

## DIFFERENZA EPISTEMOLOGICA E IDENTITÀ ONTOLOGICA TRA SAṂSĀRA E NIRVĀṆA NEL PENSIERO BUDDHISTA

Giuseppe Ferraro<sup>1</sup>

**RIASSUNTO:** La differenza tra i concetti di saṁsāra e nirvāṇa stabilita dal Buddha (VI-V sec. a.C.) nel suo primo sermone sembra essere messa in discussione dall'equiparazione dei due termini effettuata da Nāgārjuna (II sec. d.C.) in un passaggio-chiave delle sue MK2. Questo articolo, in primo luogo, difende la tesi che la contraddizione sia soltanto apparente e che la relazione, di differenza o di identità, tra le due dimensioni dipende dal registro filosofico, rispettivamente epistemologico e ontologico, usato – in entrambi i casi per finalità soteriologiche – dal Buddha e da Nāgārjuna. In secondo luogo, cercheremo di provare che, in ogni caso, l'ontologia di Nāgārjuna, lungi dall'essere una novità filosofica o un'evoluzione rispetto al pensiero del fondatore del buddhismo è, al contrario, una delle possibili applicazioni della dottrina del non-sé (anātma-vāda) – probabilmente il contributo più importante e originale del pensiero buddhista alla storia della filosofia universale – esposta dal Buddha nel suo secondo sermone.

**PAROLE-CHIAVE:** Buddha. Nāgārjuna. Saṁsāra. Nirvāṇa. Svabhāva. Anātma-vāda.

Durante un viaggio in barca, se ponete lo sguardo sulla riva, potreste cadere in errore e supporre che sia essa a muoversi. Tuttavia, se continuerete a guardare la barca, capirete che è essa che si muove in avanti. Allo stesso modo, se esaminate miriadi di cose con un'idea confusa del vostro componente, cadrete in errore e supporrete che la vostra mente e la vostra natura siano permanenti. Se, però, recuperate il significato concreto del viaggiare, vi apparirà evidente la ragione per la quale miriadi di cose sono prive del sé. Dōgen – *Shōbōgenzō* ( XIII sec. d.C).

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – Docente de filosofia (ensino médio) na rede privada de Belo Horizonte. E\_mail: giuseppeferraro2003@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Saranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: MK: (*Mūla*)-*Madhyamaka-kārikā*, ŚS: *Śūnyatā-saptati*, YŚ: *Yukti-śaṣṭikā*, RV: *Ratnā-valī*, PP: *Prasanna-padā*, MN: *Majjhima-nikāya*, SN: *Samyutta-nikāya*, DN: *Dīgha-nikāya*.

## INTRODUZIONE

I versi 19 e 20 del capitolo XXV delle MK, al culmine di una serie di ragionamenti paradossali sviluppati da Nāgārjuna nel corso dei precedenti capitoli della stessa opera, affermano che:

Tra trasmigrazione (*saṃsāra*) e estinzione (*nirvāṇa*) non c'è la minima differenza; tra estinzione e trasmigrazione non c'è nulla di diverso. Quello che è il limite del *nirvāṇa*, quello stesso è anche il limite del *saṃsāra*. Tra loro non c'è nessuna differenza<sup>3</sup>.

Un'affermazione di questo genere, certamente in sintonia con il modo di pensare del movimento mahāyāna, mādhyamika e nāgarjuniano in particolare, sembra però stonare con quella parte della tradizione filosofica buddhista (precedente a Nāgārjuna) costruita sulla netta differenziazione tra il *saṃsāra*<sup>4</sup>, cioè il piano ordinario dell'esistenza, fondamentalmente connotato dalla sofferenza, e il *nirvāṇa*<sup>5</sup>, estinzione della sofferenza e uscita dal ciclo samsarico.

Fu il Buddha storico – a partire dal suo primo discorso<sup>6</sup>, e poi in numerosi altri successivi – che distinse esplicitamente le due dimensioni, presentando (nella terza Nobile Verità) il *nirvāṇa* come il superamento del processo inesorabile che, meccanicamente (secondo quanto imposto dalle

<sup>3</sup> *Na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam / na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam // Nirvaṇāsyā ca yā kotih kotih saṃsaraṇasyā ca / na tayor antaraṃ kiṃcit susūksmam api vidyate //*

<sup>4</sup> *saṃsāra*, “[...] m., going or wandering through, undergoing transmigration [...], passing through a succession of states, circuit of mundane existence transmigration, metempsychosis, the world, secular life, worldly illusion.” (MONIER-WILLIAMS, 1986, p. 1119).

<sup>5</sup> *nirvāṇa*, “[...] n., blowing up, extinction, cessation [...]; (with Buddhist and Jainas) absolute extinction or annihilation (=śūnya...) of individual existence or of all desires and passions [...]; perfect calm or repose or happiness, highest bliss or beatitude.” (ibid., p. 557). All'interno dell'opera di Nāgārjuna è possibile considerare come equivalenti semantici di *nirvāṇa*, almeno, i concetti di *paramārtha* (“realizzazione ultima o suprema”), *tattva* (“realtà in sé”, “suchness”) e *śūnyatā* (vacuità).

Il presente articolo considera questa equivalenza come un postulato, senza esporre le evidenze testuali (nella letteratura primaria) e le considerazioni (nella letteratura secondaria) che possano provarla.

<sup>6</sup> Il *Dhammacakkappavattana Sutta* (“Discorso sulla collocazione della ruota del Dharma in movimento”). SN.56.11.

leggi del *karma* e della ‘originazione dipendente’<sup>7</sup>), ci trasporta di incarnazione in incarnazione, imponendoci il continuo confronto con la sofferenza inerente alla stessa esistenza ordinaria.

È assolutamente da escludere che il Mahāyāna, la scuola Madhyamaka o Nāgārjuna abbiano la minima intenzione di contraddire il fondatore del buddhismo; al contrario, l’esplicito obiettivo filosofico degli stessi non è nient’altro che il tentativo di ampliare ed approfondire la comprensione della parola (e, potrebbe aggiugersi, dei silenzi<sup>8</sup>) del Buddha, con la chiara finalità soteriologica di condurre il maggior numero possibile di esseri alla liberazione, cioè, in altre parole, condurli fuori dal *samsāra* e dirigerli verso il *nirvāṇa*.

È necessario, pertanto, comprendere quale sia l’esatto significato dell’equazione *samsāra* = *nirvāṇa* (d’ora in poi ‘s = n’) dei versi MK.25.19-20: in che modo possono essere conciliati i numerosi insegnamenti che, nel ‘buddhismo di base’<sup>9</sup>, nettamente distinguono tra *samsāra* e *nirvāṇa*, e quelli che, principalmente nel buddhismo mahāyāna, e emblematicamente nel caso dei versi nagarjuniani qui in esame, equiparano le due dimensioni?

L’obiettivo di questo articolo è quello di proporre una soluzione a tale questione.

### PROBLEMATICITÀ DELL’EQUIPARAZIONE *SAMSĀRA* - *NIRVĀṆA*

La difficoltà presentata dai versi MK.25.19-20 è, in primo luogo, una difficoltà di ordine logico. L’equazione s = n sembra un’aperta sfida ai principi della logica tradizionale: identità, contraddizione e terzo escluso. Dato che ognuno dei due termini – *samsāra* e *nirvāṇa* – è stato ampiamente identificato

<sup>7</sup> L’“originazione dipendente” (*pratītyasamutpāda*), in ambito canonico (nel *Mahātanhāsamkaya Sutta* [MN.38], nel *Mahānidāna Sutta* [DN.15] e, più o meno dettagliatamente, in altri punti) è la legge con la quale il Buddha spiega la trasmigrazione samsarica come un processo che si sviluppa attraverso una serie di “cause” (*nidāna*) diacronicamente concatenate. Nella sua versione più estesa (in SN. 12.2) questi anelli sono dodici: 1) ignoranza, 2) volizioni, 3) coscienza, 4) mente-corpo, 5) sei sensi, 6) contatto sensoriale, 7) sensazione, 8) brama, 9) attaccamento, 10) divenire, 11) nascita, 12) vecchiaia e morte. Nel contesto del movimento mahāyāna e, in particolare, della filosofia di Nāgārjuna, il concetto di *pratītyasamutpāda* sarà reinterpretato, passando a designare la relazione che, sincronicamente, collega qualsiasi oggetto o concetto ai suoi correlativi (ontologici o concettuali), determinando la dipendenza ontologica e logica – e, dunque, la radicale assenza di autonomia – di ogni ente (cf. nota 48).

<sup>8</sup> Cf. WELTER, 2000.

<sup>9</sup> L’espressione “buddhismo di base”, con la quale traduciamo “mainstream buddhism” (WILLIAMS, 2000), designa, nel contempo, le dottrine originali del Buddha e quelle delle scuole *abhidharma*, precedenti gli sviluppi mahāyāna della filosofia buddhista.

e definito dalla tradizione filosofica che precede Nāgārjuna, affermare che siano la stessa cosa contravviene alle regole “ $a = a$ ” e “ $a \neq \text{non-}a$ ”. Dobbiamo, allora, concludere che il discorso di Nāgārjuna si colloca fuori dalle regole della logica tradizionale? E, se fosse così, che tipo di significato dovremmo attribuire a tale discorso?

La seconda difficoltà – percepita come più preoccupante e urgente dai suoi contemporanei, avversari e correligionari – è di ordine etico e soteriologico. L’identificazione, da parte del Buddha, della dimensione del *nirvāṇa* come soluzione dei mali del *saṃsāra* esige, per il suo ottenimento, il rispetto di una serie di precetti etici, precisamente definiti nella quarta Nobile Verità. Mettere in discussione la differenza tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* (d’ora in avanti “ $s \neq n$ ”) sembra togliere senso agli stessi principi etici del buddhismo: a che pro sforzarsi nel cammino, impegnarsi nella ricerca del retto comportamento, se, alla fine, il risultato dello sforzo coincide con lo stesso punto di partenza? Se *saṃsāra* e *nirvāṇa* non sono un punto di partenza e un punto di arrivo, ma sono lo stesso punto, perchè dovremmo muoverci?

In terzo luogo, anche risolvendo le due prime difficoltà, resterà da capire come si possa evitare la conclusione che il punto di vista di Nāgārjuna su *saṃsāra* e *nirvāṇa*, sebbene non in contraddizione (logica o soteriologica) con l’insegnamento del Buddha, sia, in qualche modo, molto differente, innovatore o rivoluzionario rispetto al punto di vista del Buddha.

## 1 IDENTITÀ E CONTRADDIZIONE NELLA FILOSOFIA MĀDHYAMIKA

Diversi studi recenti sono stati dedicati alla relazione tra “logica buddhista” (*mādhyaṃika* in particolare) e “logica occidentale”. I passaggi delle MK apparentemente più lontani dalla possibilità di essere sottomessi ai principi di identità, contraddizione e terzo escluso – in particolare il caratteristico tetralemma<sup>10</sup>, per mezzo del quale Nāgārjuna smonta, riducendole all’assurdo, tutte le alternative logiche con le quali è possibile pensare un oggetto o un concetto – sono state oggetto di tentativi, da parte di diversi autori, di conciliazione con quei principi<sup>11</sup>. Una parte degli studiosi, pertanto, conclude che Nāgārjuna,

<sup>10</sup> Il tetralemma (*catuḥkoṭi*) definisce le quattro possibili alternative che possono essere riferite a un assunto “ $x$ ”;  $x$  può essere: 1) “ $a$ ”, 2) “ $\text{non-}a$ ”, 3) “ $a$ ” e “ $\text{non-}a$ ”, 4) né “ $a$ ” né “ $\text{non-}a$ ”. Il procedimento argomentativo tipico di Nāgārjuna è quello di esaminare ognuna di tali quattro possibilità e dimostrarne l’insostenibilità logica.

<sup>11</sup> La difficoltà fondamentale per comparare la logica occidentale tradizionale e quella buddhista è che la prima è binaria, mentre la seconda (secondo lo schema del tetralemma) quaternaria: “Within Buddhist thought, the structure of argumentation that seems the most resistant to our attempts

almeno “intenzionalmente”, non si oppone ai principi della logica tradizionale. Versi come MK.8.7 (cd)<sup>12</sup> o 25.14<sup>13</sup> mostrano, secondo S.Ruegg, che “[...] in his analysis and criticism of concepts and categories, Nāgārjuna’s reasoning is clearly based on the principles of contradiction and exclusion.”<sup>14</sup>

Ovviamente, una posizione di questo tipo deve dar conto della serie di affermazioni nagarjuniane – come, ad esempio, quella ( $s = n$ ) qui esaminata – apparentemente più recalcitranti ad essere inquadrare nello schema dei principi della logica tradizionale. La difficoltà di operare tale “traduzione” della logica di Nāgārjuna nei termini della logica “occidentale”, ha indotto altri studiosi a concludere che il rispetto della logica, da parte di Nāgārjuna è, eventualmente, soltanto programmatico e sporadico, e che egli in qualche caso, per semplice immaturità del livello di sviluppo della logica del suo tempo<sup>15</sup> o forse “dolosamente”, nel tentativo di colpire i propri avversari con mezzi sofisticati<sup>16</sup>, non riesce o non vuole rispettarla.

D’altra parte, una differente linea interpretativa arriva alla conclusione che la filosofia mādhyamika (e *prajñāpāramitā* più in generale) non può essere ricondotta agli schemi logici tradizionali. Nonostante vi siano “[...] semblances of a consistent use of logic or a form of dialectic [...] we might conclude here by saying that Nāgārjuna is not a logician or a dialectician of the Western brand and that the Buddhist truth, if forthcoming at all, is not the result of logic or dialectic.”<sup>17</sup> “It is the nature of Mādhyamika trick not to argue, explain, command or demonstrate – all of which will be self-defeating – but

---

at formalization is undoubtedly the tetralemma.” (TILLEMANS, 1999, p. 189). Matilal (1998, p. 53), attraverso un complesso procedimento formale, conclude che, nonostante ciò che possa apparire, la quadruplicata negazione “does not violate the law of contradiction.”

<sup>12</sup> “Come possono l’esistenza e la non esistenza, che si escludono mutuamente, occorrere in una stessa cosa?” (*paraspara-viruddham hi saccāsac-caikataḥ kutaḥ*).

<sup>13</sup> “Come potrebbe il *nirvāṇa*, nello stesso tempo, esistere e non esistere? I due [esistere e non esistere] non possono occorrere nello stesso luogo, come la luce e le tenebre.” (*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ katham / na tayor ekatrāstitvam āloka-tamasor yathā*).

<sup>14</sup> RUEGG, 1981, p. 41.

<sup>15</sup> Hayes (1994, p. 13) argomenta (da una prospettiva analitica) che le “fallacie logiche” che possono essere individuate nell’opera di Nāgārjuna (fondamentalmente, le fallacie della “equivocation” e del “denying the antecedent”) si spiegano con lo stato (“[...] in general at about the same level as Plato’s”) della logica formale, “[...] much more crude in Nāgārjuna’s time than in later generations.”

<sup>16</sup> P.e., Robinson (1972), che giudica l’operazione filosofica di Nāgārjuna come un “trucco” (“trick”), fondamentalmente consistente nella confutazione di punti di vista che gli stessi avversari non sostengono.

<sup>17</sup> INADA, 1993, p. 18-20.

rather to *conjure*.”<sup>18</sup> L’obiettivo delle MK sarebbe, dunque, soltanto quello di evocare un “intuitive insight”, la visione che “[...] everything in the cosmos is intimately tied together”<sup>19</sup>, secondo il principio “of coexisting counterparts.”<sup>20</sup>

Non è questo il luogo per approfondire nessuno di questi aspetti del dibattito sull’uso della logica in Nāgārjuna; ma è importante percepire che l’equazione  $s = n$  in esame, evidentemente, deve essere interpretata in modo molto diverso se assumiamo l’una (Nāgārjuna rispetta, o ha intenzione di rispettare i principi della logica tradizionale) o l’altra (Nāgārjuna non rispetta le regole della logica tradizionale) delle possibili direzioni interpretative. Nel primo caso dobbiamo concludere che  $s = n$  possa, in qualche modo, essere ricondotta al principio di identità, che si tratti di qualche tipo di sofisma o, infine, che si tratti semplicemente di una fallacia logica da parte Nāgārjuna. Nel secondo caso, al contrario, possiamo pensare che Nāgārjuna non stia conversando con la “mente razionale” del suo lettore, ma intenda, attraverso un’aperta sfida ai principi della logica, produrre qualche tipo di “intuizione intellettuale” o di *insight* – a-logico – sulla natura della realtà<sup>21</sup>.

C’è, tuttavia, una terza possibilità, un *cammino di mezzo*, tra tali alternative: il cammino di dire che *alcuni discorsi* di Nāgārjuna devono essere collocati nella prospettiva della differenza tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* – e, pertanto, che *esiste* qualcosa che possiamo chiamare “*saṃsāra*” e qualcos’altro che chiamiamo “*nirvāṇa*” –, mentre *altri discorsi* (in primo luogo i versi MK.25.19-20 qui in esame) affermano l’identità di queste due dimensioni, ossia la loro *non esistenza* come entità separate. L’idea del “cammino di mezzo” (*madhyamā pratipat*), che nella formulazione originaria del Buddha aveva un senso più ristretto<sup>22</sup>, arriva ad essere, nella scuola Madhyamaka, l’insegnamento di una posizione intermedia tra l’idea di esistenza (*śāśvatavāda*) e l’idea di non esistenza (*ucchedavāda*) di qualsiasi ente, *saṃsāra* e *nirvāṇa* inclusi.

<sup>18</sup> HUNTINGTON, 2007, p. 128.

<sup>19</sup> Taber (1998, p. 237): “I propose that the MMK be seen as an attempt to articulate this vision, which for Nāgārjuna is ultimately based not on discursive reasoning but on some kind of non-discursive insight.”

<sup>20</sup> Ibid. La possibilità che Nāgārjuna sviluppi la propria riflessione fuori dei limiti della logica – o perlomeno fuori dei limiti della logica tradizionale –, solleva l’ulteriore questione se sia possibile continuare a chiamare “filosofia” (e non, per esempio, “mistica”) un pensiero che non rispetta i principi di identità e di contraddizione. Interessante, in tal senso, la controversia tra Betty (1983) e Loy (1984).

<sup>21</sup> “A logically trivial interpretation of the tetralemma would be to consider it to be a uniquely “therapeutic” use of language and hence close to what the positivists of the Vienna Circle called “non-cognitive statement”. The four negations would therefore be pseudo-propositions devoid of any truth value.” (TILLEMANS, 1999, p. 190).

<sup>22</sup> Nel suo primo sermone il Buddha qualifica il proprio insegnamento come “cammino mediano” tra auto-indulgenza e auto-mortificazione.

Estendendo la nostra analisi ai concetti connessi a quelli di *samsāra* e *nirvāṇa* – in primo luogo alle due dimensioni epistemologiche della “verità convenzionale” e della “verità ultima” (cf. nota 3) –, troviamo, all’interno della filosofia *mādhyamika*, passaggi che differenziano e passaggi che equiparano le due verità: Nāgārjuna, tipicamente nel verso MK.24.9<sup>23</sup>, distingue la “verità convenzionale” e la “verità ultima”, mentre il tardo *mādhyamika* Jñānagarbha (VIII sec. d.C), nelle sue *Satyadvayavibhagakārikā* (“Stanze sulla distinzione tra le due verità”), dopo averle scrupolosamente differenziate nei primi versi<sup>24</sup>, nel verso 17 afferma che le due sono la stessa cosa<sup>25</sup>. O ancora, in maniera anche più netta, le due nozioni di materia (*rūpa*)<sup>26</sup> e vacuità (*śūnyatā*), da una parte differenziate come due dimensioni alternative<sup>27</sup>, nel *Sutra del Cuore* (uno dei pilastri della letteratura *mahāyāna*), sono dette identiche<sup>28</sup>.

Ammettendo, dunque, che la filosofia *mahāyāna* in qualche caso rispetta e qualche altro disattende i principi di identità e contraddizione, deve essere compreso a) *in quali circostanze* e b) *per quali finalità filosofiche* i pensatori *mādhyamika* scelgono di seguire o di non seguire le regole della logica tradizionale.

Riguardo alla prima questione, Bugault, in un articolo dedicato proprio all’esegesi del capitolo XXV delle MK, conclude che *samsāra* e *nirvāṇa* devono essere considerate dimensioni differenti sul piano epistemologico e identiche sul piano ontologico<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> “Quelli che non riconoscono la differenza tra le due verità, non vedono la realtà profonda inerente all’insegnamento del Buddha” (*ye ‘nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ / te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāṣane //*).

<sup>24</sup> Verso 1. “The two truths have already been distinguished [...], I am distinguishing them again.” Traduzione Eckel (1986, p. 70). Verso 3. “The Sage taught two truths: the relative (*saṃvṛti*) and the ultimate (*paramārtha*). Only what corresponds to appearances (*yathādarśana*) is relative (*saṃvṛti*) [truth], and only something different [from appearances] is the opposite [i.e., ultimate truth]” (ibid., p. 70-71).

<sup>25</sup> “[The Buddha] considers the relative and the ultimate to be identical in nature, because there is no difference between them.” (ibid., p. 87).

<sup>26</sup> La traduzione “materia” o “forma materiale”, per *rūpa*, è preferibile alla tradizionale “forma”.

<sup>27</sup> P.e. nel *Cūlasuññata Sutta* (“Discorso breve sulla vacuità”), in MN.121.

<sup>28</sup> “Qui, o Śāriputra, la materia è la vacuità e la stessa vacuità è la materia.” (*iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ*).

<sup>29</sup> “C’est parce qu’il y a deux vérités, *dve satye*, que *samsāra* e *nirvāṇa* ne sont pas deux choses distinctes, *dve dravye*. Un *dvandva* [=dupla] épistémologique est substitué à un *dvandva* ontologique.” (BUGAULT, 1992, p. 126). A una soluzione analoga era anche giunto Nagao (1992, p. 178): “[...] we can understand the Twofold truth as being more logical than ontological.”

Il *nirvāṇa* (“verità ultima”, *śūnyatā*) non è, così, una dimensione altra rispetto alla realtà nella quale l’individuo è ordinariamente immerso, ma piuttosto una realtà che si compone esattamente degli stessi eventi ontologici che si producono nella dimensione del *saṃsāra* (“verità convenzionale”, *rūpa*). La differenza tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* consiste soltanto alla prospettiva con la quale si osserva la realtà. Come dice MK.25.9:

Quello stesso [*saṃsāra*, ossia] andare e venire del mondo, dipendente e condizionato da altro, è, [visto come] non dipendente e non condizionato, il *nirvāṇa* <sup>30</sup>.

La realizzazione del *nirvāṇa* deve essere così compresa come un cambiamento di prospettiva. Epistemologicamente, pertanto, la differenza esiste; per lo meno, esiste nella dimensione epistemologica ordinaria. È, dunque, perfettamente sensato, da parte del Buddha (e da parte di Nāgārjuna, in tutti quei casi in cui egli rispetta i principi della logica tradizionale) dire che il *nirvāṇa* è “altro” rispetto al *saṃsāra*.

I discorsi del Buddha che sostengono la differenza tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* e l’equazione  $s = n$  proposta da Nāgārjuna non sono, pertanto, fra loro contraddittori, nella misura in cui  $s \neq n$  deve essere qualificata come una differenziazione cognitiva, mentre  $s = n$  è una identificazione ontologica. Con questo, la prima difficoltà presentata nella sezione introduttiva sembra risolversi.

La domanda b), sulle *finalità filosofiche* dell’impiego, nel pensiero buddhista, di una duplice logica (una per “fare epistemologia”, l’altra per “fare metafisica”), ci porta a trovare anche la soluzione della seconda difficoltà individuata sopra, quella di capire in che modo una posizione come  $s = n$  non mette in pericolo e non compromette il cammino etico e gli obiettivi soteriologici dell’insegnamento originario del Buddha.

---

<sup>30</sup> *ya ājvaṃ-javī-bhāva upādāya pratītya vā / so ’pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate* // Bugault (ibid., p. 100) compara il cambiamento di prospettiva, dalla visione della realtà come *saṃsāra* alla visione della stessa realtà come *nirvāṇa*, al differente modo di osservare un campo di girasoli da parte di due contadini – che li valutano e ne parlano in termini di costo e produttività – e da parte di uno straniero che, estemporaneamente di fronte ad essi, ne vede soltanto la bellezza, senza proiettare su di essi alcun ricordo, aspettativa o idea preconcepita.

## 2. EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA COME RISORSE PEDAGOGICHE

Un aspetto cruciale da considerare quando ci poniamo di fronte a disquisizioni filosofiche buddhiste è la circostanza che l'uso della logica e della ragione è sempre, almeno programmaticamente, subordinato ad obiettivi soteriologici. Sono vari i discorsi del Buddha<sup>31</sup> che affermano chiaramente che la speculazione è utile solo se e in quanto essa (come “retta visione”, cioè, uno degli otto momenti del “nobile cammino”) contribuisca a produrre, come risultato, l'estinzione della sofferenza. In altre parole, tutti gli insegnamenti del Buddha e degli altri maestri della tradizione buddhista devono essere compresi come “espedienti salutari” (*upāya kauśalya*)<sup>32</sup>, risorse pedagogiche, funzionali alla finalità soteriologica della liberazione.

Pertanto, dobbiamo concludere che sia l'epistemologia (secondo la quale  $s \neq n$ ), che l'ontologia (secondo la quale  $s = n$ ) buddhiste hanno di mira la stessa finalità di condurre gli adepti del cammino del Buddha fuori dal *samsāra*, verso il *nirvāṇa*. È il differente livello di evoluzione intellettuale e spirituale dei discepoli che giustifica ora insegnamenti (epistemologici) basati sull'identità e la differenza, ora insegnamenti (ontologici) basati sull'assenza di individualità e sulla non-differenza.

Il percorso soteriologico comincia, per tutti, nella dimensione convenzionale, basata sui principi dell'identità e della contraddizione: evidentemente, in questo contesto, i discorsi buddhisti devono essere costruiti secondo le regole della logica tradizionale e, dunque,  $s \neq n$ . Tuttavia, in un secondo momento, dopo che il “tirocinio filosofico” iniziale ha prodotto<sup>33</sup> un primo livello di maturazione intellettuale, l'insegnamento può iniziare a

---

<sup>31</sup> Il più famoso e citato, tra i discorsi del Buddha che illustrano la sua attitudine anti-speculativa, è, forse, il *Cūlamālukya Sutta* (MN.63). In esso il Buddha, in risposta al monaco Mālunkyaputta, turbato dalla mancanza di posizionamento dell'Illuminato dinnanzi a domande metafisiche ritenute fondamentali (sull'eternità, sull'infinita o la finitezza del mondo; sull'esistenza di un'anima separata dal corpo; sull'esistenza dell'Illuminato dopo la morte – ossia, su quelle questioni che saranno etichettate, in discorsi successivi, come *avyākṛta* o “indeterminabili”), compara questa situazione a quella di un uomo colpito da una freccia che, invece di estrarre immediatamente la freccia da sé, dicesse: “Io non estrarrò questa freccia da me fino a quando non saprò se l'uomo che mi ha colpito appartiene alla casta dei guerrieri, o alla casta dei Brahmani, o alla casta degli agricoltori, o alla casta dei servi, [ecc.]...” (traduzione, dall'inglese, nostra): quell'uomo, prima di trovare risposta, morirebbe. Sull'atteggiamento del Buddha di fronte alla speculazione cf., anche, *Siṃsapā Sutta* (SN.56.31) o *Aggi-vacchagotta Sutta* (MN.72).

<sup>32</sup> Per una lettura delle dottrine di Nāgārjuna come *interamente* finalizzate a obiettivi “pratici”, solo funzionali allo sviluppo della dimensione meditativa, cf. Schroeder (2000).

<sup>33</sup> È importante sottolineare come, secondo Nāgārjuna, gli insegnamenti basati sulla logica convenzionale siano propedeutici agli insegnamenti basati sulla realtà ultima: MK.24.10 ab: “Senza basarsi sulla convenzione, la verità assoluta non può essere mostrata.” (*vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate*).

parlare il linguaggio della *coincidentia oppositorum*, secondo il quale  $s = n$ , o la verità convenzionale è uguale alla verità ultima. Un discorso, quest'ultimo, che deve condurre l'adepto buddhista un po' più avanti, fino al limite estremo delle capacità intellettive del pensiero logico-discorsivo. In seguito, a partire da questo punto, le ulteriori, eventuali possibilità di comprendere la realtà sono a carico di altre facoltà mentali.

È anche possibile, come osservato da Nagao, dopo il primo “movimento logico” – dall'affermazione della differenza verso la sua negazione –, individuare, nella filosofia di Nāgārjuna, un secondo movimento: dalla negazione della differenza, di nuovo alla sua affermazione. Questo doppio movimento, “ascendente” e “discendente”, è definito dallo stesso studioso giapponese “zigzagging logic”<sup>34</sup>: la cifra più autentica, secondo Nagao, della stessa idea di *cammino di mezzo*<sup>35</sup>.

Insomma, l'equiparazione  $s = n$  proposta da Nāgārjuna, lungi dall'essere una sfida e una minaccia per il cammino evolutivo tracciato dal Buddha, è, in realtà, un insegnamento che si pone in perfetta continuità con quel cammino. Un insegnamento che utilizza, durante il suo svolgersi, una logica differente, raggiungendo così una conclusione che, apparentemente, contraddice la formula  $s \neq n$  indicata inizialmente da Śākyamuni. Per raggiungere e istruire destinatari differenti – o anche gli stessi destinatari in momenti diversi del loro percorso filosofico-spirituale – la soteriologia buddhista si svolge in due tappe: la prima (esemplarmente rappresentata dal primo discorso del Buddha) semplicemente presenta la possibilità di un'uscita dalla sofferenza samsarica; la seconda (che nei versi nagarjuniani MK.25.19-20 raggiunge un momento topico) suggerisce come la stessa uscita consista soltanto in un cambiamento di prospettiva.

Ricorrendo alla tradizionale (pan-indiana) metafora della corda che, nell'oscurità, è scambiata per un serpente<sup>36</sup>, si può dire che, per “risvegliare” chi stia così equivocato (e, conseguentemente, confuso e spaventato), è

<sup>34</sup> “By zigzagging logic I mean a paradoxical and dialectical logical process that evidences a dynamism continually moving from being to non-being and again to being, in which the former two are transcended.” (NAGAO, 1991, p. 199). L'estrema sintesi di questo doppio movimento può forse essere considerato il celebre aforisma *zen*: “Prima di cercare l'illuminazione, le montagne erano montagne e i fiumi erano fiumi; mentre stavo cercando l'illuminazione, le montagne non erano montagne e i fiumi non erano fiumi; dopo aver ottenuto l'illuminazione, le montagne erano solo montagne e i fiumi erano solo fiumi.”

<sup>35</sup> “the Middle Path (*madhyamā-pratipat*) [...] is dialectical, moving from affirmation to negation and again to affirmation.” (NAGAO, *ibid.*, p. 194).

<sup>36</sup> Questa metafora non solo evidenzia l'elemento dell'illusione e della confusione, ma anche enfatizza l'aspetto emozionale che consegue a questo errore: “vedere” il serpente non è solo errato, ma anche genera paura e panico.

pedagogicamente (o terapeuticamente<sup>37</sup>) opportuno, per prima cosa, soltanto dire che c'è una via d'uscita alla situazione attuale, un possibile superamento della presente condizione di terrore. Non è il caso di fornire, a chi si trovi in una condizione di confusione e di panico, indicazioni più dettagliate, che non sarebbero comprese o prese sul serio. In questo momento la semplice informazione – equivalente al discorso epistemologico del Buddha – che c'è una soluzione è quanto basta per produrre, nella mente di chi vede il serpente, la calma necessaria per recepire le istruzioni successive, vale a dire il discorso (ontologico) di Nāgārjuna: la soluzione non dipende dalla trasformazione di una realtà problematica in un'altra realtà, non problematica: il serpente non deve essere *trasformato* in una corda; il serpente *già è*, fin dall'inizio, una corda. Quello che *sembra* un serpente *è*, in realtà, una corda: il *samsāra* è il *nirvāṇa*.

### 3. ANĀTMAVĀDA E COINCIDENTIA OPPOSITORUM

Posto che tra l'epistemologia del Buddha e l'ontologia di Nāgārjuna non c'è contraddizione, ma, piuttosto, devono essere considerate complementari, resta il fatto (equivalente alla terza difficoltà presentata nell'introduzione) che si tratta di discorsi differenti; il secondo, in apparenza, filosoficamente più elevato del primo: l'insegnamento del Buddha, in effetti, sembrerebbe dirigersi a un pubblico spiritualmente meno avanzato, nel cammino verso l'uscita dal *samsāra*, rispetto ai destinatari del discorso di Nāgārjuna.

Questo, in sé, potrebbe non apparire come una *difficoltà*. Si potrebbe dire, ad esempio, che il maggior spessore filosofico dell'insegnamento di Nāgārjuna si giustifica con la circostanza che, durante i cinque o sei secoli che separano il Buddha dal sorgere della scuola Madhyamaka, il livello della speculazione filosofica sia naturalmente cresciuto; o, ancora, si potrebbe argomentare che i due discorsi, epistemologico e ontologico, sebbene si dirigano a un pubblico rispettivamente meno o più evoluto, non sono però essi stessi (dal punto di vista filosofico) diversamente pregiati o importanti.

La questione, tuttavia, è che all'interno della storia del pensiero buddhista l'insegnamento del Buddha è percepito da tutti i suoi seguaci come perfettamente completo e definitivo; qualsiasi scuola buddhista, inclusa la scuola Madhyamaka, si pone come una spiegazione, un commento o, eventualmente, un adattamento pedagogico di quanto già detto dal Buddha.

<sup>37</sup> Nel *Devadaha Sutta* (MN.101) il Buddha è chiamato “medico” (*bhisakko*), nel *Sela Sutta* (MN.92) “supremo chirurgo” (*sallakatto anuttaro*).

Tuttavia, nei termini in cui la questione è stata posta finora, il discorso ontologico di Nāgārjuna sembrerebbe qualcosa di nuovo e di irriducibile a quanto è stato insegnato dal Buddha. Pertanto Nāgārjuna non sarebbe, come indicato da alcuni<sup>38</sup>, un semplice commentatore o interprete del Buddha, bensì, al contrario, un pensatore originale e innovatore.

Per evitare questa conclusione dovrebbe essere possibile trovare, dentro l'insegnamento dello stesso Buddha, oltre all'esplicita differenziazione (epistemologica) tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*, anche un'ontologia che, per lo meno implicitamente o embrionalmente, affermi che  $s = n$ .

Per scoprire eventuali radici, nel discorso originale del Buddha, di quanto diverrà, nei citati versi delle MK, l'equazione  $s = n$ , è il caso di esaminare in cosa consista, esattamente, l'errore di prospettiva che ci impone di vedere la realtà come *saṃsāra* e ci impedisce di vedere il *nirvāṇa*. Qual è il fondamentale equivoco epistemologico che ci confina nella percezione del serpente e ci impedisce di cogliere la realtà della corda?

Tra i molteplici punti dell'opera di Nāgārjuna in cui possiamo trovare elementi per rispondere a questa domanda, il capitolo XV delle MK, dedicato alla "investigazione" (*parīksā*) della "natura sostanziale" (*svabhāva*), è forse il più importante.

Il verso 6 di questo capitolo recita:

Quelli che vedono "natura propria" (*svabhāva*) e "natura altrui" (*parabhāva*), essere (*bhāva*) e non-essere (*abhāva*), non vedono la realtà (*tattva*) presente nella dottrina del Buddha<sup>39</sup>.

A nostro avviso la parola *tattva*<sup>40</sup> ha un peso cruciale per una corretta esegesi della filosofia di Nāgārjuna. Un passaggio decisivo per l'intellezione di questo termine è MK18.9:

---

<sup>38</sup> "In the following pages, an attempt will be made to present Nāgārjuna merely as a grand commentator on the Buddha-word and to show that he did not try to improve upon the teachings of the Buddha." (KALUPAHANA, 1996, p. 5).

<sup>39</sup> *svabhāvaṃ para-bhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca / ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddha-śāṣane //*

<sup>40</sup> " *Tattva* [...] 'le fait d'être cela' [...] 'réalité, vraie nature, identité'" (BUGAULT, 1992, p. 140-141).

Indipendente, pacificata, non smembrata dalla proliferazione mentale, non discorsiva, senza differenziazione semantica: è questo il carattere della realtà (*tattvasya*)<sup>41</sup>.

*Tattva* è, pertanto, la realtà come essa è, oltre le nostre capacità concettuali e discorsive. Nāgārjuna la menziona solo in maniera sporadica, senza mai, coerentemente, darne alcuna caratterizzazione positiva<sup>42</sup>. Nella nota 3 di questo articolo abbiamo postulato che *tattva* sia un equivalente concettuale di *nirvāṇa*.

Tornando al verso MK.15.6, è detto che il *tattva* – il vero modo di essere delle cose, il punto di arrivo del cammino proposto dal Buddha – non è percepito da quelli che concepiscono le cose come detentrici di “natura intrinseca” (*svabhāva*) e di “natura estrinseca” (*parabhāva*), vale a dire, “esistenza” e “non-esistenza”.

Il concetto di *svabhāva* è tra i più controversi e ardui da tradurre dell’intera filosofia *mādhyamika*<sup>43</sup>. Nondimeno sufficienti evidenze testuali ci permettono di concordare con Westerhoff<sup>44</sup>, secondo il quale il significato assolutamente prevalente di *svabhāva* in Nāgārjuna è quello di “autonomia

<sup>41</sup> *apara-pratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitaṃ / nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam//*

<sup>42</sup> È soltanto trascurando versi come MK.15.6, MK.18.9, MK.24.9 (ed altri, nel corso dell’intera opera di Nāgārjuna) che potrebbe essere ragionevole il punto di vista “semantic” (“[...] the ultimate truth is that there is no ultimate truth – there is only conventional truth”) che M. Siderits (2003, p. 12), per interpretare il significato della dottrina nagarjuniana della vacuità, preferisce al punto di vista “metaphysic”, ossia, la tesi che – oltre ad altri aspetti – “reality is mind independent.” (SIDERITS, 1988, p. 311). Più generalmente, qualsiasi posizione all’interno del dibattito sulla presenza di un’ontologia nella filosofia di Nāgārjuna (cf., p.e., NAGAO, 1991, p. 155 e ss.) deve confrontarsi, a nostro avviso, con i passaggi nei quali l’autore delle MK parla di *tattva*.

<sup>43</sup> Hayes (1994) e Robinson (1972) fanno di *svabhāva* il perno della propria interpretazione di Nāgārjuna come di un logico immaturo o di un sofista: secondo Hayes, il termine *svabhāva* sarebbe concepito, da parte di Nāgārjuna, in modo ambiguo (come “identità” e come “indipendenza”) e questa ambiguità, secondo Robinson, fu surrettiziamente attribuita agli avversari, i quali sarebbero, alla fine, criticati e condannati per “colpe” da essi non commesse.

<sup>44</sup> Westerhoff (2009, p. 21 e ss.) conclude che la parola in esame, nell’uso che Nāgārjuna ne fa, ha un doppio significato: il primo, epistemologico, di “essenza” (“specific characterizing property of an object”, “essencial property”, qualcosa che un oggetto non può perdere “[...] without ceasing to be that very object”); il secondo, molto più frequente, ontologico, di “sostanza”: “something which does not depend on anything else.” In questo senso, nel contesto della storia della filosofia buddhista *svabhāva* è equivalente di *dravya-sat*, “esistente primario”, opposto a *prajñapti-sat*, “esistente secondario” o “costruzione concettuale”. È questo il significato di *svabhāva*, secondo Westerhoff, nel capitolo XV delle MK qui in esame. In ambito *mādhyamika* (in particolare nell’opera di Candrakīrti) Westerhoff individua anche il significato di *svabhāva* come “assoluto”. Questa accezione, tuttavia, non è attestata in Nāgārjuna.

ontologica”, “capacità di esistere indipendentemente da altro” o infine, ricorrendo a un termine classico della metafisica occidentale, di “sostanza”. Letteralmente, la parola *svabhāva* significa “esistenza propria” o “esistenza che dipende da sé”. In contrasto con *parabhāva*, come è nel caso del verso MK.15.6 citato<sup>45</sup>, il senso può essere considerato quello di “natura propria” in opposizione a “natura altrui”<sup>46</sup>, ossia, la natura di “essere ciò che si è” contro la natura di “essere altro da ciò che si è”; in altre parole, la propria identità sostanziale in opposizione a ciò che è differente da sé. *Bhāva* e *abhāva*, le due parole che, nello stesso verso, seguono *svabhāva* e *parabhāva*, sono apposizioni di queste ultime e significano, semplicemente, “essere” (o “ente”) e “non-essere” (o “non-ente”). Ogni cosa, nella percezione ordinaria, è vista come “ciò che è” qualche tipo di ente o di sostanza e “ciò che non-è” tutto quello che è percepito come “altro”. Ora, è proprio questa percezione della cose come “essere qualcosa” e “non essere altro”, cioè come identità sostanziale e differenza, che non permette, come dice il verso MK.15.6, di fare esperienza del *tattva* “presente nella dottrina del Buddha.”

Il principale obiettivo filosofico dell’intera opera di Nāgārjuna è, si potrebbe dire, la dimostrazione che il nostro modo “sostanzialista” (e più in generale “categorialista”) di interpretare la realtà, ossia la tendenza a individuare *svabhāvā* come causa e sostrato delle nostre percezioni, è il fondamentale errore epistemologico che ci impedisce di vedere le cose come esse sono.

Candrakīrti, commentando il verso introduttivo delle MK, afferma che il primo capitolo fu scritto (da Nāgārjuna) in “[...] opposizione alla sovrapposizione (*adhyāropa*) della falsa natura propria (*svarūpa*)”<sup>47</sup>, mentre i “[...] restanti capitoli furono composti con l’obiettivo di eliminare qualsiasi distinzione (*viśeṣa*) che fosse sovrapposta in qualsiasi contesto.”<sup>48</sup> Pertanto la finalità dei 27 capitoli delle MK (e di grande parte dell’opera di Nāgārjuna) è quella di dimostrare (fondamentalmente per mezzo di paradossi e *reductions ad absurdum*) l’insostenibilità e l’assurdo delle categorie – in primo luogo la categoria della “sostanza” – delle quali la nostra dimensione cognitiva è

<sup>45</sup> Cf., anche, la controversa stanza MK.1.3 (*Na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate/ avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate//*).

<sup>46</sup> Nelle MK la possibilità (grammaticalmente giustificata se leggiamo il composto come un *tatpuruṣa* e non come il *karmadhāraya*, “la natura altrui” o “la natura di essere altro”) di intendere *parabhāva* come “natura dipendente da altro”, occorre a nostro avviso, solo nel verso 22.3. (cf. nota 46).

<sup>47</sup> *viparīta-svarūpa-adhyāropa-pratipakṣeṇa* (PP, 58.10).

<sup>48</sup> *idānīm kvacid yaḥ kaścid viśeṣo ’dhyāropitas tadviśeṣāpākaranārthaṃ śeṣaprakaraṇārambhaḥ* (ibid.).

colma: categorie che, continuamente, proiettiamo e sovrapponiamo alla realtà, al *tattva*, in sé vuoto di tali categorie<sup>49</sup>.

Nessuna “cosa”, in questo modo, esiste in sé, sostanzialmente. Ogni ente non è altro che una “costruzione mentale” (*prajñapti sat*) realizzata in congiunzione e in opposizione ad altri concetti correlativi. Nel flusso del *tattva*, noi operiamo continuamente ritagli, individuiamo e connettiamo “porzioni”, ognuna definita dalla giustapposizione alle altre. Si tratta di una vera e propria “operazione metafisica”, che ogni individuo realizza continuamente e incoscientemente. Bugault spiega: “Monsieur Tout-le-monde est un metaphysician qui s’ignore, pratiquant à son insu cette métaphysique de la vie quotidienne.”<sup>50</sup> La proposta filosofica *mādhyamika* è quella, in primo luogo, di “decostruire”<sup>51</sup> il prisma metafisico attraverso il quale osserviamo la realtà, sperandola come *samsāra*.

Ora, il fondamento metafisico che proiettiamo sull’essere, il primo atto della reificazione di una realtà che, in ultima analisi, è priva di qualsiasi sostanzialità, è la concezione del nostro proprio “sé” o “ego”. Ancora una volta ricorriamo alle parole di Bugault: “On ne peut avoir la perception d’un changement ou d’un flux que par référence à un point supposé fixe. Le fleuve s’écoule aux yeux d’un observateur posté sur la rive [...]. Dans notre vie, le point supposé fixe est l’ego, ce nous-même constitué comme centre de perspectives et

<sup>49</sup> La conclusione della maggioranza delle “investigazioni critiche” svolte da Nāgārjuna nel corso dei 27 capitoli delle MK – tutti finalizzati alla dimostrazione della assenza di “natura propria” degli enti fenomenici – è che gli stessi enti sono “originati in dipendenza” (*pratītyasamutpanna*). La dottrina del *pratītyasamutpāda* (cf. nota 5 di questo articolo), oggetto di attenta riflessione e dibattito all’interno dell’intera storia del pensiero buddhista, diventa, nella scuola Madhyamaka, il fondamentale strumento concettuale per dimostrare la “assenza di natura propria” (*niḥsvabhāvatā*), cioè, la “vacuità di tutte le cose” (*sarva-dharma-sūnyatā*). Non è il caso, qui, di entrare nei dettagli di due dottrine – quella della “vacuità” e quella della “originazione dipendente” – intensamente esplorate dall’ampia (e frequentemente divergente) letteratura secondaria ad esse dedicate. Ai fini del discorso sviluppato fino ad ora, è solo importante dire che, in ambito mahāyāna, il concetto di *pratītyasamutpāda* è la principale risorsa teoretica per dimostrare come la “ragione di essere” di una cosa o di una categoria non è nulla più che la sua reciproca dipendenza ontologica e concettuale da altre cose e concetti. Cf., p.e., ŚS.7: “Without one, there are not many. Without many, one is not possible. Whatever arises dependently is indeterminable.” (Traduzione, dal tibetano, di Ross Komito, 1987, p. 109); o RV. I.48.ab: “[...] dato questo, c’è [anche] quello; come quando, essendoci il lungo, c’è [anche] il corto.” (*asmin satīdam bhavati dīrghe hrasvam yathā sati*). La dipendenza reciproca degli enti (reali e concettuali) tra loro equivale all’assenza di sostanzialità degli stessi enti: MMK.22.3.a: “Ciò che sorge come essere dipendente, è qualcosa che manca di sé.” (*pratītya parabhāvam yaḥ so ’nātmetyupapadyate*); MK.24.19: “Non essendoci nulla che non sia originato in dipendenza, non c’è nulla che non sia vuoto.” (*apratītya samutpanno dharmah kaścinna vidyate / yasmāt tamād asūnyo hi dharmah kaścinna vidyate //*).

<sup>50</sup> BUGAULT, 1992, p. 134.

<sup>51</sup> Per una lettura comparativa fra Nāgārjuna e il decostruttivismo contemporaneo, cf. Park (2006).

comme observatoire autour duquel toutes choses sont censées se mouvoir.”<sup>52</sup> È a partire dall’iniziale, errata operazione epistemologica di supporre la presenza di un “soggetto” – sostrato o contenitore della nostra esperienza interna – che avvengono, subito dopo, tutte le successive “operazioni metafisiche”. Si può dire, pertanto, che il *samsāra* inizia nello stesso momento in cui iniziamo a concepirci come *ego*, sostanze individuali separate: tutte le altre individuazioni (che ci impediscono la visione della “[...] realtà presente nella dottrina del Buddha”) sono operate sulla base di esigenze egoiche.

A questo punto torniamo alla questione iniziale di questa sezione: è possibile dire che la concezione esposta fino a qui sia, in qualche modo, già presente nella parola del Buddha? Possiamo considerare le conclusioni anti-metafisiche di Nāgārjuna come già contenute, per lo meno embrionalmente, negli insegnamenti originari del Buddha?

La risposta a queste domande sembra, ora, indiscutibilmente positiva. Già in quello che è tradizionalmente considerato il suo secondo sermone, vale a dire il “Discorso sopra i contrassegni del non-sé”<sup>53</sup>, il Buddha espone la sua fondamentale “dottrina del non-sé” (*anātmavāda*): analizzando ognuno dei cinque “aggregati” (*skandha*)<sup>54</sup> ai quali il complesso psico-fisico umano può essere integralmente ridotto, il Buddha conclude che nessuno di essi è identificabile come *il sé*. Alla sensazione di “essere un sé”, dunque, non corrisponde alcuna entità empiricamente riconoscibile: l’ego è solamente una costruzione mentale, un ente concettuale (*prajñapti sat*), non un ente reale (*dravya sat*).

Mettere in discussione la nostra “sensazione egoica”, la nostra convinzione di essere una sostanza individuale, significa mettere in discussione tutto quello che consegue a tale convinzione, cioè l’intero processo epistemologico della reificazione del reale. La stessa credenza nella differenza tra *samsāra* e *nirvāṇa* (nonostante sia utile nei primi momenti del cammino buddhista), tipico esempio di sostanzializzazione, dipende dalla credenza nell’“anima” individuale. Eliminando l’idea di *ego*, appare la realtà e sparisce la visione di altre sostanze e categorie: “Those who do not see reality believe in *samsāra* and *nirvāṇa*, [but] those who see reality believe in neither.”<sup>55</sup>

<sup>52</sup> BUGAULT, *ibid.*, p. 117.

<sup>53</sup> *Anattalakkhana Sutta* (SN.22.59).

<sup>54</sup> “Forma materiale” (*rūpa*), “sensazione” (*vedāna*), “ideazione” (*saṃjñā*), “volizione” (*saṃskāra*), “coscienza” (*viññāna*).

<sup>55</sup> YṢ.5. Traduzione, dal tibetano, di Lindtner (1997, p. 75).

L'equazione  $s = n$  presentata da Nāgārjuna, pertanto, è implicitamente contenuta nella dottrina *anātma* del Buddha storico. Anche la terza difficoltà sopra indicata è così risolta: l'equiparazione tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* non è un punto di vista nuovo, differente e filosoficamente più elevato rispetto a quanto il Buddha aveva proposto, bensì una semplice conseguenza e una applicazione della “dottrina del non-sé” esposta dallo stesso Buddha.

È importante, nell'economia del discorso sviluppato fino ad ora, sottolineare come l'*Anattalakkhana Sutta* sia il *secondo* discorso del Buddha. La circostanza che Śākyamuni scelga, nel suo primo sermone, di differenziare *saṃsāra* e *nirvāṇa* e, nel secondo, dire quello che anticipa e implica la loro equivalenza, è in piena sintonia con il movimento – dall'affermazione della differenza alla sua negazione – precedentemente individuato.

## CONCLUSIONE

Alla luce delle considerazioni svolte finora, le apparenti contraddizioni tra il contenuto dei versi MK.25.19-20 e i discorsi del Buddha che differenziano il *saṃsāra* dal *nirvāṇa* spariscono: l'equazione  $s = n$  proposta da Nāgārjuna non è altro che una delle possibili conseguenze e applicazioni di quanto detto dal Buddha nell'*Anattalakkhanasutta*. La non esistenza dell'*ego* indicata dal Buddha nel suo secondo sermone contiene implicitamente la non esistenza delle identificazioni e differenziazioni che lo stesso *ego*, a partire dai suoi limiti e dalle sue esigenze, sovrimpone a una realtà che, in sé, manca dei referenti delle nostre costruzioni metafisiche.

La critica e la confutazione – dirette a destinatari che già hanno raggiunto, attraverso gli insegnamenti del Buddha basati sulla “verità convenzionale”, un certo livello di sviluppo spirituale – della nostra visione ordinaria, sostanzialista e categorialista, non ha l'obiettivo di offrire una descrizione (impossibile, nonostante gli innumerevoli tentativi<sup>56</sup>) della “verità ultima”. L'unica finalità degli insegnamenti anti-sostanzialisti del Buddha e di Nāgārjuna è quella di “svuotare” e distruggere tutti i “punti di vista” (*dr̥ṣṭi*) – inclusa la propria, eventuale interpretazione sostanzialista del concetto di vacuità – basati sulla credenza nella “natura propria” degli eventi<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> P.e. come “assoluto”, “uno”, “non-dualità”, “relatività”, “nulla”, “zero”, “assenza di realtà ultima”.

<sup>57</sup> MK. 13.8: “I [buddha] vittoriosi dichiarano che la vacuità è l'eliminazione di tutti i punti di vista. Ma chi prende la vacuità come un punto di vista è detto incorreggibile.” (*śūnyatā sarva-dr̥ṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ / yeṣāṃ tu śūnyatā-dr̥ṣṭis tān asādhyān babhāṣire*).

Il lavoro filosofico di “demolizione” del castello metafisico da noi stessi costruito e proiettato sulla realtà può concentrarsi in qualsiasi parte della sua struttura: sferrando il proprio attacco direttamente alle fondamenta della costruzione, vale a dire alla credenza nel sé, il Buddha mette in discussione l’intera visione sostanzialista che sostiene e prolifera sopra tale credenza. Nonostante le fondamenta siano il punto più decisivo da far crollare, esse sono anche il punto più resistente. Per questo è ragionevole e giustificato attaccare, nello stesso tempo, altre parti dell’edificio: i 27 capitoli delle MK corrispondono ad altrettanti punti della costruzione metafisica (ordinaria o filosoficamente elaborata che sia) che Nāgārjuna ha scelto di colpire. Tra essi, la concezione sostanzialista del *nirvāṇa* – come un piano ontologico altro rispetto a quello al quale appartiene la nostra esperienza attuale – è certamente, per chi voglia avanzare in direzione della retta visione della realtà, un punto di vista cruciale da abolire.

FERRARO, Giuseppe. *Samsāra and nirvāṇa in Buddhist thought: epistemological difference and ontological identity*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 1, p. 193-212, Jan./Abril, 2012.

**ABSTRACT:** The difference between the concepts of *samsāra* e *nirvāṇa* set forth by the historical Buddha (VI-V B.C.) in his first sermon seem to be disputed by the equalization of the two terms effected by Nāgārjuna (II A.D) in a topical passage of his MK. This article, firstly, supports the thesis that the contradiction is just a seeming one and that the relation of difference or identity between the two dimensions depends on the philosophical register, respectively epistemological and ontological, being used – in both cases for soteriological purposes – by the Buddha and Nāgārjuna. Secondly, we wish to prove that, in any case, Nāgārjuna’s ontology, far from being a philosophical novelty or an evolution of the thought of the founder of Buddhism, is, on the contrary, one of the possible applications of the “non-self” doctrine (*anātma-vāda*) – probably the most important and original contribution of Buddhist thought to the history of world philosophy – expounded by the Buddha in his second sermon.

**KEYWORDS:** Buddha; Nāgārjuna; *samsāra*; *nirvāṇa*; *svabhāva*; *anātma-vāda*.

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI****FONTI PRIMARIE:**

CANDRAKĪRTI. *Prasanna-padā* (“Parole chiare”). Testo sanscrito: de la L. Vallée Poussin. St. Petersburg: Académie Impériale des Sciences, 1903-1913.

DÖGEN. *Shōbōgenzō*. Traduzione in italiano: L. Arena. Milano: Mondadori, 2005.

HRDAYA Sūtra (“Sūtra del cuore”). Testo sanscrito in: CONZE, E. I libri buddhisti della sapienza. Roma: Ubaldini, 1976. p. 69-97

NĀGĀRJUNA. *Ratnā-valī* (“Ghirlanda preziosa”). Testo sanscrito: G. Tucci. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, v. 2, p. 307-325, 1934.

NĀGĀRJUNA. *Yukti-śaṣṭikā* (“Sessanta Stanze di argomenti”). Testo tibetano e traduzione in inglese: C. Lindtner. Ithaca, NY: Snow Lion Publication, 1987.

NĀGĀRJUNA. *Mūlamadhyamakakārikā* (“Versi fondamentali del Cammino di Mezzo”). Testo sanscrito: D. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

NĀGĀRJUNA. *Śūnyatā-saptati* (“Settanta Stanze”). Testo tibetano e traduzione in inglese: D. Ross Komito. Berkeley: Dharma Publishing, 1997.

SUTTA Piṭaka: *Majjhima Nikāya* (“Collezione [dei discorsi] di lunghezza media”), *Samyutta Nikāya* (“Collezione [dei discorsi] riuniti”), *Dīgha Nikāya* (“Collezione [dei discorsi] lunghi”). Traduzione in inglese in: <http://www.vipassana.com/canon> e in [http://tipitaka.wikia.com/wiki/Sutta\\_Pitaka](http://tipitaka.wikia.com/wiki/Sutta_Pitaka). Ultimo accesso: 27 febbraio 2011.

**LETTERATURA SECONDARIA:**

BETTY, L. Nāgārjuna’s masterpiece: logical, mystical, both, or neither? *Philosophy East and West*, v. 33, n. 2, p. 123-138, 1983.

BUGAULT, G. Nāgārjuna: examen critique du nirvāṇa. *Asiatische Studien*, v. 46, n. 1, p.83-146, 1992.

BUGAULT, G. *L’Inde Pense-t-elle?* Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

ECKEL, M. D. *Jñānagarbha’s commentary on the distinction between the two truths*. Albany: State University of New York Press, 1987.

HAYES, R. Nāgārjuna’s appeal. *Journal of Indian Philosophy*, v. 22, n. 4, p. 299-378, 1994.

HUNTINGTON, C. W. The nature of Mādhyamika trick. *Journal of Indian Philosophy*, v. 35, p. 103-131, 2007.

INADA, K. *Nāgārjuna, a translation of his Mūlamadhyamakakārikā, with an introductory essay*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. (1<sup>a</sup> ed. 1970).

KALUPAHANA, D. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*. Delhi: Mlbd, 2006.

LOY, D. How not to criticize Nāgārjuna: a response to L.S.Betty. *Philosophy East and West*, v. 34, n. 4, p. 437-446, 1984.

MATILAL, B. *The character of logic in India*. Albany: State University of New York Press, 1998.

- MONIER-WILLIAMS, M. *Sanskrit-English dictionary*. New Delhi: Marwah Publications, 1986.
- NAGAO, G. *Mādhyamika and Yogācāra*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.
- PARK, J. Y. *Buddhism and deconstructions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- ROBINSON, R. H. Did Nāgārjuna really refute all philosophical views? *Philosophy East and West*, v. 22, n. 3, p. 325-331, 1972.
- RUEGG, D. S. *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- SCHROEDER, J. Nāgārjuna and the doctrine of skillful means. *Philosophy East and West*, v. 50, n. 4, p. 559-583, 2000.
- SIDERITS, M. Nāgārjuna as anti-realist. *Journal of Indian Philosophy*, v. 16, p. 311-325, 1988.
- SIDERITS, M. On the soteriological significance of Emptiness. *Contemporary Buddhism*, v. 4, n. 1, p. 9-23, 2003.
- SIDERITS, M. Causation and emptiness in early Madhyamaka. *Journal of Indian Philosophy*, v. 32.4, p. 393-419, 2004.
- TABER, J. On Nāgārjuna's so-called fallacies: a comparative approach. *Indo-Iranian Journal*, v. 41, p. 213-244, 1998.
- TILLEMANS, T. *Scripture, logic, language*. Somerville: Wisdom, 1999.
- TILLEMANS, T. Trying to be fair to Mādhyamika Buddhism. In: PREISENDANZ, K. (Org.). *Expanding and merging horizons: contributions to South Asia cross-cultural studies in commemoration of Wilhelm Halbfass*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. p. 507-523.
- WELTER, A. Mahākāśyapa's Smile: Silent Transmission and the Kung'an (Koan) Tradition. In: HEINE, S.; WRIGHT, S. D. (Org.). *The Koan: texts and contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 75-109.
- WESTERHOFF, J. *Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- WILLIAMS, P. *Buddhist thought*. London: Routledge, 2000.

---

Recebido em: 07.02.2011

Aprovado em: 05.10.2011