccamenti, avversioni ed illusioni. Una volta compiute, queste azioni arrivano a termine; ed una volta terminate, per qualche tempo esse non restano da nessuna parte. Ma qualche tempo dopo questa persona arriverà vicina al

momento di morire, e le attività che erano state il suo destino [in quella vita] si saranno esaurite. Quando il momento finale è arrivato nell'ultima fase di coscienza, allora la sua mente si confronterà direttamente con la vera attività, [che è] proprio come la bella donna che era servita come oggetto per la [altra] persona, perfino dopo che si era svegliata. E così, possente Re, una volta che l'ultima fase di coscienza è terminata, la prima fase di una coscienza associata con la rinascita sorgerà fra gli dèi, o tra gli spiriti affamati, [o in un qualunque reame adatto]. E nell'intervallo immediatamente seguente il termine di quella prima fase di coscienza, vi scaturisce un 'continuum' mentale in accordo con il suo destino immediato, in cui quella persona sperimenterà la maturazione [di quella prima attività in cui si confrontò durante la fase terminale di coscienza nella sua esistenza precedente]. O potente Re, il termine dell'ultima fase di coscienza è stata chiamata morte/trasmigrazione, e il sorgere della prima fase di coscienza è chiamata nascita. Potente Re, anche al suo momento terminale, l'ultima fase di coscienza non va da qualche parte; e quando la fase di coscienza associata con la nascita sorge, essa non arriva da qualche parte. Perché è così? Perché [esse sono] prive di alcun essere intrinseco. Re possente, l'ultima fase di coscienza è vuota di morte/trasmigrazione. L'azione è vuota di azione. La nascita è vuota di nascita. Perfino così, è una questione di sperimentare direttamente che le azioni sono inesauribili”.

59. Non c'è nessuna ragione ultimamente valida per un occhio malato di vedere dei peli fluttuanti laddove un occhio sano non percepisce nulla - questa è semplicemente una caratteristica della malattia, ed una questione di diretta esperienza per una persona con l'oftalmia. Similmente, nel contesto della vita quotidiana, una data azione produce il suo proprio risultato, e quando questo risultato è stato prodotto, quella azione avrà realizzato il suo pieno potenziale. Un solo colpo di un singolo martello rompe una specifica brocca, ed una volta che il colpo è stato sferrato e la brocca rotta, non ci sarà altra brocca in alcuno altro momento o luogo che sarà rotta da quel colpo. Dalla prospettiva della verità del significato più alto, il risultato prodotto non esiste più di qualunque numero di altre insensate conseguenze che mai e poi mai avranno luogo (cioè, la distruzione di una brocca non presente allorché il colpo fu sferrato). Entrambi i risultati sono ugualmente privi di una qualche realtà non-circostanziale. Entrambi sono vuoti. Tuttavia, al livello della verità convenzionale è semplicemente una questione di esperienza diretta che il primo risultato sia accettato come vero, mentre il secondo sia ritenuto immaginario.

60. MAB, 131: “Il Beato pensò: ‘Le persone comuni che diventano smodatamente razionali denunceranno sia l'azione che le sue conseguenze, e così negheranno lo schermo [della verità convenzionale]’. [Perciò egli dichiarò che] la maturazione delle conseguenze dell'azione è incomprendibile, e rifiutò il pensiero [razionalistico] che conduce alle [visioni filosofiche concernenti] l'azione e le sue conseguenze.”

61. Cf. SBS, Col. 25 (pp. 393-394).

62. “Basi di coscienza” (dhātu) non c'è nel testo Tibetano.

63. MAB, 132-133: “I discepoli che hanno coltivato visioni filosofiche non-Buddiste per qualche tempo sono incapaci di penetrare nel profondo significato della *'dharmata'*. Quando sentono insegnamenti sulla *dharmata* come nelle parole [del Prajnaparamitasutra] - “Non c'è nessun ‘sé’, non c'è produzione” - essi all'inizio sono semplicemente spaventati. Essi considerano gli insegnamenti sulla vacuità come un oscuro abisso, ed avendole girato le loro spalle non trovano significato [in tali insegnamenti]. [Tuttavia, se] essi sono stati in precedenza istruiti sulla ‘coscienza-deposito’, avranno rifiutato questi sistemi non-Buddisti, e allora poi troveranno il grande significato [nel concetto di

vacuità]. Più tardi, quando essi avranno capito correttamente il significato del sutra, queste [nozioni sulla coscienza-deposito, e così via] saranno abbandonate spontaneamente. Perciò, [in tali insegnamenti] c'è solamente vantaggio, e nessun difetto deve sorgere. Come ha scritto Aryadeva (CS 5.10): 'All'inizio uno dovrebbe praticare ciò che è gradito, perché colui che non è integro, non potrà mai essere un buon [vaso] contenitore per [gli insegnamenti su] il vero Dharma (*saddharma*)'."

64. Cf. SBS, Col. 25 (p. 394).

65. Sul problema di usare il linguaggio per liberare le presupposizioni non-esaminate, cf. Whorf 1956, 121: "La base del sistema linguistico di ogni linguaggio non è soltanto un sistema riproduttivo per esprimere le idee, ma piuttosto è esso-stesso un formatore di idee, il programma e guida per l'attività mentale dell'individuo, per la analisi delle sue impressioni, per la sintesi della sua scorta mentale in affari". Nondimeno, per poter insegnare qualcosa a tutti, anche un buddha deve usare il linguaggio e le presupposizioni concettuali incarnate in lui, e per spiegare il significato più profondo e sottile della vacuità, è necessario usare come espedienti certi concetti che sono alla fine incommensurabili col vero senso della critica Madhyamika. Chandrakirti scrive che Nagarjuna compose il suo Madhyamakasastra specificamente per distinguerlo tra quei sutra che sono definitivi (*nitārtha*), e quelli che non lo sono (*neyārtha*) (PSP, 41). Negli insegnamenti scrittureali si può trovare, in alcuni siti, che essi sono apparentemente in conflitto l'un con l'altro. Autori di commentari crearono una distinzione fra significato definitivo e nondefinitivo come uno strumento ermeneutico e lo usarono per spiegare questo problema indicando che certi testi non sono letteralmente veri, ma sono progettati al fine di soddisfare le richieste di particolari situazioni. Naturalmente c'è stato un considerevole disaccordo proprio su quali passaggi siano "letteralmente veri", e quali no. Per una discussione generale dei tipi di insegnamenti e le implicazioni di ciascuno, vedi Ramanan 1966, cap. 5. vedi anche Ruegg 1985.

66. Cf. SBS, Col. 23 (p. 392).

67. Cf. *ibid.*.

68. MAB, 137-138: "Proprio come uno sa che quando una brezza spira sull'oceano, [che è un aggregato di] le particelle d'acqua che costituiscono il substrato di onde, e le onde che apparentemente stavano dormendo sono spinte tramite l'intervento di questo vento meramente circostanziale, di modo che esse ottengono un individuale essere corporale e si disperdono in ogni [direzione]; anche in questo caso, dalla maturazione di tracce [formate tramite] l'incontro tra il conoscitore ed il conoscere - [le tracce che] sono state depositate fin da tempi senza inizio in un seriale continuum-di-coscienza ottengono esistenza [come] entità individuali che [poi, di conseguenza] muoiono. Una particolare traccia è depositata poi nella coscienza-deposito, [una traccia] che diviene la causa di produzione di un'altra fase di coscienza in accordo con la rappresentazione [della fase precedente]. E quando questa [traccia] ha progressivamente raggiunto maturità attraverso l'intervento delle sue proprie condizioni maturate, poi produce una '[forma] dipendente' che è impura. Anche se le persone ingenui concettualizzano le astrazioni mentali di 'conosciuto' e 'conoscitore', pure nessun tale 'conosciuto' [oggetto] in alcun luogo esiste isolato dalla coscienza... Proprio come coloro che asseriscono una causa, come Dio, e così via, asseriscono [anche] che questo Dio è il creatore di tutti gli esseri, così quelli che asseriscono la coscienza-deposito sostengono che questa coscienza-deposito sia [essa-stessa] tutti i semi, perché essa è il ricettacolo dei semi associati con la conoscenza di tutte le entità. La distinzione è semplicemente che mentre Dio è chiamato eterno, la coscienza-deposito non lo è".

69. Cf. SBS, faI. 23 (p. 392).

70. Vedi “Lo Yogachara dottrina dei tre marchi”, §3.5.2, sopra. Queste caratteristiche sono reinterpretate dal Prasangika-madhyamika. Primo, la caratteristica distintiva del perfetto compiuto (*parinispannalakshana*) è, per lo Yogacharin, l’assenza ultima di ogni distinzione tra la mente ed il suo oggetto. Secondo il Prasangika, tuttavia, è l’assenza ultima di ogni qualità di essere intrinseco - cioè, la mancanza di qualunque base trascendente che sia sottostante all’esperienza del quotidiano. Essa è la vacuità del significato più alto (*para-mārthanisvabhavata*). Secondo, la caratteristica distintiva di ciò che è dipendente (*para-tantralakshana*) caratterizza le entità come oggetti della relativa conoscenza dualistica e come entità uniche e concrete, dipendenti da una particolare collocazione di cause e condizioni. Per lo Yogacharin, le entità concrete esistono intrinsecamente, ciascuna insorgente fuori dalla coscienza-deposito grazie alla sua propria potenzialità. Il Prasangika riconosce questa caratteristica come il marchio dell’assenza di ogni qualità di essere intrinseco all’interno dei fenomeni manifesti. È il marchio logico che designa la loro natura di relazione, la loro vacuità, essendo essi prodotti in dipendenza l’uno dell’altro (*prati-tyasamutpanna*). Terza, è la caratteristica distintiva di ciò che è immaginato (*parikal-pitalakshana*). Mentre le prime due caratteristiche hanno a che fare con la verità del significato più alto, questo è il marchio del carattere puramente immaginario di tutte le cose, imputate assegnando loro dei nomi. Per lo Yogacharin, i nomi contribuiscono alla errata credenza che le cose siano indipendenti dalla mente che le percepisce, ma il Prasangika identifica l’errata impressione sostenuta da etichette concettuali come l’errata credenza in una esistenza intrinsecamente valida.

71. Cf. SBS, faI. 23 (il pp. 392-393).

72. O semplicemente: “non c’è pensiero”. Poiché il pensiero non ha alcun essere intrinseco, esso non è prodotto, né se ne va via. Cf. 6.52, sotto.

73. Il Prasangika sostiene che l’opposizione tra la coscienza e i suoi oggetti è mantenuta anche negli stati di sogno. Chiaramente, si deve distinguere un oggetto percepito mentre si sta sognando da un oggetto simile percepito quando si è svegli. Tale distinzione, tuttavia, è soltanto attinente dal punto di vista della verità convenzionale. Dalla prospettiva della verità più alta, secondo il Prasangika, né la coscienza né il suo riferimento oggettivo è prodotto, e perciò entrambi sono inesistenti (cf. MAB, 140).

74. Cf. SBS, Col. 23 (p. 393).

75. Cf. MAB, 141: “Proprio come il pensiero è [stabilito come] esistente dal ricordo di ciò che fu sperimentato nel sogno, vi è anche una memoria dell’oggetto sperimentato nel sogno, e allo stesso modo esso anche esiste, altrimenti è necessario concludere che pure quella coscienza non esiste [nel sogno]”.

76. Cf. SBS, Col. 24 (p. 393).

77. *ibidem*

78. MAB, 142: “Proprio come, quando una forma è vista [nello stato di veglia], l’occhio, la forma, e la mente, sono tutti e tre presenti, così durante un sogno, quando un oggetto è distinto, l’intero insieme di questi tre deve essere appreso; e proprio come là [nel sogno] l’occhio e la forma non esistono [intrinsecamente], similmente la cognizione visiva non esiste [intrinsecamente]. Ed è lo stesso per tutti gli altri tipi di cognizione”.

79. La “triade mentale” include la mente (il *manas*), l’oggetto mentale che si comporta come il suo riferimento oggettivo (il *dharma*), e la cognizione mentale (*manovijnana*).

80. MAB, 144: “Come nel sogno l’oggetto, l’organo di senso, e la cognizione, non sono reali, così è anche nello stato di veglia. Bisogna capire in questo modo, e perciò è stato chiaramente affermato [nel sutra]: ‘Proprio come le creazioni magiche sembrano essere apprese, mentre in verità esse non sono reali, cosippure tutte le cose sono come magiche [creazioni], o come un sogno, secondo l’insegnamento del Sugata’. E similmente: ‘Le [varie] migrazioni dell’esistenza sono come i sogni, qui nessuno è nato e nessuno muore, non vi sono esseri senzienti, né nomi, e niente vite: tutte queste cose sono come delle bolle di sapone, [vuote] come un albero di banana.’”

81. MAB, 145: “Questo è proprio come [l’esempio de] il sogno. Riguardo alla visione della persona afflitta da oftalmia, l’apparenza dei peli esiste, [e non solo i peli appresi]; mentre riguardo alla visione di una persona non afflitta, entrambe le due cose non sono prodotte [e non soltanto l’apparenza dei peli]. Perciò è difficile discernere la coscienza in assenza di ogni oggetto.”

82. MAB, 146: “Se la consapevolezza dell’apparenza dei peli è prodotta in un persona afflitta da oftalmia quando nessun pelo veramente esiste, allora ne consegue che, quando una persona non afflitta guarda verso il luogo dove la persona con oftalmia vede i peli, anch’essa dovrebbe avere una cognizione dei peli... perché l’assenza dell’oggetto è comune [tanto all’occhio sano che all’occhio malato]”.

83. MAB, 146: “Se l’esistenza di un oggetto è causa per la produzione di una cognizione, allora [la situazione] sarà proprio come [descritta sopra]. Tuttavia, può essere che la maturazione o non-maturazione di una traccia conoscitiva depositata in precedenza (*vijnanavasana*) sia la causa [rispettivamente] della produzione o della non-produzione della cognizione appresa. Di conseguenza, quell’immagine [particolare] sarebbe manifesta solamente a lui, in cui la traccia [previamente] depositata da un differente cognizione dei peli sarebbe [già] stata del tutto maturata, e non sarebbe [manifestata] a nessun altro.”

84. MAB, 147-14-8: “In questo caso, se deve esservi una qualche consapevolezza della potenzialità, allora essa deve avvenire in associazione con la cognizione presente, passata o futura; e per ognuna di queste, la potenzialità di produrre una cognizione è impossibile. Nell’evento che la potenzialità è coinvolta in una relazione genitiva [con la cognizione - cioè la cognizione è posseduta o contenuta dalla sua potenzialità], allora è illogico dire che la cognizione, avendo la natura di un effetto esiste anche come causa. Se questo fosse il caso, allora l’effetto non avrebbe causa, ed anche quando il germoglio sia stato prodotto, pure il seme non potrebbe essere distrutto. Quindi, la potenzialità è impossibile per una cognizione [già] prodotta. In caso che la potenzialità sia coinvolta in una relazione ablativa [con la cognizione - cioè la cognizione proviene dalla sua potenzialità], allora è illogico dire che la cognizione [già] prodotta diviene manifesta per la potenzialità - perché essa esiste, come fu spiegato sopra (nel 6.8cd). In tal modo, nessuna potenzialità esiste per una [cognizione già] prodotta”. Per esservi una qualche relazione tra una cognizione e la sua potenzialità, bisogna che entrambe esse debbano già essere esistenti.

85. MAB, 14-8: “In assenza di una qualificazione, ciò che deve essere qualificato non esista. Perché è così? [Nell’espressione] ‘la potenzialità di una cognizione’ (*vijnanasya shaktih*) ‘la cognizione’ è ciò che qualifica ‘la potenzialità’, e ‘la potenzialità’ è la base di questa qualificazione. Ma uno non può dimostrare convincentemente qualcosa confutando o affermando un’entità non-prodotta, [designandola] sia ‘cognizione’ che ‘non-cognizione’. Quando tale è lo stato delle cose concernente [il non-prodotto], allora affermando ‘questa è la potenzialità di questo’ (la relazione genitiva), cosa è [che s’intende] con qualificare la potenzialità? E similmente, quando il qualificatore non esiste,

l'asserzione 'questo diviene manifesto da questo' non dimostra alcunché di niente, perché non riesce a menzionare un qualificatore. Inoltre, se si attribuisce la potenzialità al non-prodotto, allora essa deve poi essere attribuita anche al figlio di una donna sterile.”

86. MAB, 149: “Qualsiasi cosa che verrà ad essere in qualsiasi tempo potrebbe invero essere chiamata ‘imminente.’ Tuttavia, ciò che più certamente non diverrà mai manifesto, come il figlio di una donna sterile, oppure lo spazio, non può essere [imminente]. Perciò, in questo caso, se la potenzialità esistesse allora la cognizione potrebbe essere imminente; ma quando la potenzialità non esiste, in conto dell'inesistenza della futura cognizione (come nella presente proposizione), allora, come il figlio di una donna sterile, per volontà della potenzialità [la cognizione] non può essere imminente.”

87. MAB, 150: “Quando l'esistenza della cognizione è [necessaria al] la potenzialità per quella [stessa cognizione], e la cognizione è manifestata da quella potenzialità, allora [ecco un esempio di] ‘dipendenza da un oggetto reciproco’. Se questo è davvero il caso, allora si deve ammettere che la cognizione non esiste tramite alcun essere intrinseco. Per esempio: proprio come l'esistenza del ‘lungo’ è [dipendente] dal corto, mentre l'esistenza del ‘corto’ è [dipendente] dal lungo; o l'esistenza di una sponda lontana è [dipendente] dalla riva vicina, mentre l'esistenza della riva vicina è [dipendente] dalla sponda lontana -così è che ciò che è designato in questo modo non ha esistenza tramite nessun essere intrinseco. E se tale è lo stato delle cose, allora ciò è in completo accordo con quello che noi stessi abbiamo detto”. Cf. MS 10.10: “Quell'entità che esiste in dipendenza, lo è in dipendenza da [un'altra entità, e] se ciò che deve essere dipendente, deve anche esistere - allora cosa è dipendente da cosa?” e MS 10.11: “Quando quell'entità che esiste in dipendenza è [non ancora] esistente, allora come può essere dipendente? Anche quando essa [già] esiste in dipendenza, la sua dipendenza non è logica”. Logicamente, non si può dire che un'entità inesistente “dipenda” da qualcosa, e se le entità non hanno nient'altro che esistenza puramente convenzionale, allora esse devono esistere indipendentemente una dall'altra, perché se l'esistenza di ‘X’ resta completamente sull'esistenza di ‘Y’, e vice-versa, allora entrambe sono come fantasmi irreali prodotti dal nulla.

88. MAB, 152: “Se la cognizione futura sorge, come un effetto, tramite [la forza di] una cognizione che è stata prodotta e terminata - cioè, dalla potenzialità maturata di una cognizione terminata che depositò [quella] particolare potenzialità nella coscienza-deposito - allora un'unica [cognizione] sorgerebbe dalla potenzialità di una [cognizione] diversa”.

89. Qui, la nostra traduzione è basata su Tsong kha-pa, poiché l'autocommentario non offre alcun aiuto nell'interpretare i due nomi. TKP, 268, mostra *nyer sbas*, al posto di *nyer spras* di La Vallée Poussin, e aggiunge “poiché esse sono due persone separate”. La Vallée Poussin 1907-1911, pt.2,340, traduce *'byams pa nyer spras la'* con “dell'attaccamento e dell'avversione”

90. MAB, 155: “La traccia della cognizione visiva è depositata nella coscienza-deposito da una diversa cognizione che si crea nel processo di terminazione. In seguito, dalla traccia maturata, è prodotta una cognizione che assume la sua immagine. Quel preciso momento associato con la potenzialità che è la fonte [della cognizione], lo si prende per l'organo fisico dell'occhio da parte delle persone spiritualmente ignoranti. Tuttavia, non c'è alcun organo dell'occhio che sia separato dalla cognizione; ed anche gli altri organi rispondono a questo principio”.

91. MAB, 156: “Il [fiore del] *Bandhujivaka*, o Kimsuka, come pure gli altri, sono prodotti da un'immagine rossa che non si basa sul mutamento dei colori esterni come fa una gemma; al contrario, uno apprende il ‘continuum’ del germoglio e così via, prodotto come una particolare immagine in

accordo con la potenzialità proiettata [nella coscienza-deposito] dal suo proprio seme. Similmente, in assenza di una forma esterna [colorata], sorge una cognizione che appare come rossa o blu, ecc.; e le persone comuni sono persuase che quest'apparenza... sia la natura dell'oggetto esterno". L'autocommentario prosegue nel tracciare l'analogia di un rubino riflesso nell'acqua chiara. Il riflesso, come l'apparenza di una cognizione, è percepito come un genuino oggetto esterno da coloro che sono incon-sapevoli della natura dell'illusione.

92. MAB, 158: "La visione in un sogno - proprio come nel caso di un uomo cieco che sia sveglio - è priva del [suo] strumento (l'occhio) che è la sorgente della cognizione [visiva]; [tuttavia,] essa ha effetto sull'immagine che rimane in una cognizione associata con la potenzialità maturata dell'organo visivo, e non [sull'immagine che resta in] una cognizione mentale sviluppata dalla potenzialità maturata di una cognizione mentale [precedente]. Perciò, come nel [caso di] l'uomo cieco che è sveglio, dove l'assenza dell'occhio non è causa sufficiente [per una cognizione mentale come visione], così il dormire durante un sogno non è causa per la maturazione di una traccia appartenente a [tale] cognizione." Tsong kha-pa aggiunge i seguenti commenti (TKP, 270): "Durante un sogno, la cognizione mentale che appare rossa o blu, sorge in assenza di un organo visivo: Com'è, allora, che quella visione di forme e colori, come quella goduta da un uomo con occhi sani, non è prodotta all'uomo cieco che è sveglio, come quando si trova [nel sogno], dato che l'assenza di un organo visivo è comune sia allo stato di sogno che allo stato di veglia [di un uomo cieco]? Ed inoltre, se la produzione della cognizione è stabilita tramite un essere intrinseco senza alcuna forma esterna, allora essa è così [stabilita] sia nello stato da sveglio che dormendo, tramite una qualche qualità misteriosa e non specificata. [Lo Yogacharin] può pensare: in un uomo cieco che è sveglio vi è la causa per il non-sorgere di una cognizione mentale chiaramente apparente di forme come quelle nel sogno. Tuttavia, questo non è dovuto all'assenza dell'occhio, ma piuttosto alla potenzialità non-maturata per il sorgere di tale cognizione mentale. Di conseguenza, dove esiste una potenzialità maturata, vi è [una causa per] il sorgere di una simile cognizione mentale. E [tale potenzialità] esiste nel sonno, solamente in sogno, e non nella vita da svegli'. Ciò è irragionevole. Se secondo [il Yogacharin] la potenzialità maturata per il sesto [senso] mentale la cognizione esiste in un sogno ma non da svegli; allora [ci chiediamo], perché è irragionevole [asserire quanto segue]: Come qui nello stato da sveglio non c'è per un uomo cieco nessuna potenzialità maturata che fa chiaramente apparire forme e così via, così, allo stesso modo, durante un sogno essa non dovrebbe esistere. [Tale asserzione] allora sarebbe ragionevole (cioè, sarebbe in accordo con le premesse dello Yogacharin)".

93. "Tesi non confermata" (Tib.*dam bca'*, qui più simile al Skt. *sādhyā*: il più [probabile] termine del sillogismo). Siccome Nagarjuna non ha sue proprie proposte (*pratijñā*) e perciò nessun errore (VV29), così Chandrakīrti rifiuta le istanze teoriche dello Yogachara come tentativi fuorvianti di fornire una base trascendente per la matrice sociolinguistica della esperienza quotidiana. MAB, 158: "Se voi sostenete [tali argomenti] semplicemente in base all'autorità delle parole..., allora anche a noi [Madhyamika] sia permesso di sostenere [i nostri argomenti] strettamente sulla forza delle parole".

94. MAB, 161-162 (citato da una fonte non identificata): "O Beato, è attraverso l'ingresso nelle facoltà sensoriali che si entra nel *dharmadhātu*. Vi sono ventidue facoltà (segue un elenco di sei facoltà dei sensi, indusa la facoltà di concettualizzazione, e sedici altre dedotte dall'Abhidharma, induse "facoltà" come piacere e dolore). La facoltà visiva non è appresa in in nessuno dei tre tempi, e ciò che non è appreso in nessuno dei tre tempi non è una facoltà visiva. Come mai, allora, che ciò che non è una facoltà visiva [si] manifesta attivamente come una realtà convenzionale? Come, ad

esempio, un pugno vuoto e chiuso che è ingannevole e in realtà non esiste [nel modo come è percepito] (cioè, esso in realtà non contiene nulla). Nonostante che siano imputati nel nome, sia la vacuità che il pugno non sono appresi in nessun modo ultimo (*paramartikah*). Come questo pugno vuoto, la facoltà visiva è ingannevole e in realtà non esiste [come qualcosa di appreso]; essa possiede una natura falsa e seducente che inganna le persone ingenui. Non esiste, non è reale, e benché essa sia imputata nel nome, nondimeno la facoltà visiva non è appresa in modo ultimo. Quando il Beato raggiunse l'onniscienza spirituale, allo scopo di vincere in qualche modo il fatto che le creature senzienti dimorassero nell'errore, egli riconobbe la facoltà visiva [come realtà convenzionale], ma non esistente in nessun significato ultimo. La facoltà è senza un essere intrinseco, vuota di qualunque qualità di essere una facoltà; e l'occhio non esiste tramite la qualità di essere un occhio, la facoltà non esiste nella qualità di essere una facoltà. Come mai questo? L'occhio è senza alcun essere intrinseco. Quella cosa che non ha essere intrinseco non è una vera entità, e quando ciò che non è una vera entità [viene erroneamente percepito] non è perfetto (*aparinispanna*, non è della più alta verità soteriologica). [Nel più alto senso soteriologico] esso non sorge né passa via, né può essere imputato come passato, [presente,] o futuro... Le facoltà sono come un sogno, e in modo simile, tutte le cose quali che siano, non sono apprese tramite nessuna essenza. Perciò esse sono inesprimibili”.

95. Questa è una visualizzazione compiuta come una meditazione sull'impurità (*ashubha-bhavana*), specificamente intesa per contrastare la passione smodata e l'attaccamento che può interferire con l'altro studio o pratica.

96. I tre fattori della sensazione sono l'oggetto, l'organo di senso e la cognizione associata con questi due.

97. Si dice che i fiumi che fluiscono nel reame degli spiriti affamati siano riempiti con pus.

98. Vale a dire, la cognizione ed il suo oggetto esistono solamente nel contesto delle loro relazioni l'una con l'altro, e se essi siano o no “reali” è una questione da dover decidere in base a pragmatici motivi convenzionali. Un meditante o uno spirito affamato possono ben percepire ed essere colpiti da oggetti che sono falsi secondo gli standards del quotidiano.

99. “Entità dipendente” (*paratantravastu*) è un sinonimo per “forma dipendente” (*paratan-trarupa*). MAB, 165: “Avendo dimostrato l'impossibilità della cognizione in assenza di un [oggetto] esterno, si intende [con queste righe] confutare l'esistenza di una entità isolata”.

100. MAB, 166: “Se il dipendente esiste vuoto sia dell'[oggetto]appreso' che di 'colui che apprende', allora secondo voi, quale conoscitore potrebbe apprendere l'esistenza [di una tale entità]? E' illogico che debba apprendere se-stessa, poiché c'è una contraddizione implicita nella [nozione di] attività introspettiva (*svatmanivrtti*): una lama di spada non può tagliare se-stessa; la punta di un dito non tocca se-stesso; perfino un ben-addestrato e competente acrobata non può salire sulle sue proprie spalle; il fuoco non brucia se-stesso; e l'occhio non è visibile a se-stesso. [Per lo Yogacharin] neppure [l'entità] è appresa da un'altra consapevolezza, perché ciò contraddirebbe i suoi propri dogmi, perché dovrebbe comportare [la seguente conseguenza]: Se una cognizione è l'oggetto di un'altra cognizione, allora ciò [descriverebbe] le condizioni di “solo-mente”; perciò, il conoscitore [ovvero l'entità] sarebbe totalmente inesistente, e ciò che non è appreso [da nulla] non ha un senso ad esistere.” Ma lo Yogacharin asserisce che la “sola-mente” è il conoscitore di tutti gli oggetti, e che essa, e non gli oggetti, sia esistente in modo ultimo’.

101. Lo Yogacharin intende stabilire la sua dottrina di consapevolezza riflessiva nel modo seguente (compendiata da MAB, 167-168): “La memoria di un dato evento è semplice-mente ‘memoria di un oggetto’ e non ‘memoria dell’esperienza di un oggetto’. Perché è così? Se la memoria includesse ‘memoria di un’esperienza’, allora una seconda ‘cognizione esperienziale’ sarebbe costretta a sperimentare la memoria stessa, ed una terza a sperimentare questa seconda ‘cognizione esperienziale’.... Questo comporterebbe il difetto di una regressione all’infinito. Inoltre, la cognizione deve sperimentare se-stessa, perché altrimenti una cognizione dovrebbe sperimentare un’altra distinta cognizione, la quale richiederebbe una terza cognizione e così via all’infinito. Si applicherebbe lo stesso errore. [La replica del Prasangika]: Se si suppone che ciò sia provato dal punto di vista ultimo, ovvero, dal postulare la presenza di realtà intrinsecamente esistenti, riferite come ‘la cognizione’, ‘la memoria’, e ‘l’oggetto’, allora noi suggeriamo che il nostro oppositore consulti i nostri precedenti argomenti riguardo a questo problema. Tuttavia, se deve essere provato dalla prospettiva dell’esperienza di ogni giorno, allora c’è un difetto logico in tale argomentazione che deve essere riconosciuto. La consapevolezza riflessiva è presa come prova di memoria, mentre nel contempo, la memoria è usata come prova di consapevolezza riflessiva. L’argomento è circolare e perciò non-valido”.

102. MAB, 169: “In questo caso, se tale istanza può essere fatta sulla forza di ciascuna [entità] che è stata stabilita come una sostanza reale, allora la produzione da sé e da altro sono [entrambe] indifendibili, e di conseguenza la stessa memoria è una impossibilità: Come potrebbe il non-sostanziato [concetto di] consapevolezza riflessiva essere provato dal non-sostanziato [concetto di] memoria? Perdipiù, se deve [essere provato] sulla forza delle convenzioni quotidiane, allora da questa prospettiva deve pure [essere ammesso che] la memoria come causa della consapevolezza riflessiva è un’impossibilità. Perché è così? Se in questo caso la consapevolezza riflessiva deve essere provata da [un sillogismo che incorpora] ‘la cognizione’ [come il termine maggiore (cioè, non-provato)] - come [il termine] ‘fuoco’ (nel classico sillogismo usato per inferire l’esistenza del fuoco dalla presenza di fumo), e se a causa dell’esistenza [di questa cognizione], come nel [sillogismo che coinvolge] il fumo e il fuoco, l’esistenza [o consapevolezza riflessiva] deve essere provata per mezzo di una successiva memoria insorgente, allora la consapevolezza riflessiva non è conclusivamente provata. In questo caso, come può esistere una memoria ‘che ha la consapevolezza riflessiva come sua causa’, e ‘che non sorge senza consapevo-lezza’? L’esistenza di una ‘pietra magica dell’acqua’ non deriva dalla mera vista dell’acqua, e l’esistenza di una ‘pietra magica del fuoco’ non deriva dalla mera vista del fuoco. Ecco perché anche senza tali miracolose gemme l’acqua può essere prodotta dalla pioggia, e il fuoco dall’attrito. Allo stesso modo, anche senza postulare l’esistenza della consapevolezza riflessiva, si può far conto sul sorgere della memoria [come un fenomeno puramente convenzionale]. “

103. Qui, l’argomento è un po’ oscuro, ma il punto principale è abbastanza chiaro. Con o senza la consapevolezza riflessiva postulata dallo Yogacharin, una memoria deve sempre essere diversa dalla cognizione dell’esperienza originaria, e la natura della relazione che si ottiene tra questi due distinti eventi resta da spiegare. Cf. MAB, 171: “Questo argomento -cioè, ‘poiché esso è differente’ - soppianta tutte le altre particolarità come il fatto di essere incluse in un solo continuum o il fatto di essere entità [correlate come] causa ed effetto. Poiché il momento della memoria-cognizione (*smrtijnana*) sorge susseguente all’esperienza [ricordata], esso è differente. Perciò, proprio come la cognizione che appartiene ad un altro continuum, non può essere inclusa in un singolo continuum con la cognizione della esperienza originaria (*anubhavajnana*), e nemmeno può partecipare allo stato delle cose definito da due entità [correlate come] causa ed effetto”.

104. La memoria di un'esperienza non è diversa dall'esperienza reale in quanto entrambe si presentano nella forma di una dicotomia tra soggetto percipiente e oggetto percepito. Cf. MAB, 172: "Questa è la pratica corrente nel contesto dell'esperienza di ogni giorno, e come tale non deve essere [respinto tramite] un eccessivo ricorso all'analisi, perché la realtà convenzionale sopravvive tramite la grazia di queste finzioni".

105. MAB, 172: " 'Esso è consapevole di se-stesso': [In questa asserzione] il 'sé' che è conosciuto è l'oggetto (*karmabhava*), lo stesso ['sé'] è l'agente (*kartr*, cioè, il conoscitore), e anche l'attività [del conoscere] non è separata [da questo 'sé']. Come conseguenza, l'agente, l'oggetto, e l'azione sono identici. L'identità di questi [tre] non è in realtà mai percepita - come se un falegname, il legno, e l'attività di tagliare fossero identici! "

106. TKP, 302-303: "Perché la sua visione filosofica manca di sottigliezza associata con la saggezza che discrimina [tra l'indefinito e] il più alto significato definito [nelle scritture], il nostro oppositore Cittamatrin (o Yogacharin) ha sviluppato un forte attaccamento ad una semplice del corpo [di spiegazione] dipendente, come se [questa parte] fosse la verità [più alta]. In base a ciò, egli ha gettato l'ambrosia contenuta nel vaso [del chiarimento] dipendente e lo ha riempito di nuovo con una liquida e non-sistematica analisi razionale. Per la salute del suo pensiero scarsamente ordinato egli ha usato la ragione per negare le ordinate condizioni date per scontate in tutta l'esperienza delle cose di ogni giorno, che possono essere provate solamente dalla prospettiva di quell'esperienza: espressioni come 'rimanere', 'andare', 'agire'; la forma esterna e le cose prodotte da [gli oggetti] appresi esteriormente, per esempio le sensazioni e così via. Perciò, tutto ciò che rimane, per il Cittamatrin è preoccupazione, e lui non giungerà mai al successo, ovvero, alla tappa finale più alta [di un Buddha]. Quando [l'oggetto] esterno è rifiutato, è solo ragionevole che qualunque cosa riferita ad esso, così anche [l'espressione di] 'andare', e così via, dovrebbe essere negata. Ciò che lui insegna è totalmente separato dalla verità dello schermo... . Il filosofo [Cittamatrin] spiega erroneamente il significato indefinito come se fosse significato definitivo. Nel fare così, egli devia dall'intenzione dell'insegnamento del Buddha e percorre semplicemente il sentiero di un sistema costruito fuori dalla sua propria immaginazione." (In accordo con Tsong kha-pa, noi probabilmente dovremmo leggere 'rgud pa' al posto di 'rgyud pa' dato dall'edizione Tibetana di La Vallée Poussin [1907-1912,174.12].)

107. Cf. SBS, fol. 28 (p. 396).

108. Cf. *ibid.*; e BCA, 179.

109. MAB, 175-178: "Il Conoscitore del mondo, senza averle imparate da qualcun altro, insegnò le due verità - la verità dello schermo (verità relativa) e la verità del significato più alto (verità assoluta): non c'è una terza verità. Il Conquistatore insegnò la verità dello schermo nell'interesse di tutte le creature viventi, per il beneficio del mondo, tramite cui questi esseri svilupperebbero la fede nel Sugata con l'oggetto di [trovare la] gioia [nella liberazione dalla sofferenza]. Il leone fra gli uomini, designò come 'lo schermo' tutti gli insegnamenti riguardanti le sei migrazioni di tutta la massa di esseri senzienti: 'creature degli inferni, animali, spiriti affamati, demoni, uomini, e dèi'. 'Famiglie alte e basse, casate ricche e poveri, schiavi, servitori, donne, uomini, ed eunuchi': Fra tante particolarità che si trovano fra gli esseri viventi, quelle incomparabili, queste che voi avete assegnato al mondo. Ed avendo penetrato, tramite la saggezza la verità dello schermo, il conoscitore del mondo la insegnò agli uomini. Gli esseri viventi si contentano di girare in tondo nelle varie trasmigrazioni, in cui entrano nelle otto qualità mondane di guadagno e perdita, fama ed oscurità, encomio e biasimo,

felicità e sofferenza. Quelli che guadagnano si attaccano [ai loro possessi], mentre quelli che perdono si arrabbiano. Anche gli altri di cui qui non discutiamo, si capisce che sono similmente infettati con una o l'altra di queste otto malattie. Quelli che dichiarano che questo schermo è del significato più alto devono essere considerati come fuorviati. Essi confondono la felicità con il disagio e il disagio con la gioia, dichiarando che il 'non-sé' ha la natura intrinseca del 'sé', e che le cose iimpermanenti sono eterne. Contenti di vivere in questo modo, quando sentono ciò che il Buddha ha detto, essi diventano impauriti, e senza capire niente rifiutano quello che hanno sentito. Una volta che hanno rifiutato le parole del Buddha, questi esseri viventi andranno a sperimentare l'intollerabile sofferenza delle regioni infernali. Senza alcun metodo, essi ricercano la felicità, ma a causa della loro sciocca follia, essi dovranno sopportare migliaia di disgrazie. Chiunque comprenda con una mente chiara [la verità dello schermo] insegnata per il beneficio del mondo, andrà oltre ogni desiderio, come un serpente che perde una vecchia pelle. 'Tutte le cose sono senza essere intrinseco, vuote, e prive di ogni caratteristica distintiva': [Questa è la verità de] il significato più alto. Colui che sente ciò e diventa felice otterrà un insuperato risveglio.... Gli insegnamenti sulla verità convenzionale sono il metodo, e così è scritto (PSP, 264 -): 'Che ascolto e che insegnamento può esservi di un Dharma senza parole? Eppure, ciò che è senza parole è insegnato ed è sentito, tramite un processo di imputazione metaforica (*samaropad*)'."

110. Cf. §3.5.3, "La critica Prasangika", per il concetto di *paratantrabhava*; Tsong kha-pa qui spiega ciò che si intende con "per un specifico scopo" (TKP, 308): "Primo, poiché esso è necessario; secondo, per persuadere gli studiosi del Madhyamika di rifiutare tutti i dogmi filosofici erronei; e terzo, come mezzo di generare gradualmente un apprezzamento della realtà [espressa nella verità del significato più alto]".

111. MAB, 180: "Lo schermo deve essere strettamente accettato in dipendenza dell'altrui consenso, e non sulla nostra propria autorità. Così esso è accettato solo in riferimento all'esperienza del quotidiano. Di conseguenza, se il rifiuto [di ogni elemento dell'esperienza convenzionale] è compiuto per il beneficio di chi [normalmente] lo accetta, allora si che questo è davvero un rifiuto appropriato - ma [se tale rifiuto] è tentato per il beneficio di qualcun altro, allora non lo è".

112. LA, 50.32.

113. Se lo Yogacharin intende usare queste parole a sostegno del suo argomento, allora il Madhyamika offre in risposta un estratto dall'autorità scritturale dello Yogacharin (DB, 6 31-32): "Il bodhisattva comprende interamente l'originazione dipendente secondo le sue forme... Egli realizza che questa massa di sofferenze è un albero pieno solo di sofferenza, attuale e senza nessuno che agisca o provi sensazioni. Egli comprende che 'l'oggetto della azione' (*karman*) è definito col proprio aggrapparsi al [concetto reificato di] 'agente'. Dove nessun agente esiste, pure l'oggetto dell'azione là non è appreso in un senso ultimo. Il triplo mondo è solo 'mente'. I dodici stati di esistenza distinti e proclamati dal Tathagata rimangono tutti nella sola-mente".

114 -. MAB, 184--185: "L'espressione 'filosofi non-Buddisti' (*tirthika*) è usata in un senso generico, poiché essa deve includere anche alcuni Buddisti (*dharmika*) che postulano una 'persona' o simili. In un certo modo, questi Buddisti non sono del tutto Buddisti. poiché come i non-Buddisti essi non hanno correttamente penetrato il significato dell'insegna-mento [sulla vacuità]. Perciò questa designazione si applica a tutti questi".

115. Riguardo alla definizione di “mente-sola” qui presentata, cf. LA, 34-23: “La persona, il continuum, gli aggregati psicofisici, condizioni ed atomi, un Dio creatore, il più alto Signore e l’agente’ - tutti questi sono semplicemente “solo-mente”

116. Qui, l’argomento è basato un po’ sulla esegesi scolastica. La traduzione della prima riga di La Vallée Poussin differisce dalla nostra. Lui ha, “De meme que, bien que le mot Bouddha n’apparaisse pas devant [les mots] *tattva, vistara*, il y est cependant sous-entendu”. Nella nota in calce a questa sezione, egli ne suggerisce una sua interpretazione personale (??)(La Vallée Poussin 1907-1911, pt. 2, 242). Tsong kha-pa la spiega in modo piuttosto diverso (TKP, 314): “*Sangs rgyas*’ (Buddha) è spiegato come ‘colui con saggezza riguardo alla realtà è *rgyas* (espansivo)’. La prima parola, ovvero, *sangs*, non è realmente presente [nella spiegazione], eppure il titolo di ‘*sangs rgyas*’ è ancora spiegato in questo modo. In una maniera analoga, [quando i sutra dicono ‘la mente-sola’ come espressione piena] la ‘solo-mente’ è preminente nella dicotomia di forma e mente’, allora la parola finale, ‘preminente’, non è in realtà presente [nell’espressione abbreviata]”. Nel decifrare il significato di questa stanza è utile tenere in considerazione l’antica spiegazione del termine Buddha sostenuto ed adoperato da Yasomitra, perché questa definizione offre la chiave all’etimologia della traduzione Tibetana equivalente di ‘*sangs rgyas*’ (svegliato-espansivo). Cf. AK 1.2: “In base al fiorire dell’intelligenza, Buddha vuol dire ‘fiorito’ (o ‘espansivo’: ‘*vi-buddha*’), come con un loto che è fiorito. Oppure, in base all’eliminare la dualità che è il prodotto dell’ignoranza, Buddha significa, ‘Risvegliato’ (*pra-buddha*), come con un uomo che si è svegliato dal sonno dell’ignoranza”.

117. Cf. SBs, fol. 24 (p. 393).

118. MAB, 186: “Nel *Dasabhumikasutra* (31.30-31) si dice che la mente abbia come sue cause spirituali l’ignoranza e le disposizioni prenatali (*samskara*). Quindi, essa non esiste per mezzo di nessuna intrinseca caratteristica distintiva. Se esistesse in tal modo, allora essa non sarebbe dipendente dall’ignoranza spirituale o dalle disposizioni prenatali; ma in realtà essa è dipendente da loro. Perciò, la mente non è intrinsecamente esistente. Come i peli e così via, appresi da qualcuno affetto da oftalmia, anch’essa esiste solo quando le necessarie condizioni sono presenti a creare tale erronea [percezione], e cessa di esistere quando le cause richieste non sono più presenti”. Il problema è ripreso alcune pagine più avanti (MAB, 190): “Quale persona assennata guarderebbe a [questo] testo auto-esplicativo, immaginando che [esso asserisca che] la mente esiste come una vera sostanza? Una nozione fantastica come questa è il risultato di quelle visioni filosofiche [precostruite].”

119. Cf. SBS, fol. 24 (p. 393), e BCA, 222.

120. MAB, 190-191: “Qui ‘il mondo senziente’ è formato dagli esseri senzienti che ricevono il loro carattere individuale (*atmabhava*) in base alle loro azioni volizionali ed in base alle afflizioni (*klesha*); ‘il mondo insenziente’ (o inanimato) è composto di ciò che è prodotto tramite le azioni in comune, da un turbinò che si scatena dal palazzo dell’Akanishta (cioè dal potere degli dèi). Tutte queste diverse [creature] come, ad esempio, un pavone - perfino gli occhi sulle sue penne - sono prodotte dalle particolari azioni del pavone stesso (*asadharana*). [Le cose inanimate, come ad esempio] i loti, sono prodotti dall’azione comune di tutti gli esseri senzienti. Altre [cose sia del mondo senziente che insenziente] devono essere comprese in questo modo... Perciò, l’intero universo è prodotto dall’azione volizionale, ma tale azione è solo dipendente dalla mente. Soltanto l’azione associata con la mente è accumulata [per il compenso], e senza mente non c’è alcuna azione volizionale.

Di conseguenza, ‘solo-la-mente’ è la causa preminente della creazione dell’universo”. La relazione tra mente (o ‘pensiero’, *citta*) ed azione volizionale (*karma*) qui descritta e nel 6.88 non dovrebbe

essere pensata come cronologica o lineare. Mente ed azione sono interdipendenti, poiché una non esiste senza l'altra. Delle due, comunque, la mente è primaria, perché essa da sola fornisce la "intenzione" o "volontà" (*cetana*) che distingue l'azione propositiva degli esseri viventi dai movimenti casuali delle cose insenzienti. Cf. MS 17.2-3, dove l'azione è definita sia '*cetana*' (mentale) che '*cetayitva*' (fisica o verbale). Si dice che la forza di tale azione funzioni come causa del compenso o retribuzione nella vita attuale o in quelle future.

121. Fra le varie scuole filosofiche che costituiscono gli oppositori del Prasangika, vi è una considerevole differenza di opinioni riguardo all'identità dell'agente. Alcuni sostengono che l'unico vero agente è Dio, altri dicono che è un "principio-d-azione", e altri ancora asseriscono che sia la "mente". Secondo il Prasangika, nell'identificare l'agente come "solo-la-mente" (*cittamatram*), i sutra non negano il mondo oggettivo esterno, poiché esso non fu mai in competizione per il titolo di agente". Cf. MAB, 192: "Se due Re desiderano avere il possesso di un'unica terra, ed uno dei due rivali è sconfitto, mentre l'altro assume il controllo del paese, allora i cittadini non verrebbero danneggiati in alcun caso, perché essi sono indispensabili ad entrambi i Re. Qui è la stessa cosa, perché la forma materiale (*rupa*) è indispensabile ad entrambi [la mente e qualsiasi altro possibile agente]. La forma se ne sta da parte [nella lotta per la natura dell'agente], e pertanto si può sostenere indubitabilmente che quella forma esiste."

122. "Loro" (*de dag*) si riferisce specificamente a forma e mente, ma secondo Chandrakirti questo include anche tutti gli aggregati psicofisici.

123. Cf. LA, 22: "Proprio come un medico prescrive la medicina per le varie malattie, così i Buddha insegnarono agli esseri senzienti [la dottrina della] 'sola-mente'." Vedi *ibid.*, 33: "Mahamati il grande bodhisattva si rivolse al Beato con queste parole: 'Negli insegnamenti delle più alte scritture, il *tathagatagarbha* è descritto da Beato. Esso fu da Te descritto come naturalmente brillante, puro dall'inizio con [tutte] le purezze, con i trenta-due marchi [di un Buddha realizzato], immanente nei corpi di tutte le creature. Esso fu descritto come un gioiello di immenso valore, benché avvolto in una sudicia stoffa: avvolto nella stoffa degli aggregati psicofisici, degli elementi di sensazione (*dhatu*), degli organi di senso insieme ai loro oggetti (*ayatana*); dominato da attaccamento, avversione e ignoranza illusa; sporcato dalla lordura della concettualizzazione; [ma tuttavia] permanente, stabile, ed eterno. Come mai, o Beato, che questo discorso del *tathagatagarbha* non è equivalente al discorso dei filosofi non-Buddisti riguardo ad un 'sé' (*atman*)? Pure i filosofi non-Buddisti o Beato, insegnano che "il Sé" è permanente, come un non-agente, senza qualità, onni-potente e privo di parti'. Il Beato allora rispose: 'O Mahamati, i miei insegnamenti sul *tathagatagarbha* non sono affatto equivalenti al discorso dei filosofi non-Buddisti riguardo ad un 'Sé'. E perché è così, Mahamati? I santi pienamente risvegliati, i tathagata, insegnano che il *tathagatagarbha* è la vacuità, il limite dell'esistenza (*bhutamoti*), il nirvana, il non-nato, l'incausato, l'incessante e come altre cose simili. Anche se il *tathagatagarbha* supremo è non suscettibile di reificazione (*nirvikalpa*) e privo di ogni immagine (*nira-bhasa*), [pure] essi insegnano al riguardo in questo modo così da mitigare l'oggetto di terrore per le persone semplici ed ingenui [che sono impaurite] dall'assenza del 'sé'. Però qui non c'è attaccamento a questo 'Sé', Mahamati, da parte di alcun bodhisattva presente o futuro. O Mahamati, proprio come un vasaio foggia una varietà di brocche da un cumulo di particelle d'argilla applicandovi la mano, la tecnica, un bastone, l'acqua, una stringa e lo sforzo; così, Mahamati, la stessa assenza del 'sé' dei fenomeni, che è assolutamente libera da tutte le distinte caratteristiche concettualizzate, è insegnata dai tathagata con una varietà di parole sinonime e frasi, con l'istruzione sul *tathagatagarbha* o sull'assenza del 'sé' - e come nel caso del vasaio, tramite l'applicazione di diverse forme di saggezza

o di mezzi abili. Così, Mahamati, essi danno insegnamenti sul tathagatagarbha [allo scopo di attirare coloro che sono attaccati ad un qualche concetto reificato del 'sé']. La profonda conoscenza delle scritture da parte di tutti i Buddha è caratterizzata dalla vacuità, dalla non-produzione, dalla non-dualità e dall'assenza di ogni caratteristica distintiva”.

124. MAB, 199: “I Buddha benedetti insegnano ai discepoli l'assenza di essere intrinseco per gradi. Proprio come il 'donare' e le altre [perfezioni] sono esaltate dall'inizio come mezzi per l'Ingresso nella Dharmata, poichè quelli che hanno praticato il 'donare' e così via, entrano facilmente nella dharmata, così anche il rifiuto dell'oggetto di conoscenza è un metodo verso la penetrazione dell'assenza del 'sé'. Perciò il Beato inizialmente insegnò la confutazione dell'oggetto di conoscenza. Coloro che comprendono l'assenza del 'sé' dell'oggetto di conoscenza penetreranno facilmente nell'assenza del 'sé' del conoscitore. Fra quelli che comprendono l'assenza di essere intrinseco dell'oggetto di conoscenza, alcuni arriveranno da soli alla comprensione dell'assenza di essere intrinseco del conoscitore, ed altri vi arriveranno con un pò di istruzione supplementare. Perciò i Buddha inizialmente insegnarono la negazione dell'oggetto di conoscenza”. “Il rifiuto dell'oggetto di conoscenza” si riferisce al rifiuto *Miidhyamika* di ogni concetto di un'entità intrinsecamente esistente, un'entità che si suppone esistere di per sé totalmente fuori dal contesto della sua relazione con le altre entità e con la coscienza attraverso la quale essa è conosciuta. Una volta che questa confutazione è valorizzata, si potrà procedere ad esaminare la relazione tra la vuota entità e la mente che la prende come un oggetto di conoscenza.

125. MAB, 206: “Se le entità fossero prodotte fortuitamente, allora proprio come l'albero di Panasa che non sarebbe la causa dei suoi propri frutti, tanto che [quella frutta] poteva proprio ben essere prodotta dal Nimba, dall'Amra e così via, poichè tutti questi sarebbero identici in quanto essi hanno la qualità di non essere una causa. E proprio come [un frutto] sarebbe prodotto dall'albero Panasa anche se [l'albero Panasa] non sarebbe la causa [di questo frutto], così lo stesso frutto sarebbe proprio pure prodotto in ogni tempo, nel passato, presente, o futuro. Il frutto prodotto dalla maturazione dell'Amra, del Lakura, e dal resto, che appare in periodi fissi dipendenti dalle stagioni, esisterebbe perpetua-mente, perché non sarebbe più dipendente dalle stagioni. Similmente, poichè il pavone non sarebbe la causa per le sue proprie penne, è probabile che quegli occhi possano essere trovati pure sul corvo; ed il pavone potrebbe proprio essere nato con le penne di un pappagallo! Così, tutte le cose del mondo sarebbero perpetuamente prodotte, oppure non esisterebbero affatto. In base a ciò, ogni discorso di [produzione] spontanea (*svabha-vena*) è irragionevole.”

126. Cf. PSP, 38: (6.100ab).

127. L'argomento è diretto contro i Charvaka o i Lokayata. La discussione sul dopo-la-vita (*paraloka* 'l'altro mondo') è con riferimento alla trasmigrazione. Chandrakirti caratterizza la posizione di questi filosofi come segue (MAB, 212): “[Questi filosofi] hanno due posizioni: (1) la posizione che comporta credenza in una forma di intrinseco essere associato con gli elementi materiali (*bhutasvabhava*) (che il 'sé' -o la mente- origina al nostro interno o è una combinazione di elementi materiali); e (2) la posizione che comporta la negazione di ogni possibilità di una vita ultraterrena (un rifiuto della trasmigrazione)”.

128 “Oggetto di conoscenza” = gli elementi materiali.

129. Secondo Chandrakirti, quando uno nega la possibilità di trasmigrazione e ritiene che il mondo materiale presente sia l'unica realtà, costui eleva il corpo fisico allo status di una entità ultimamente reale. Se gli elementi materiali del corpo sono esistenti in maniera intrinseca, e la coscienza ha la sua

origine in questi elementi, allora ciò è semplicemente un altro modo di postulare l'esistenza di un reale 'sé' (transcendente). La visione filosofica che nega la possibilità di una vita dopo-la-morte ha, in questo caso, la sua base nel concetto di essere intrinseco associato con gli elementi materiale. Perciò, nel sostenere tale visione, si postula tacitamente l'esistenza di un reale 'sé' intrinsecamente esistente all'interno degli elementi del corpo fisico. In questo importante aspetto, c'è uno stretto materialismo (o razionalismo) per nulla differente dall'idealismo, perché entrambe queste posizioni sono basate su presupposti di una 'essenza' (*âtman*) che si suppone provveda all'esperienza di ogni giorno con significato e struttura, ed entrambe hanno fallito nel vedere attraverso le costrizioni delle nostre naturali interpretazioni ed associati linguaggi osservazionali.

130. Cf. SBS, foI. 21 (p. 391).

131. Cf. SBS, foI. 22 (pp. 391-392).

132. MAB, 216: "Le nuvole di una profonda illusione coprono e impediscono la percezione della natura intrinseca delle [cose ordinarie, come il colore] blu e così via, impedendo alle ingenuie persone comuni di percepire questa natura intrinseca (di vacuità). Al suo posto, erroneamente si aggrappano ad un'essenza individuale che appare loro come una realtà".

133. Cf. SBS, foI. 22 (p. 392).

134. TKP, 342: "La filosofia [Madhyamika] chiarisce che l'azione volizionale che scaturisce dalle disposizioni prenatali sorge dalla base dell'illusione o ignoranza spirituale (*avidyà*), e senza l'illusione ingannevole quell'azione volizionale non sorgerebbe. Le persone ordinarie dovrebbero certamente venire a saperlo e essere governate da ciò, ma quando gli adepti sentono in particolar modo che il problema dell'ignoranza spirituale [crea] esso stesso le disposizioni prenatali [all'azione volizionale], essi penetrano non solamente la vacuità dell'assenza di un essere intrinseco nelle disposizioni prenatali, ma anche eliminano l'ignoranza spirituale e abbandonano la profonda illusione col sole radioso della loro nobile mente - la comprensione della originazione dipendente. Essi non danno più spazio alla azione volizionale che scaturisce dalle disposizioni prenatali, perché hanno eliminato tale azione, e così sono liberati con ciò dal ciclo delle esistenze".

135. MAB, 218: "Per ora, questa obiezione dovrebbe essere sollevata solo contro coloro i cui occhi sono affetti da oftalmia: 'Perché, malgrado che voi vedete oggetti inesistenti come peli fluttuanti, tuttavia [non vedete] il figlio di una donna sterile?' E ancora, coloro il cui occhio della saggezza è oscurato dall'oftalmia dell'ignoranza spirituale possono anche essere interrogati così: 'Perché, benché voi vediate [gli aggregati psicofisici del] la forma e così via, che hanno una natura intrinseca non-prodotta, tuttavia [non vedete] il figlio di una donna sterile?' Noi stessi non dobbiamo essere interrogati così. Gli yoghi percepiscono direttamente le entità come [vacuità], e noialtri che desideriamo ottenere la saggezza degli yoghi, abbiamo la nostra aspirazione più alta diretta verso quelle parole che spiegano la natura intrinseca di tutte le cose. Anche se noi ci sforziamo di spiegare l'assenza di ogni essere intrinseco all'interno delle entità, tuttavia ciò è fatto per mezzo di trattati filosofici come questo, che sono infusi con la saggezza degli yoghi. [Queste parole] non rappresentano la mia propria opinione personale, perché infatti i miei occhi si sono ancora oscurati con l'oftalmia dell'ignoranza spirituale.... E neppure bisogna interrogare gli yoghi su queste cose, perché essi non percepiscono alcun essere intrinseco nelle cose sia dalla prospettiva dello schermo, come pure dalla prospettiva del significato più alto".

136. E' stata sollevata la seguente obiezione: Se le forme materiali, includendo tutti i loro attributi come colore e foggia, non sono realmente prodotte, allora perché dovrebbero essere percepite, mentre altre cose non-prodotte, come "il figlio di una donna sterile", non lo sono? Cioè, perché alcune cose inesistenti dovrebbero essere percepite, mentre altre cose ugualmente inesistenti non lo sono? La risposta del Madhyamika è che tale problema non può in effetti essere risolto, ma può essere solo affrontabile muovendosi oltre le presupposizioni responsabili di esso. Ciò è compiuto acquisendo un'abilità nell'usare la serie contrastante di presupposizioni incarnate nella verità soteriologica del significato più alto. Nella transizione verso l'incommensurabile serie alternativa delle presupposizioni, si viene gradualmente ad apprezzare la profondità del condizionamento che dà significato e struttura alla nostra normale esperienza di ogni giorno, ed al tempo stesso le limitazioni incorporate di questo condizionamento diventano anche sempre più apparenti. Come Rorty ed altri hanno puntualizzato, le questioni della realtà convenzionale non sono mai state giudicate tramite riferimento ai concetti filosofici di produzione e non-produzione, ma piuttosto tramite ricorso al consenso della pragmatica esperienza di ogni giorno. Sedie e tavoli sono "oggettivamente reali" semplicemente perché più persone li percepiscono e ne fanno uso, mentre gli altri oggetti che appaiono nei sogni, nei miraggi e nella magia, sono solo "soggettivamente reali". Essi sono percepiti, ma soltanto in condizioni straordinarie, così che generalmente si considera che siano illusori ed ingannevoli e di scarso o nessun uso alla comunità generale. Il figlio di una donna sterile, comunque, è completamente irreali, perché è non-prodotto ed inefficace sia in termini della verità soteriologica più alta, che nel contesto definito degli interessi del quotidiano.

137. MAB, 202-221: "Come disse il Beato (citato da un sùtra non identificato): 'Le cose del mondo sono come un sogno, perché nella realtà [espressa nella verità del significato più alto] esse non hanno una base. Eppure la mente illusa diventa attaccata anche ad un sogno in cui nulla esiste. Benché le città fatate possano apparire, esse non esistono in nessuna delle dieci direzioni né in qualunque altra parte. Una città fatata è stabilita solamente nel nome, ed il Sugata percepisce in questo modo tutto il mondo intero. In un miraggio non c'è acqua, anche se essa vi è vista da qualcuno che ne ha la percezione (*samjna*). Allo stesso modo, uno che sia fuorviato dalla sua immaginazione, concepisce le cose sgradevoli come piacevoli. Proprio come in un specchio estremamente levigato un riflesso appare senza alcun essere intrinseco, così pure si dovrebbero comprendere tutte le altre cose. Perfino il paradiso stesso [non ha una base in alcuna realtà intrinseca]'."

138. La traduzione di La Vallée Poussin differisce sostanzialmente da quella adottata qui. Egli scrive: "De meme toutes choses ne naissent pas en substance au point de vue de ce meme monde [ou: de la réalité du monde]". Chandrakirti non dà indizi nel suo auto-commentario, ma Tsong kha-pa interpreta la stanza così come appare nella nostra traduzione (TKP, 342).

139. Tib. *rang gyis yongs su mya ngan las 'das pa*; Skt. *svabhàvena parinirvrta*. Nella loro natura intima, tutte le cose [già] partecipano al completo nirvana.

140. MAB, 223: "La parola *àdi* (dall'inizio) indica che [le cose] sono non-prodotte non solo come avviene loro nella [nondualistica] conoscenza dello yoghi (*yogijnànàvasthanàyàm*), ma anche prim'ancora di questa. Le cose sono non-prodotte in virtù di qualunque qualità dell'individualità anche come avviene loro nel contesto convenzionale del quotidiano (*lokavyavahàràvasthanàyàm*).

141. MAB, 224-225: "**Obiezione:** Se la base di una designazione (*prajnaptyasraya*) esiste, come deve essere il caso, per esempio, di terra, acqua, fuoco, aria, forma, odore, sapore e [oggetti] tangibili, allora è ragionevole dire che la designazione ha una causa. Ma in caso che le cose siano mere

designazioni (*prajnapitimàtra*), e non c'è nessuna vera sostanza che serve come base per la designazione, allora la conclusione che esse siano come il figlio di una donna sterile è incontrovertibile. **Risposta:** Anche ciò è irragionevole, perché è impossibile stabilire una qualche sostanza reale come base per la designazione.... Come è stato detto: 'Terra, acqua, fuoco, ed aria non esistono come essenze separate. Ciascuna è inesistente senza le altre tre, e senza quell'una anche le altre tre non esistono. E quando ognuna di esse-stesse non esiste, come possono prodursi i composti?' Proprio come non si può asserire che l'impermanente è prodotto dal permanente, così una sostanza irreale non è prodotta da una sostanza reale. Come è stato detto, ancora una volta: 'Come può essere che il permanente possa esser prodotto dal permanente? Non si può mai percepire alcuna disparità tra le caratteristiche distintive di una causa ed il [suo] effetto'. Perciò, in un modo simile, ad esempio, un riflesso, che è una mera designazione, nondimeno è appreso in uno specchio, essendo basato su una collocazione [di cause e condizioni] che include un volto ed altre cose che esistono anch'esse come mere designazioni.

Una casa è designata come dipendente dalle sue pareti e gli altri componenti strutturali, come il tetto, ecc., che anche sono mere designazioni. E similmente una foresta è designata come dipendente dagli alberi. Proprio come in un sogno si può apprendere un germoglio che è non-prodotto tramite nessun essere intrinseco, così ugualmente è ragionevole che nessuna entità esista separatamente dalla sua propria designazione. Questa designazione è basata su [una collocazione de] le altre entità che sono anch'esse mere designazioni".

142. Secondo il Prasangika, tutte le ipotesi erronee si svilupparono per spiegare la produzione delle entità derivate dalla fondamentale confusione ontologica, coinvolta nella nozione che tali entità esistano realmente a priori, in un certo modo temporale, e non come soggetto alla percezione ed alla concettualizzazione. Quando, per la forza dell'analisi destrutturativa e la profonda intuizione meditativa, le entità sono riconosciute come totalmente contingenti in una complessa rete di interrelazioni, che comporta tanto fattori "psicologici", che sociologici ed ontologici, allora i vantaggi teorici della produzione che vanno oltre ciò che è dato dall'esperienza di ogni giorno, divennero superflui.

143. Cf. SBS, fol. 26 (p. 394).

144. "Analisi" (Tib. *rnam dpyod*. Skt. *vicàra*) qui si riferisce specificamente alla analisi destrutturativa della 'reductio ad absurdum', sintetizzata nel *catuskoti*.

145. Cf. PSp, 340.

146. Vedi allo Stadio 4, n. 3.

147. Cf. PSp, 344.

148. Secondo il Prasangika-Madhyamika, la base conoscitiva di questo attaccamento illusorio ad un 'Io' sostanziale, è l'"Io" convenzionale, originato in modo dipendente.

149. Cf. MA 6.14-21, riguardo a "produzione da un altro."

150. MAB, 243: "Quegli esseri senzienti che perfino ora, dopo il passaggio di numerosi eoni, non sono sfuggiti dalle condizioni di rinascita come animali, non sono riusciti a conoscere questo tipo di 'sé' [eterno]. La parola indica pure quelli che sono rinati negli inferni e così via".

151. Cf. PSP, 342.

152. Questa obiezione sostiene che il 'sé' è considerato semplicemente la mente. MAB, 246, afferma: "Se secondo [un'altra] visione il 'sé' è [solo] 'la-mente', allora in questo caso pure la cognizione è divisa in visiva e così via; e poiché la cognizione è multipla, prodotta e terminata da momento all'altro, così pure il 'sé' [sarebbe soggetto a queste qualificazioni]". Il Pudgalavadin identifica il 'sé' con tutti e cinque gli aggregati, mentre lo Yogacharin lo identifica con la 'mente-sola'.

153. MAB, 245-246: "Il 'sé' diverrebbe una sostanza [convenzionalmente] reale (*dravyam chatma prapnuyat*): Poiché tutti gli aggregati psicofisici sono riferiti come delle sostanze [convenzionalmente] reali - essendo differenziati dalla divisione in passato, [presente, futuro], e così via; e poiché il 'sé' sarebbe designato proprio come quelli [aggregati]: così il 'sé' esisterebbe come una sostanza [convenzionalmente] reale. Ma [altri Buddisti] non vorrebbero ammettere questo, in base ad una [contraddittoria testimonianza dai sutra]: 'O Monaci, vi sono cinque cose che non son altro che nomi, mere convenzionalità, semplici designazioni. Quali sono queste cinque? Il tempo passato, il tempo futuro, lo spazio, il nirvana, e la persona'. E similmente: 'Proprio come quando ci si riferisce ad una carro e ci si basa sulle sue parti composite, così si riconoscono gli esseri senzienti dallo schermo (l'esistenza convenzionale degli esseri viventi) che è basato sugli aggregati psicofisici (non equivalenti)'.... Inoltre, poiché la visione filosofica di un reale 'sé' sostanziale potrebbe avere come suo oggetto una sostanza [convenzionalmente] reale, non sarebbe erroneo [nel contesto dell'esperienza di ogni giorno]".

154. CF. PSP, 342.

155. Poiché i cinque aggregati psicofisici non esistono più dal momento in cui il nirvana si è realizzato, come conseguenza di questa tesi anche il 'sé' sarebbe distrutto a quel punto. Chandrakirti condanna ciò come nichilismo - una delle visioni estreme (*antagrahadrsti*) esecrate dal Buddha (MAB, 247-248), eppure sembra che la stessa condanna sarebbe applicata anche all'idea che gli stessi aggregati cessino di esistere.

156. MAB, 248: "[Se il 'sé' è gli aggregati, allora] come questi aggregati che sono prodotti e terminati da un momento all'altro, anche il 'sé' sarebbe prodotto e terminato momento per momento prima della realizzazione del nirvana, perché avrebbe la natura intrinseca di questi aggregati". Se così fosse, il 'sé', come il corpo fisico, non continuerebbe da una vita all'altra. Ancora, il 'sé' di un dato momento sopporterebbe le conseguenze di azioni compiute da un diverso 'sé', il 'sé' del momento precedente, e sfuggirebbe le conseguenze delle sue proprie azioni.

157. Qui, il riferimento è agli "inesprimibili" (*avyakrtavastu*), quattordici punti che, secondo tradizionali resoconti, non dovrebbero essere accettati né negati. Non si dovrebbe proprio considerare il mondo eterno o non eterno, o entrambe le cose, o nessuna delle due; né intenderlo come soggetto ad una fine, o non sottoposto ad una fine, o entrambe, o nessuna delle due (cf. PSP, 446; vedi SN 4, 475ff., per la fonte classica di questa dottrina). In questo passaggio sembra che Chandrakirti abbia usato l'espressione "esperienza di ogni giorno" (*loka*, 'il mondo') con riferimento a tutto ciò che costituisce i costituenti soggettivi ed oggettivi della realtà convenzionale - ovvero, come sinonimo dei cinque aggregati psicofisici. Cf. MAB, 251-252: "Perciò, se l'espressione 'esperienza di ogni giorno' implica gli aggregati psicofisici, allora poiché gli aggregati non sono eterni [essendo soggetti a produzione e distruzione], ciò equivale a dire che il mondo non è eterno. Ne consegue la stessa conclusione per il fatto che nel nirvana non vi sono aggregati psicofisici. Tuttavia, la speculazione all'effetto che il mondo è soggetto ad una fine, è espressamente vietata [come sotterologicamente

inutile], e di conseguenza è impropria per dichiarare che il ‘sé’ sia semplicemente gli aggregati”. Qui, il sillogismo costruito è: (1) il mondo è gli aggregati; (2) gli aggregati non sono eterni; perciò (3) il mondo non è eterno. Tale conclusione è in diretto conflitto con una dottrina accettata da tutti i Buddisti e per questa ragione è inaccettabile. D’altra parte, non è del tutto chiaro che cosa ci abbia a che fare con il ‘sé’, e nessun chiarimento adeguato si troverà in MAB o in TKP. L’intera stanza è problematica.

158. MAB, 252-253: “Se il ‘sé’ è gli aggregati o la mente, allora quando il meditante realizza le [quattro nobili] verità e la verità della sofferenza come rappresentate nella assenza del ‘sé’ - cioè, ‘tutte le cose sono senza alcun ‘sé’, a quel punto, nel realizzare la ‘assenza-del-sé’ egli realizzerebbe l’inesistenza degli aggregati. Anche ciò non è ammesso [dai nostri oppositori], e perciò il ‘sé’ non è gli aggregati. Ma si può suggerire che il termine ‘sé’ sia impiegato allorché ci si interessi alla connessione tra l’azione ed il suo effetto, poiché a quel punto nessun altro ‘sé’ è possibile, [in questo particolare caso il ‘sé’] implica gli ‘aggregati’. Ma quando la questione è la realizzazione dell’assenza del ‘sé’, allora esso implica il reale agente interno immaginato dai non-Buddisti. Perciò, quando realizza l’assenza del ‘sé’ [il meditante] comprende che vi sono solo le disposizioni prenatali prive di alcun reale agente interno, e di conseguenza egli non realizza l’inesistenza di [tutte] le entità.... Se [il nostro opponente] teme la conseguenza che ci sarebbe nella realizzazione dell’inesistenza [di tutte le entità], e quindi usa il termine ‘sé’ per significare un ‘sé-eterno’, allora lui non considera il ‘sé’ come essere la mente o gli aggregati, e in questo caso, egli stravolge la sua propria proposta originaria”.

159. Se l’assenza del ‘sé’ è intesa come “l’assenza di un sé-eterno”, allora la realizzazione dell’assenza del sé non richiede la necessità di abbandonare l’attaccamento e tutte le altre afflizioni che prendono una forma materiale (*rupa*, ‘forma corporale’) come loro oggetto. Secondo il Prasangika, comunque, il meditante percepisce realmente l’assenza del sé come l’assenza di un intrinseco essere (= originazione dipendente, e vacuità).

160. Cf. SN22, 85.30; e MV1, 6.38.

161. MAB, 255-256: “Questo sutra sostiene che la visione corretta è espressa nel pensiero di un ‘sé’ come [dipendente dai] cinque aggregati, e certamente è inteso come un rifiuto di qualunque ‘sé’ [supposto come] diverso dagli aggregati. (Cf. MA 6.135.) Bisogna saper apprezzare come esso rifiuti [la supposizione che] la forma e gli altri aggregati siano il ‘sé’, e da questo, che il ‘sé’ dipendentemente designato - [vero] oggetto della visione filosofica di un reale ‘sé’ sostanziale - non si rifà agli aggregati come suo appropriato sostrato. Ciò significa contribuire alla consapevolezza della realtà [come espressa nella verità del significato più alto]. Se nessun soggetto (*upadatr*, ‘il conoscitore’) è appreso, allora anche il suo oggetto (*upadana*, ‘il sostrato conosciuto’) è non-esistente, e quindi non c’è nessun attaccamento alla forma ed agli altri [aggregati]”.

162. MAB, 256: “Proprio come quando si dice, per esempio, ‘La foresta è gli alberi’, [ciò implica che] la foresta è il composito degli alberi, e non che essa sia la natura di [ogni individuale] albero, poiché questo comporterebbe la conseguenza che ogni albero sarebbe una foresta”.

163. “Il protettore”, “Colui che deve essere soggiogato”, e “Il testimone” sono tre delle espressioni usate tradizionalmente per caratterizzare il ‘sé’ strettamente convenzionale. Cf. DP, 157,159-160.

164. CF. MAB, 258-259: “[Il ‘sé’] non è il mero composito delle parti che sono l’appropriato substrato della designazione [‘sé’], ciò su cui la designazione è basata, precisamente perché esso è designato in dipendenza da loro, come qualche cosa foggato dagli elementi materiali. Anche se un

colore come il blu e l'organo visivo dell'occhio [associato con la percezione del colore] sono "causati" dagli elementi materiali, non è semplicemente il composito di questi elementi. Similmente, anche se il 'sé' è una designazione che prende gli aggregati psicofisici come sua causa, pure sarebbe irragionevole sostenere che esso sia semplicemente il composito di questi aggregati". Nell'esempio del carro, possiamo definire i termini del Madhyamika in questo modo: (1) "carro" è il nome, o designazione (*prainapti*) che è anche considerato il "conoscitore" (*upadatr*); (2) le parti composite (assi, ruote ecc.) che sono ciò che è designato, o "conosciuto", con il termine "substrato-appropriato" (*upadana*). Una sorta di reciprocità si ottiene, allora, tra l'appropriato-conoscitore' ed il 'substrato-appropriato'. Nel contesto definito da tale relazione, dobbiamo dare credito inoltre all'esistenza formale di almeno due distinti partecipanti mutualmente dipendenti.

165. Il 'Karma' è sia 'l'azione' (volizionale) che 'l'oggetto dell'azione'.

166. MAB, 259-260: "Qui 'il conoscitore' è ciò che forma la funzione dell'appropriarsi, quindi 'l'agente'; e 'il substrato di cui si appropria' è ciò che è appreso, quindi 'l'oggetto dell'azione'. L'appropriatore (o conoscitore) è il 'sé', ed il substrato-appropriato è uno dei cinque aggregati. In questo caso, se il composto di forma e così via, fosse equivalente al 'sé', allora l'agente e l'oggetto dell'azione sarebbero identici. E ciò è indesiderabile, perché comporterebbe la conseguenza che gli elementi materiali e le forme prese [da questi] come loro causa, per esempio, l'argilla e la brocca del vasaio sarebbero identici. Come è stato detto (MS 10.1): 'Se il fuoco è il combustibile, allora l'agente e l'azione sono identici'. Ed ancora (ibid., 10.15): 'L'intera relazione tra il 'sé' ed il substrato-appropriato è spiegata completamente con [l'analogia di] il fuoco ed il combustibile, così come [tutte le altre relazioni come quelle fra] la trama della stoffa [ed i suoi fili], o la brocca [e l'argilla]'."

167. MAB, 260-261: "Questo potrebbe non essere il caso. Se non si asserisce un agente, allora senza la sua causa non si può asserire un'azione.... Quindi, proprio come si designa l'azione in dipendenza di un agente, e l'agente in dipendenza dell'azione, similmente si designa l'appropriatore in dipendenza del substrato-appropriato, e infine quest'ultimo in dipendenza dell'appropriatore. Inoltre (MS 27.8): 'Il 'sé' non è diverso dal substrato-appropriato, ma neppure esso è lo stesso substrato-appropriato; non è [presente in] assenza del substrato-appropriato, ma di certo non è questo il caso in cui esso non esiste'. Perciò, di conseguenza, si deve intendere che in assenza dell'agente, anche l'azione non esiste. Inoltre, quelle scritture che insegnano che anche se l'agente non è appreso, pure l'azione e la maturazione [di quella azione] esiste, devono essere intese come confutanti l'esistenza dell'agente tramite un qualche essere intrinseco. Non bisogna intendere ciò come una confutazione [del 'sé'] che tuttavia esiste come un qualcosa di convenzionale designato in dipendenza [delle altre parti]".

168. Ovvero, poiché nessuna di queste cose è realmente il 'sé', il concetto di un "Io" che diventa l'oggetto dell'attaccamento non può essere basato sugli aggregati stessi. Cf. MAB, 263: "Gli aggregati non sono l'Io", che è l'oggetto [di questo attaccamento], e né questo "Io" esiste separatamente dagli aggregati. Perciò, poiché nessun tale "Io" esiste per servire come oggetto, il meditante realizza che il 'sé' non è appreso, e da ciò [egli va a realizzare che] anche il 'senso-di-mio' è privo di sostanza. Una volta che ha così esposto tutte le cose composite come prive di alcun substrato-appropriato, egli infine raggiunge il nirvana. Perciò questa analisi è estremamente benefica". (Il "Senso-del-mio" si riferisce a tutti gli oggetti di attaccamento esteriore verso l' "Io".)

169. Cf. SBS, Col. 26 (p. 394).

170. Cf. PSP, 434.

171. MAB, 265: “Quando c’è una differenza [tra i due], allora è ragionevole che vi siano un contenitore ed una entità contenuta. Per esempio, si potrebbe dire: ‘C’è dello yogurt nel vasetto’. Il vasetto e lo yogurt sono distinti nel contesto dell’esperienza di ogni giorno, e sono percepiti come contenitore e cosa contenuta. Tuttavia, gli aggregati psicofisici non sono differenti dal ‘sé’, e né il ‘sé’ è differente da essi, così in questo caso non c’è nessuna [relazione analoga a quella che si ottiene tra] ‘il contenitore’ e ‘l’entità contenuta’.”

172. Cf. PSP, 434-435.

173. Cf. MAB, 266: “Ogni identità o differenza tra il ‘sé’ e gli aggregati è già stata confutata. Nel caso dell’identità, è applicato il suffisso che distingue il genitivo (*mat*, o *vat-pratyaya*), per esempio: ‘Devadatta possiede la forma’ (*rupavan devadattah*); o nel caso della differenza, per esempio: ‘[Devadatta] possiede una vacca’ (*goman devadattah*). Ma non c’è nessuna identità o differenza tra la forma ed il ‘sé’, e perciò non è possibile asserire ragionevolmente che il ‘sé’ sia in possesso di una forma”.

174. Cf. SBS, CoI. 26 (pp. 394-395).

175. Vedi Stadio 4, n. 3.

176. Cf. SBS, fols. 26-27 (p. 395).

177. Qui, l’argomento è diretto contro i Sammitiya, o Pudgalavadin, una antica setta Buddista che, secondo Chandrakirti, reclamò come una delle loro essenziali dottrine la visione che il ‘sé’ è una “sostanza trascendentale” non suscettibile di poter essere espressa nel linguaggio o pensiero concettuale. Lo stesso argomento potrebbe essere usato contro l’interpretazione assolutistica discussa nella prima parte di §3. Per una presentazione più comprensibile di questa dottrina, vedi Conze 1962, 122-134.

178. La Vallée Poussin sembra aver avuto qualche problema con questa stanza. Egli così tradusse questo ‘*pada*’: “...sostengono che esso sia la conoscenza dei sei *vijnana*”(?) (sic.). Apparentemente, egli non potrebbe dare nessun senso a questa interpretazione.

179. Questa e le successive tre stanze sono cruciali per il concetto Prasangika di vacuità. Secondo il Prasangika, non ha nessun senso parlare di una “reale entità” che non esiste in un contesto definito dalla sua identità con le sue caratteristiche qualità e la sua differenza da altre simili reali entità. Ciò significa che tutte le entità sono reali solo in quanto esse partecipano alle relazioni che si hanno nell’esperienza di ogni giorno (cioè, la verità dello schermo: *samvrtisatya*). Dalla prospettiva della verità del significato più alto c’è solamente la vacuità di questo dedalo di riflessioni interpenetranti, e così deve essere rilevato che il concetto di vacuità non ha nulla a che fare con un monismo epistemologico od ontologico.

180. MAB, 269: “Come l’esempio della brocca, si deve pensare che il ‘sé’ esiste [soltanto] come una designazione”.

181. MAB, 271: “Per chiarire entrambe le posizioni, cioè, che [il ‘sé’] come contenitore (*adhara*) o contenuto (*adheya*), il composto *skandhadhàra* classifica i due [significati].... Perciò, quando propriamente si considera il ‘sé’ come una [mera] designazione, per di più non-appresa, allora non si dovrebbe accettare il ‘sé’ per mezzo di una delle alternative che sono state discusse”.

182. MAB, 271: “Non c’è nessuna produzione senza una causa, [e nemmeno c’è una produzione spontanea, né produzione da altro, né da entrambi] eppure noi accettiamo l’asserzione ‘questo origina

in dipendenza da quello', tanto per non cadere in conflitto con ciò che è dato nel contesto definito della verità dello schermo. Similmente, in questo caso pure [il 'sé'] è completamente dipendente da [un'altra] entità designata dipendentemente. [Tutte le altre alternative per spiegare la relazione fra il 'sé' e gli aggregati] devono essere abbandonate, perché sono contrassegnate dai difetti che sono stati descritti nelle stanze precedenti. Bisogna accettare la conclusione che il 'sé' è semplicemente designato in dipendenza degli aggregati psicofisici. Ciò facendo, ci si conforma alla convenzione, perché il 'sé' è designato come una questione di convenzione pratica".

183. Chandrakirti ha già discusso le prime cinque alternative qui elencate, così che resta soltanto da interessarsi alle tesi riguardanti il composito e la forma.

184. Il carro non può essere il composto delle sue parti o la forma separata dalle sue parti, perché se cessiamo di postulare l'esistenza del carro (il possessore delle parti, o il possessore della forma delle parti assemblate), allora le "parti" di cosa sono parti? Proprio come non c'è carro senza le parti del carrozza, così non ci sono parti del carro senza un carro. (Per un altro argomento che tratta con la forma, cf. 6.136.)

185. MAB, 273: "Se nel carro, la particolare forma delle ruote e così via, è esattamente la stessa come era prima [dell'assemblaggio] del carro, allora è sicuro che esso, come era inesistente in mezzo alle parti smontate, così non esiste anche quando il carro [è assemblato], perché la forma delle parti [individuali] non è differente [da quella che era prima dell'assemblaggio]".

186. MAB, 274: "Se nel carro non si è prodotta nessuna differenza nella forma [delle parti] paragonata con le precedenti misure di larghezza, lunghezza, circonferenza e così via di tali cose come le ruote, assi, e stanghe, allora dovrebbe essere appreso - ma nessuna differenza è appresa. La ruota [individuale] possiede una particolare foggia composta dai suoi raggi, l'orlo, ed il mozzo [e le altre parti], e quando il carro è [assemblato], non può essere percepita nessuna differenza. Similmente la larghezza e così via, dell'asse e [delle altre parti] non cambia, e perciò è irragionevole dire che il carro è [soltanto] la forma delle sue parti".

187. MAB, 275: "Se ogni qualsiasi entità chiamata 'il composito' infatti esistesse, allora si dovrebbe legittimamente designare una forma come dipendente da esso. Il cosiddetto 'composito', tuttavia, non esiste in alcun senso, e come potrebbe quindi [il carro] essere designato come una forma dipendente su ciò che neanche esiste? Secondo [il nostro oppositore], una designazione può essere basata solamente su una sostanza reale". Per il Prasangka e il suo oppositore, il composito non è reale perché è soltanto un composito - un assemblaggio di parti reali. La forma di questo "composito" è come "il profumo di un fiore che nasce nel cielo".

188. Cioè, proprio come il vostro ragionamento inevitabilmente arriva alla conclusione che la forma è soltanto una convenzionale designazione dipendente da un'altra designazione (il composito) dipendente ancora da un'altra designazione....

189. MAB, 275: "Le cose composite che possiedono un'ingannevole natura intrinseca sono prodotte in dipendenza di falsità [generate] dall'ignoranza spirituale. Per es., il germoglio che possiede un'ingannevole natura intrinseca è prodotto in dipendenza di un seme che anch'esso possiede un'ingannevole natura intrinseca. Bisogna riconoscere la natura senza residuo di tutte le cause ed effetti, che possiedono un'ingannevole natura intrinseca. Cosa c'è di buono in questo insensato aggrapparsi ad un'entità che è come l'ombra di un cervo, che è incapace di mangiare un [reale] cibo anche dopo centomila tentativi?". Se non si può mangiare cibo reale (non si può trovare una persona

reale), allora perché tentare di ottenere cibo da un cervo illusorio (perché tentare di costruire una reale persona aldilà dei “compositi” illusori)?

190. MAB, 276: “E’ stato già spiegato come la forma e così via non sono prodotti. Perciò, siccome non sono prodotti, essi non esistono. Come può essere ragionevole che [le cose] che non esistono debbano essere caratterizzate come causa di designazioni tipo ‘la brocca’ e così via,? Di conseguenza, la brocca e così via, non sono in possesso di una qualità di ‘sé’ caratterizzato dalla foggia della loro forma [e le loro altre qualità caratteristiche]. Non è ragionevole che tali cose come le brocche debbano essere considerate come aventi una reale sostanza per un substrato-appropriato.”

191. MAB, 276-277: “**Obiezione:** Se invero, quando è cercato per accordarsi alle sette alternative nel sistema appena descritto, il carro non esiste, allora poiché esso non esiste, nel mondo la realtà convenzionale designata “carro” sarebbe totalmente distrutta, e non si dovrebbero sentire espressioni tali come ‘Porta qui il carro!’, ‘Compra un carro!’ oppure ‘Prepara il carro!’. Perciò, perché questi sono dati per scontati nel contesto dell’esperienza di ogni giorno, i carri e [le altre simili cose] esistono. **Risposta:** Questo problema è solo vostro!. Il carro non è scoperto quando è cercato per accordarsi alle sette alternative discusse in precedenza, e pure voi concepite metodi per stabilirlo tramite l’analisi razionale come un’entità [oggettivamente reale], senza accettare alcun mezzo alternativo di prova. Di conseguenza, come stabilirete voi le realtà convenzionali del quotidiano, rappresentate in espressioni tipo ‘Porta qui il carro!’ e così via?... Benché il carro non sia stabilito tramite nessuna delle sette alternative nel sistema [discusso sopra], sia dalla prospettiva del più alto significato che da quello dello schermo, tuttavia il mondo tralascia l’analisi razionale e designa il carro in dipendenza delle sue parti, la ruota e così via. Allo stesso modo [i colori] blu e simili, e [gli aggregati psicofisici] delle sensazioni e così via, tutti [sono designati in dipendenza delle loro parti]. Noi, comunque, accettiamo la ‘designazione in dipendenza’ come l’unica condizione dell’originazione in dipendenza, e perciò la nostra posizione non ci porta alla conseguenza di distruggere le convenzioni di ogni giorno. Sarebbe opportuno che pure il nostro oppositore accettasse questo [concetto]”.

192. MAB, 278: “Con riferimento alla sua appropriazione del substrato [composto di] ruote e così via, esso è un ‘agente’; e con riferimento al suo proprio substrato-appropriato, esso è un ‘appropriatore’.”

193. MAB, 279: “[L’esperienza di ogni giorno] deve essere completamente rivoluzionata. L’esperienza di ogni giorno, (cioè la verità relativa) dello schermo, si rivela non esistere quando è sottoposta ad analisi, benché sembri esistere quando è non-esaminata e data per scontata. Proprio per questa ragione, quando il meditante sistematicamente l’analizza in questo modo, egli rapidamente penetra nelle profondità della realtà [espressa nella verità del significato più alto]”.

194. MAB, 280: “Benché nel concettualizzare, una persona concepisce davvero che le ruote e così via siano il carro semplicemente in base al sapere che le une sono unite all’altro, un’altra persona [che non sia totalmente dipendente dalla concettualizzazione] non fa la stessa cosa. La prima [persona] concepisce un ‘possessore’ di parti come la ruota che è dipendente dalle sue proprie parti. Ma se la ruota e le altre parti sono totalmente smontate e cosparsate intorno, allora esse non saranno pensate come parti di un carro”.

195. MAB, 281: “Per esempio, quando un carro - il possessore di parti - è bruciato, pure le sue parti certamente saranno bruciate. Similmente, quando il fuoco della discriminazione sprizza dall’attrito causato strofinando insieme le legna dell’analisi, e il carro è poi bruciato completamente da questo

fuoco che non ha cognizione della sua fiamma, allora anche le parti diventano combustibile per la saggezza, e non procurano danno [nell'essere concettualizzate come se possedessero] le qualità del 'sé', perché anch'esse sono incenerite”.

196. MAB, 281-282: “Proprio come il carro è designato in dipendenza delle ruote e così via - le ruote e le altre parti servono da substrato-appropriato (*upadana*) ed il carro funge da appropriatore (*upadatr*), similmente, in accordo con la verità dello schermo, tanto per non distruggere totalmente le convenzioni del quotidiano, il 'sé' è considerato un appropriatore. I cinque aggregati psicofisici, i sei elementi, ed i sei organi di senso coi loro particolari riferimenti oggettivi costituiscono il substrato-appropriato del 'sé', ed il 'sé' è concettualizzato in dipendenza di questi aggregati, e così via. Così come le ruote e le altre parti costituiscono il substrato-appropriato del carro, così gli aggregati psicofisici costituiscono il substrato-appropriato del 'sé'.”

197. *Upadana*, 'appropriazione', o 'substrato-appropriato', proprio come '*karma*', 'azione', o 'oggetto dell'azione'.

198. MAB, 282: “Allo stesso modo in cui questa relazione tra 'substrato-appropriato' e 'appropriatore' è ordinata secondo la convenzione, anche [nel caso del 'sé'] la relazione tra 'oggetto dell'azione' e 'agente' sarà accettata come, ad esempio, con il carro.... Il cosiddetto substrato-appropriato degli aggregati psicofisici è l'oggetto dell'azione, mentre il 'sé' è l'agente. Questo è la [convenzionale] relazione. Il 'sé', che è completamente dipendente dalle [altre] designazioni dipendenti (*upadayaprajñaptisamasrita*), non offre nessuna base per concetti di assolutismo o nichilismo, o altre [visioni così estreme]. Di conseguenza, concetti come permanenza ed impermanenza sono facilmente confutati”.

199. MAB, 285-286: “**Obiezione:** E perché concetti come impermanenza e così via, non si possono propriamente applicare al 'sé'? **Risposta:** Perché [in termini di verità del più alto significato] non c'è nessuna tale entità. Se ci fosse un qualche 'sé' con la natura intrinseca di un'entità, allora i concetti di impermanenza sarebbero applicabili, ma invero nessun tale 'sé' esiste, e poiché esso non esiste [questi ed altri concetti non si applicano ad esso].... Anche cercato nelle sette alternative, un ['Io'] permanente o impermanente è impossibile. Colui che non concepisce questa [sua] irrealtà, e che è attaccato alla [sua] esistenza per la forza dell'ignoranza spirituale, e si aggrappa alla nozione: 'Questo è il 'sé' - a causa della sua errata visione filosofica di un 'Io' reale e sostanziale - dovrà trasmigrare da una vita all'altra, in continuazione.”

200. MAB, 286-287: “Bisognerebbe conoscere il 'sé' come un qualcosa riferito all'idea di un 'Io', che diviene manifesto a innumerevoli creature avvolte nell'ignoranza spirituale e per questo condannate alle varie migrazioni: creature umane, spiriti affamati, animali, divinità, demoni e esseri tormentati negli inferni. La cognizione del 'mio' appare in riferimento a [cose] interiori che partecipano alle qualità del 'sé', come gli organi di senso e così via, che sono la base per la designazione [di un 'sé'], così come le cose esteriori [possessi del 'sé']. Ossia, qualsiasi cosa possa esservi riferita a ciò di cui [il 'sé'] diventi 'il possessore'. Questo 'sé' è stabilito tramite l'ignoranza spirituale, e non tramite una qualche essenza intrinseca. Anche se non esiste, è convenzionalmente così designato attraverso l'ignoranza spirituale. Tuttavia, i meditanti non l'apprendono in nessun modo; e quando non è appreso, i sensi e così via, che costituiscono il suo substrato-appropriato, anche non appaiono. Il meditante non apprende alcuna essenza in nessuna entità, e perciò egli è liberato dal circolo senza fine delle transmigrazioni.”

201. MAB, 287-288: “Proprio come una brocca è impossibile senza la creta del vasaio, così in assenza del ‘sé’ non c’è nulla da poter essere chiamato ‘il mio’. Il meditante, di conseguenza, non apprende alcun ‘Io’ né ‘mio.’ Egli non percepisce alcun circolo delle trasmigrazioni ed è così liberato. Quando la forma e gli [aggregati psicofisici] non sono appresi, allora [le afflizioni] come l’attaccamento e le altre che dipendono da esso, non sorgono. [Non avendo percepito) alcun substrato-appropriato, i pratyekabuddha e gli sravaka dimorano nel nirvana. Ma i bodhisattva sono presi da compassione, ed anche se hanno già concepito l’assenza del ‘sé’, essi restano nella corrente di esistenza fino a che [tutti gli esseri raggiungono) il Risveglio. In base a ciò, le persone abili dovrebbero sforzarsi verso [la comprensione del] l’assenza del ‘sé’, come è stato spiegato qui”. Il termine *sred pa’i* di La Vallée Poussin (1907-1912,288.7) è erroneo, come egli presume. Cf. TKP, 406.13 (*srid pa’i* = ‘corrente di esistenza’) su cui ci siamo basati per la nostra traduzione.

202. TKP, 408: “Non solo sono parti e così via, interdipendentemente stabilite, ma anche cause ed effetti interdipendenti.... Di conseguenza, nel caso che siano stabilite tramite un essere intrinseco, allora: 1) sarebbe irragionevole [supporre che] la causa sia primaria, poiché quando esiste la causa, l’effetto è stabilito in dipendenza di essa; e 2) sarebbe irragionevole supporre che l’effetto sia primario, poiché [in quel caso] emergerebbe senza alcuna causa. Perciò, si deve capire che, come il carro, causa ed effetto sono designazioni dipendenti uno dall’altra, non esistendo assolutamente in modo intrinseco”.

203. MAB, 291: “In questo caso, se la causa produce l’effetto tramite connessione con essa, allora come non vi è differenza tra un fiume e l’acqua dell’oceano nel quale si getta, gli uniti [causa ed effetto] sarebbero identici. Di conseguenza non ci sarebbe differenza tra il dire ‘Questa è la causa’ e ‘Questo è l’effetto’.... Se c’è produzione senza il collegamento, allora proprio come qualsiasi altra cosa che non sia l’effetto non si connette [con la causa, l’effetto non si connetterebbe con la causa] e non sarebbe prodotto. Oppure, se c’è produzione senza il collegamento, allora tutto potrebbe pure essere prodotto [da una sola, identica causa). Per chi difende una causa e un effetto con intrinseco essere, nessun terzo concetto [di relazione causale] è possibile separatamente dalle [due alternative di] non-connessione o connessione, così un effetto non sarà prodotto da una causa con intrinseco essere”.

204. MAB, 291-292: “Una causa che ha la qualità di essere una causa (*hetutva*) è una causa dalla quale segue un effetto. Se, anche in assenza di qualunque effetto, una causa potesse avere la qualità di essere una causa, allora la ‘qualità di essere una causa’ posse-duta da questa causa sarebbe caratterizzata dall’inesistenza di qualunque causa; e questo è inaccettabile”.

205. MAB, 292: “Noi abbiamo condotto (la precedente) analisi delle distinte caratteristiche intrinseche del prodotto e del produttore, (dimostrando che) la produzione dipende da un’erronea concettualizzazione. Le entità sono come le apparizioni magiche, perché la loro natura intrinseca è non-prodotta. Ciononostante, come i peli e le altre cose erroneamente appresi da qualcuno affetto da oftalmia, [queste entità] anche senza alcun intrinseco essere, sono prese come oggetti dei concetti reificati, senza [ulteriore] riflessione. [Dato questo tipo di comprensione] i difetti precedentemente discussi non si applicano a noi. Inoltre, siccome le cose dell’esperienza di ogni giorno sono stabilite senza l’analisi, questo è il motivo per cui sono stabilite”.

206. MAB, 293-294: “Ecco perché noi diciamo che voi negate tutte le cose senza alcuna ragione. Invero, cosa c’è di ragionevole [nella vostra istanza] che una causa sconnessa col suo effetto non produca [quell’effetto]? Senza una connessione, un magnete attira il ferro che è il suo appropriato

oggetto, però non attira tutto. Similmente, senza il collegamento, un occhio percepisce la forma che è il suo oggetto appropriato, mentre non [percepisce] qualsiasi altra cosa (cioè, non percepisce i suoni o le altre cose non-materiali). Allo stesso modo, 1) ad una causa manca qualsiasi collegamento [con l'effetto] che produce; ma 2) una causa non produce solo qualsiasi cosa con cui non è connessa [con essa] - essa produce soltanto il suo effetto appropriato. Perciò, uomini nobili non sarebbero d'accordo con voi mai, perché voi negate irragionevolmente tutte le cose. Inoltre, nel dibattito voi fate ricorso ad ogni confutazione. Senza alcuna convincente vostra propria posizione, voi disputate solo per distruggere la posizione dei vostri oppositori”.

207. TKP, 412 (cf. MAB, 294-295): “La tesi dell’oppositore presuppone ‘l’esistenza’; ovvero, presuppone l’asserzione di un significato ultimo stabilito tramite il riferimento a [un concetto di] essere intrinseco. Ma noi non sosteniamo nessuna tale tesi, e perciò il difetto implicito sia nella ‘connessione’ che ‘non-connessione’, e le conseguenze di ciò, non si applicano a noi.... Come è stato detto (PV, 260-261): ‘Shariputra chiede: “Subhuti, può qualcosa (*dharmā*) di non-prodotto ottenere uno scopo non-prodotto?”. Subhuti risponde: “Venerabile Shariputra, io non considererei che un conseguimento non-prodotto sia ottenuto da qualcosa prodotto, e né considererei che sia ottenuto da qualcosa di non-prodotto”. Shariputra continua: “Venerabile Subhuti, ci sono o no lo scopo e la completa realizzazione (*abhisamaya*) [di quello scopo]?”. Subhuti risponde: “Venerabile Shariputra, lo scopo e la completa realizzazione [di quello scopo] certamente esistono, ma non nella forma [delle verità soteriologica e convenzionale]. Shariputra, sia lo scopo che la completa realizzazione, sono semplicemente le realtà di ogni giorno. [Inclusi tutti i vari livelli di conseguimento spirituale] i bodhisattva sono mere realtà convenzionali. Dalla prospettiva del significato più alto, tuttavia, non ci sono nessuno scopo e nessuna piena realizzazione”.

208. “Fatto obiettivo” (Tib. *dnogs grub*) è una atemporale verità non-contestualizzata opposta ad un’asserzione designata per essere adatta ai bisogni di un particolare tempo e luogo.

209. Vedi la discussione di queste stanze in §3.4.2, “Designazione dipendente”, e alla fine di “La perfezione della saggezza”, nel §4.6.3.

210. La stessa lista di sedici esempi è data in MVP §933-957.

211. “Essere” (*bhava*) è l’oggetto dei concetti reificati di esistenza intrinseca. Cf. MS 22.11: tradotto e discusso nel §3, n. 69.

212. MAB, 313: “ ‘Estremo’ si riferisce alle visioni estreme di ‘assolutismo e nichilismo’.

213. I diciotto elementi sono i sei sensi, più i loro rispettivi oggetti e le cognizioni (o coscienze) associate con loro.

214. I vari tipi di meditazione sono discussi nel contesto di fonti classiche rilevanti in Dayal 1932, 229ff; vedi anche Lamotte 1944-1980 per una discussione estesa sui *dhyāna* e gli altri poteri speciali riportati in queste stanze finali dello Stadio 6.

215. Gli “Ingressi alla Liberazione” (*vimokshamukha*) sono una serie di meditazioni sui tre aspetti della vacuità. Essi conducono al riconoscimento che l’esperienza di ogni giorno (*samsara*) è essa-stessa la liberazione del nirvāna. Il primo di questi, “liberazione tramite la vacuità” (*shunyatavimoksha*), è associato con le cose composite e la loro assenza di un ‘sé’ (*anatman*). Il secondo, “liberazione tramite l’assenza di segni” (*animittavimoksha*), si riferisce all’assenza nelle cose convenzionali di qualunque “segno” o marchio logico a cui ci si potrebbe aggrappare e che potrebbero essere tratti dalla mente. Questo è il riconoscimento dell’incapacità di ogni cosa

concreta a fornire una soddisfazione durevole all'ardente bramosia che proviene dall'ignoranza della loro natura più profonda. Il terzo, "liberazione tramite l'assenza del desiderio" (*apranihitavimoksha*), è la cessazione di ogni speranza e paura in precedenza connesse con l'idea che la sicurezza durevole potrebbe essere trovata in ogni cosa composita. Questa è la rinuncia per il desiderio del nirvāna, poiché si vedrà che la possibilità del nirvāna non è presente in una qualche forma di sicurezza che si possa desiderare, ma essa è qui ed ora nel mondo così come è. Per una discussione più particolareggiata di queste tre meditazioni, vedi Conze 1962, 59-64.

216. La Vallée Poussin 1907-1912 numeri 6.209 e 6.210.

217. La Vallée Poussin 1907-1912 enumera questa stanza e la prossima 6.211.

218. Questi quattro tipi sono: 1) conoscenza degli insegnamenti arrivati tramite l'analisi e la logica; 2) conoscenza del loro significato; 3) conoscenza dell'etimologia delle parole usate nei testi; e 4) la fiducia nella propria presa dei primi tre tipi. Vedi Dayal 1932, 259ff., per un breve discussione sulla *pratisamvid* con riferimento alle fonti classiche.

219. Oppure, "la vacuità di non-essere".

220. Oppure, "la vacuità dell'essere".

221. Vedi Stadio 6, n. 3, sopra, per la "cessazione".

222. Il "gregge comune" è un riferimento agli sravaka. Le due ali sono il metodo (o 'mezzi-abili') che tratta della verità convenzionale, e la saggezza che tratta della verità del significato più alto.

SETTIMO STADIO

1. La Vallée Poussin numera le cinque stanze che descrivono gli stadi 7-10 con limiti di capitolo. La sua decisione di raggruppare insieme questi ultimi quattro stadi probabilmente riflette il loro comune interesse con lo sviluppo degli ‘abili-mezzi’.

2. Cf. TKP, 442: “È chiamata ‘Cessazione nella talità’ perché al momento della [sua] nobile concentrazione equilibrata (*aryasamàdhi*) ogni proliferazione concettuale associata con l’apparenza del dualismo cessa nella ‘talità’ (ciò che è)”.

OTTAVO STADIO

1. Ovvero, i Buddha dissuadono i bodhisattva dai concetti reificati di una isolata liberazione individuale e li dirigono nuovamente nel flusso della vita di ogni giorno, dove la loro decisione di agire per il beneficio di tutti gli esseri viventi è riaffermata e portata a perfezione. L’evento è discusso in DB, 43.

NONO STADIO

1. Significato poco chiaro.

QUALITÀ E FRUTTI DEI DIECI STADI

1. Noi abbiamo usato la numerazione di La Vallée Poussin.

2. Cf. MAB, 355: “Solamente in un cielo senza nuvole la luna può illuminare tutti gli esseri viventi, e similmente... i poteri [di un Buddha] sono prodotti [per contribuire indiretta-mente] allo sradicamento di ogni illusione che impedisce l’ottenimento della [totalità delle] qualità dei Buddha benedetti”. I poteri di un Buddha rimuovono le nuvole dell’illusione dalla mente (il cielo) del bodhisattva, così che la luce delle qualità del Buddha (la luna) possa illuminare tutti gli esseri.

3. Cf. ibid., 356: “Per esempio, anche se le brocche, le ciotole ed altri vasi simili sono differenti, tuttavia essi sono equivalenti perché sono [tutti] vuoti, e lo spazio in essi non è differente. Similmente, anche se la forma, le sensazioni e gli altri aggregati psicofisici sono differenti [l’uno dall’altro], essi sono reali nel possedere ognuno la caratteristica distinta di non-produzione. In questo modo, essi sono senza differenza e dovrebbero essere capiti come identici”. Questa è la “identicità” (*samata*) di tutte le cose, la loro identica vacuità di qualunque esistenza intrinsecamente valida.

4. TKP, 456: “Se non c’è insorgenza, cioè, nessuna produzione di un concetto che penetra la realtà, allora, in assenza di un conoscitore di realtà, che è ciò che può ragionevolmente essere accreditato da voi avendolo insegnato agli altri discepoli: ‘Ho io completamente penetrato la realtà che possiede la caratteristica distintiva [di non-produzione]’? [Tale istanza] sarebbe considerata irragionevole”.

5. Cf. ibid.: “Se si asserisce che benché la realtà della forma e così via sia intrinsecamente non-prodotta, [questa realtà] è conosciuta dall’intelletto, [allora noi solleviamo la seguente

obiezione]. Quando si asserisce che la realtà è intrinsecamente come la pace della non-produzione, allora deve essere accettato anche [come conseguenza] che l’intelletto, ovvero, la saggezza (*prajna*) - in nessun modo potrebbe penetrare un tale oggetto. E in base a ciò, se si prosegue nel sostenere che l’intelletto penetra davvero in una realtà intrinsecamente vuota di produzione, allora quale immagine di quale oggetto possiederà (la cognizione de) l’intelletto? Nessuna immagine, sembrerebbe. Quindi, in assenza di ogni oggetto, l’intelletto non può penetrare la realtà”. Il Prasangika offre la seguente risposta criptica a questa obiezione (cf. MAB, 358): “Non è che vi sia una qualche conoscenza di un determinato oggetto tale che la realtà sia compresa per mezzo di un concetto reificato. In questo caso, semplicemente, la conoscenza e l’oggetto di conoscenza, sono non-prodotti”. Forse qui l’argomento è che l’intelletto può concepire la realtà solamente indirettamente, tramite i concetti e le impressioni sensoriali che si comportano come i suoi oggetti. Esso deve sempre funzionare nel contesto della verità convenzionale, riconoscendo le distinzioni tra le cose nel tempo e nello spazio e definendo le loro relazioni l’una con l’altra. La conoscenza nondualistica di un Buddha, tuttavia, è immersa sia nella verità convenzionale che nella verità del significato più alto, in cui tutte queste distinzioni sono percepite come interdipendenti rappresentazioni dell’esperienza di ogni giorno. Vedasi i commenti sulla conoscenza nondualistica nel §4.10 e nel §5.4: “La Conoscenza Nondualistica”. Mentre la conoscenza dualistica divide, la conoscenza nondualistica contestualizza. TKP, 459: “Come l’acqua mescolata con acqua, questa conoscenza [nondualistica] è fissata nell’identità”.

6. Il “suono” più ovvio è la voce di un Buddha.

7. Le azioni di un Buddha sono compiute senza alcun sforzo, poiché il corpo di un Buddha, così come ogni atto che egli può compiere, è prodotto grazie ai meriti guadagnati durante le sue vite come bodhisattva.

8. Quest'ultima riga non è completamente chiara. Una traduzione alternativa è: "Questa [pace] è sperimentata direttamente come il corpo [del Buddha]".

9. Un gioiello che compie-tutti-i-desideri (*cintamani*) è capace di accordare ogni beneficio alla persona che lo possiede. Anche se la preziosa gemma è responsabile dei pensieri e dei sentimenti del suo proprietario, essa è priva di alcun meccanismo concettuale.

10. Ovvero, si è realizzato tramite il corpo di beatitudine (cf. TKP, 466).

11. Jambudvipa è il continente più meridionale dei quattro che contornano il mitologico monte Meru. Esso include (o è equivalente a) l'India.

13. "Intenzioni" o "motivazioni" sono di due vasti tipi. MAB, 378: "Le 'Intenzioni' sono fuorvianti dubbi che rimangono, e queste intenzioni sono 'facoltà nel senso che facilitano la produzione di attaccamenti e così via. La parola 'vario' allude ad intenzioni [del secondo tipo] che sono le cause di virtù come la convinzione, e così via".

14. Questo si riferisce alle ventidue facoltà enumerate in MVP, § 108.

15. Vedi nota in 6.207.

16. Cf. RV 5.61-64; ed anche CS.

17. Il Veicolo Inferiore (Hinayana) ed il Grande Veicolo (Mahayana).

18. Ci sono cinque "impurità" (*panchakasaya*) enumerate in MVP, §124. La prima è la *ayukasaya*, la diminuzione della durata di vita in questa epoca, poi *drstikasaya*, credenze dogmatiche filosofiche o religiose che si sono radicate nei pensieri reificati; *kleshakasaya*, che sono le affezioni disturbanti, in primis l'affezione dell'attaccamento; *sattvakasaya*, l'impurità di essere costretti ad esistere come esseri viventi ignoranti; e *kalpakasaya*, il problema di vivere in un tempo degenerato.

19. Vedi MAB, 403, per le informazioni su queste parentesi.

EPILOGO

1. Cf. MAB, 77, tradotto e discusso nello Stadio 6, n. 5.

FINE

Finito di Tradurre nel Settembre 2001 da Alberto Mengoni per conto del Centro Nirvana,
pubblicato liberamente ad uso dei meditati e studiosi senza scopi di lucro