

BREVI RIFLESSIONI FILOSOFICHE SUL *NIBBĀNA*¹

Abbreviazioni:

AN: *Āṅguttara Nikāya*

SN: *Samyutta Nikāya*

MN: *Majjhima Nikāya*

Ud: *Udāna*

Iti: *Itivuttaka*

Sn: *Sutta Nipāta*

Vism: *Visuddhimagga*

PTS: Pali Text Society

Introduzione

Fin da quello che la tradizione ricorda come il suo primo discorso pubblico, ovvero il celeberrimo *Dhammacakkappavattana-sutta* (“Discorso della messa in moto della ruota del Dhamma”, SN 56.11), il Buddha ha proposto un sistema non già teoretico ma eminentemente pratico, indicandone la meta finale in termini di visione (*cakkhu*), conoscenza (*ñāṇa*), quiete (*upasama*), super-conoscenza (*abhiññā*), perfetta comprensione (*sambodha*) ed estinzione (*nibbāna*) (PTS 5.420). Il presente contributo intende fornire delle riflessioni di carattere filosofico a proposito di quest’ultimo “concetto”, dapprima calandolo nella prospettiva fenomenologica, ove il buddhismo - nell’autorevole opinione di vari studiosi² - sembra trovarsi a suo agio più che in altre, successivamente mostrando di essa i limiti ermeneutici e restituendo del *nibbāna* la sua impossibilità a essere compreso in termini filosofici univoci. Almeno nella fase antica del pensiero buddhista, il *nibbāna*, per la sua trascendenza, che ne fa un che di indefinibile, di inafferrabile concettualmente, è consegnato, infatti, non alla speculazione, ma alla realizzazione diretta³, la quale, nondimeno, come vedremo, si costituisce in una razionalmente sfuggente “non-esperienza” (Perrone 2023b, 2024). Se è vero che l’esperienza, analizzata già dal Buddha stesso in vari modi, il più noto dei quali è quello in cinque “cumuli” (*khandha*), è a motivo di questi un prodotto “condizionato” o “composto” (*saṅkhata*), risultando per l’appunto dalla composizione dinamica e interattiva di quei fattori, allora quella del *nibbāna*, che dev’esservi in antitesi, sarebbe una paradossale “non-esperienza”. Cosa rimane quando ogni relazione causale (*paccaya*) - le cui differenti modalità sono state partitamente indagate dal *Paṭṭhāna*, pur non esaustivamente - costituente la fenomenicità venga meno? Nell’ottica buddhista, ogni fenomeno si costituisce nell’interazione tra diversi elementi: ma cosa sopravvive al disparire di ogni rapporto di causazione? Cosa c’è a monte dell’esperienza, complessivamente definita dal dinamismo dei cinque *khandha*? Cosa avanza alla “pacificazione di tutti i *saṅkhāra*” (*sabbasaṅkhārasamatha*)? *Tad āyatana*, dice il Buddha stesso nel *Paṭhamanibbānapaṭisaṃyutta-sutta* (“Primo discorso connesso al *nibbāna*”, Ud 8.1, PTS 79), “quella base” - della natura del *ganz Anderes*, come direbbe Rudolf Otto -, estranea alla dimensione storica (Lo Turco 2022) e condizionata in cui ogni possibile esperienza è inscritta, ivi inclusi i più elevati conseguimenti meditativi. Il *nibbāna* è allora radicalmente altro: l’altra sponda (*pāra*) (PTS 62), quella di là dal tempestoso pelago del *saṃsāra*, cui si giunge con una traversata certo non facile, controcorrente (*paṭiloma*), ma la cui riuscita è sicura a partire dal primo livello di risveglio, quello del *sotāpanna* (“entrato nella corrente”). Insondabile, del *nibbāna* finale, sul quale i testi canonici non si diffondono, verosimilmente per deliberata scelta, può sensatamente dirsi soltanto essere la fine irreversibile di ogni sofferenza (SN 1.59, PTS 1.38), capace di creare, questa, per la sua universalità, un profondo senso di comunione tra gli esseri umani, quanto mai urgente e necessario in tempi come i nostri.

¹ Ringrazio cordialmente Giuliano Giustarini e Filippo Lunardo per la lettura del presente contributo.

² L’affinità del pensiero buddhista con la fenomenologia, di cui costituirebbe una forma *ante litteram*, è stata riconosciuta - tra gli altri - da Nyanaponika Thera (2010), Bhikkhu Bodhi (2007) e Lusthaus (2002).

³ La natura immediata della realizzazione del *nibbāna* è espressa nel *Mahācunda-sutta* (AN 6.46, PTS 3.335) in termini di contatto corporeo con l’elemento del senza-morte (*amatadhātu*) (Giustarini 2024: 263).

Idealismo o realismo?

Tentare di fornire una risposta certa alla questione squisitamente filosofica in merito a quale sia la posizione ontologica della tradizione pāli sulla natura della realtà fondamentale è impresa destinata all'insuccesso, poiché essa, diversamente dal Sarvāstivāda (Williams 2002: 119), non pare avervi dedicato specifica attenzione, né, pertanto, si è stabilizzata su una posizione netta in favore dell'idealismo o del realismo, o di loro forme particolari. La domanda rimane pertanto irrisolta, sebbene già nei testi canonici possano trovarsi accenni, non ordinati a sistema, che vanno in entrambe le direzioni, e finanche verso una posizione di tipo latamente "fenomenologico", che è quella che prenderemo brevemente in esame. Ma il Canone pāli, per la pluralità di visioni che comprende al suo interno, non sempre armoniosamente integrate, resiste al tentativo di riduzione a un'unica categoria filosofica che ne consenta, da sola, una spiegazione complessiva, rendendo così necessario un approccio esegetico rispettoso della diversità dei punti di vista ivi confluiti.

La posizione fenomenologica

Al netto delle ovvie e meno ovvie differenze che la separano dalla visione buddhista, la strada percorribile come intermedia tra idealismo e materialismo, che attribuiscono valore ontologico primario rispettivamente alla mente e alla materia, è quella fenomenologica, che concentra la sua indagine sui modi in cui le cose si manifestano nella nostra esperienza. Così impostata la ricerca, prendendo a titolo di esempio il caso della genesi delle coscienze sensoriali a partire da un organo di senso e il suo proprio oggetto, diviene possibile sostenere che, quale che sia la realtà ontologica a monte dell'esperienza, se in definitiva materiale o mentale, il fenomeno della coscienza è giustappunto dato come esito dell'interazione tra un senso e il suo oggetto⁴. L'esperienza, definita secondo quei cinque processi fisici e mentali che sono i *khandha*, è essa stessa un fenomeno complesso, ma cosa vi sia dietro non è questione che interessasse al Buddha affrontare diffusamente nel suo insegnamento. Non per questo, tuttavia, siamo esentati dal tentare di cercare una risposta. Il fenomeno, infatti, non esaurisce il campo dell'esistente: non tutto ciò che esiste appare all'interno della nostra esperienza. Si pensi al fondamentale insegnamento del "sorgere dipendente" (*paṭiccasamuppāda*), il quale descrive, attraverso fasi successive, l'origine della condizione esistenziale di frustrazione (*dukkha*) in cui il soggetto si trova (*evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti*, "tale è l'origine di questa intera massa di sofferenza": p. es., SN 12.1, PTS 2.1), omettendo, verosimilmente in modo voluto, cosa accada quando tale processo si arresti a seguito della messa in pratica del metodo ottuplice insegnato dal Buddha fino al suo compimento nello stato di *arahant* (*arahatta*). L'enfasi del messaggio del Buddha è senz'altro posta sulla ricerca di una via di liberazione dal condizionato, senza diffondersi sul suo sbocco sotterologico, di tipo invece incondizionato (*asaṅkhata*), poiché ciò sfugge irrimediabilmente alla presa del linguaggio, in quanto non si tratta di un'esperienza, neppure sublime qual è quella dei *jhāna*, ma della cessazione di ogni sorta di stato condizionato e, come tale, del contrario di "esperienza", ovvero una "non-esperienza", come abbiamo proposto di chiamarla, in mancanza di un termine o un'espressione migliori. Sebbene, dunque, la possibilità ermeneutica della fenomenologia risulti più adeguata di quelle materialista e idealista, essa è d'altra parte limitata nel suo potere esplicativo dal fatto di non poter render conto di quell'unico ma decisivo elemento incondizionato (*asaṅkhatadhātu*) che, proprio in quanto tale, non si manifesta, non è un fenomeno, non fa parte del *samsāra*, non è nel dominio dei *khandha*, né, dunque, in quello dell'esperienza continua che essi consentono di avere. D'altro canto, pur essendo una realtà trascendente (*lokuttara*), non inclusa (*apariyāpanna*) cioè nei tre regni d'esistenza in cui la visione buddhista analizza il *samsāra*, del *nibbāna* si dà realizzazione "proprio qui" (*idheva*), dice l'*Ātāpi-sutta* (Iti 34, PTS 27), in questa stessa vita (*diṭṭhadhammābhiniibbuta*), dice il *Suttanipāta* (5.9, PTS 209), sebbene non nello stesso modo che si avvera dopo la morte di un *arahant*, quando, col venir meno dei *khandha*, ogni

⁴ Nel *Sabba-sutta* (SN 35.23, PTS 4.14) il Buddha definisce come "tutto" (*sabba*) quelle che altrove, ad es. nel *Chachakka-sutta* (MN 148), sono indicate come sfere sensorie (*āyatana*): sei interne (*ajjhātika*), corrispondenti ai cinque sensi fisici e alla mente, e sei esterne (*bāhira*), corrispondenti ai rispettivi ambiti oggettuali. L'esperienza che risulta dall'interazione tra una sfera sensoria interna e il suo corrispettivo esterno definisce il campo che interessava al Buddha indagare, poiché è in questo dominio che la sofferenza si manifesta e in cui è possibile mettere in moto il processo di trascendenza. La realtà disvelata al suo compimento, per definizione altra dal condizionato, il *nibbāna*, in questa fase del pensiero buddhista è più oggetto di allusioni poetiche che di una speculazione filosofica atta a chiarirne diffusamente la precisa natura, la relazione col mondo condizionato etc.

esperienza diviene impossibile ad attuarsi, e col soggetto così venuto meno non è più possibile entrare in contatto, se non indirettamente attraverso ciò che ha lasciato nella dimensione mondana: nel caso del Buddha, il *dharmavinaya*, la dottrina e la disciplina monastica, che costituiscono uno strumento⁵ per superare la condizionalità (*idappaccayatā*) e così uscir fuori definitivamente dal *saṃsāra*. La suprema realtà, al cui confronto tutto il resto appare come sogno e fumo, il *nibbāna*, è sottratta alla fenomenicità e alle sue leggi (ivi inclusa quella di causalità) - la loro validità è dunque relativa -, ma non per questo perde di consistenza: sono anzi i fenomeni, semmai, ad apparire quasi irreali⁶ in seguito al risveglio (*bodhi*) a questa realtà, di natura non decettiva; l'insuperabile, nobile verità: in questi termini si esprime il *Dhātuvibhaṅga-sutta* (*paramaṃ ariyasaccaṃ yadidaṃ—amosadhammaṃ nibbānaṃ*) (MN 140, PTS 3.244).

Considerazioni finali

La possibilità interpretativa offerta dalla fenomenologia è capace di evitare la secca dovuta all'insolubilità, in base ai testi canonici, della questione ontologica se in ultima istanza la realtà fondamentale sia di tipo materiale o mentale. D'altro canto, come si è visto, la stessa lettura fenomenologica non è esente da problematiche, poiché se per un verso si attaglia bene all'investigazione dell'esperienza psico-corporea che il buddhismo ha coltivato fin dai suoi primordi - o che comunque risulta dai testi di maggiore antichità cui abbiamo accesso -, per altro verso per sua stessa natura si scontra con l'impossibilità di applicarsi a quell'unica realtà trascendente, il *nibbāna*, che non ricade nell'ambito fenomenico, comunque lo si voglia analizzare: che sia in termini di aggregati (*khandha*), di basi sensorie (*āyatana*) o di elementi (*dhātu*) - tutti modi effettivamente impiegati nei testi buddhisti -, l'*asaṅkhatadhātu*, per la sua stessa natura incondizionata, rimane altro dall'esperienza, persino qualora si voglia intenderlo come esito finale del metodo buddhista: se così fosse, infatti, non sarebbe più incondizionato, ma, in quanto prodotto dalla causalità pur virtuosa innescata e portata a compimento lungo il sentiero del Buddha⁷, condizionato, effettuato, composto: in una parola, *saṅkhata*. A questo riguardo, è interessante una discussione presente nel *Visuddhimagga* (XVI, 71), in cui, in risposta all'obiezione per cui il *nibbāna* non sarebbe "inoriginato" (*appabhava*), poiché esisterebbe in dipendenza dal sentiero buddhista, si dice che invero esso è sì raggiungibile attraverso questo, ma a rigore non ne viene suscitato. In altre parole, la sua esistenza è assoluta, del tutto indipendente dalla sua realizzazione e dal metodo che a essa conduce. Proprio a partire dal *nibbāna*, è possibile scorgere l'agognata risposta alla questione relativa alla natura fondamentale dell'esperienza: ciò che rimane quando essa venga trascesa è, infatti, inesplicabilmente oltre tanto la dimensione materiale quanto quella mentale (*ettha nāmañca rūpañca, asesam uparujjhati*, afferma il Buddha in SN 1.27, alludendo al *nibbāna*, come chiarito dal commentario). Alla realtà del *nibbāna* non si accede fisicamente, poiché, come dice il celebre *Paṭhamanibbānapaṭisaṃyutta-sutta* (Ud 8.1, PTS 79), vi mancano gli elementi che costituiscono la realtà materiale: non c'è terra (*pathavī*), dunque, non c'è acqua (*āpo*), non c'è fuoco (*tejo*), non c'è aria (*vāyo*) (come viene detto, analogamente, anche nel *Bāhiya-sutta: yatha āpo ca pathavī, tejo vāyo na gādhati*: Ud 1.10, PTS 8, e negli stessi termini nel *Sara-sutta*, SN 1.27, PTS 1.15); né ivi sono possibili eventi che hanno luogo nella sfera del condizionato: non c'è, cioè, venire (*neva āgatim*), non andare (*na gatim*), non permanere (*na thitim*), non decadere (*na cutim*), non riapparire (*na upapattim*). Ma al *nibbāna* non si accede neppure mentalmente, attraverso un'elevazione "mistica", poiché nel medesimo luogo testuale è negato che esso corrisponda ai *jhāna* più elevati; e se è altro da questi (e dagli omologhi cosmologici), a maggior

⁵ L'insegnamento del Buddha è per l'appunto uno strumento da usare in vista di uno scopo, quello della liberazione, raggiunto il quale la sua utilità viene meno, al modo in cui, secondo una celebre metafora canonica (MN 22), una zattera serve ad attraversare un fiume e, ciò fatto, non va mantenuta in dorso, ma lasciata cadere, per evitare che diventi una zavorra.

⁶ Nel *Visuddhimagga* (XX, 104) esiste proprio una forma (e fase) di contemplazione di tipo *vipassanā* in cui si è invitati a osservare le "formazioni" (*saṅkhāra*), il condizionato, in maniere analoghe a un'illusione: come un gioco di prestigio (*māyā*), come un miraggio (*marīci*), come un sogno (*supinanta*), come un cerchio tracciato con un tizzone ardente (*alātacakka*), come una città di *gandhabba* (*gandhabbanagara*), come schiuma (*phena*), come il tronco di un banano (*kadali*). Del resto, già nel *lokavagga* del *Dhammapada* è presente l'esortazione a considerare il mondo come una bolla (*pubbuḷaka*), ovvero come inconsistente, e un miraggio (*marīcikā*), ovvero come ingannevole, per sfuggire alla vista del re della morte (*maccurāja*) (PTS 24).

⁷ Neppure il buon *kamma* può portare al *nibbāna*, ma tutt'al più a una rinascita positiva in uno dei paradisi, che tuttavia fanno comunque parte del *saṃsāra*; meno che mai può consentirne l'uscita il cattivo *kamma*.

ragione sarà altro anche dagli stati mentali inferiori. Tutto ciò appartiene comunque al dominio dell'esistenza condizionata (*bhava*); l'alterità del *nibbāna* rispetto a esso è pregnantemente espressa nel *Sāriputta-sutta* (AN 10.7, PTS 5.8) dal personaggio omonimo per mezzo del composto *bhavanirodha*, a significare l'arresto dei processi che sostengono il divenire senza soluzione di continuità all'interno del *samsāra*, e così il suo venir meno. Non a caso, una paraetimologia riportata nel *Visuddhimagga* (VII, 56) collega Bhagavant – epiteto del Buddha sovente tradotto come “Beato” – all'aggettivo *bhavantaga*, “giunto al termine dell'esistenza”, ma questo in effetti vale per qualsiasi *arahant*. Il *dukkhanirodha*, la “cessazione della sofferenza”, terza delle quattro verità dei nobili, quando realizzato in prima persona (*sacchikātabba*) corrisponde esattamente al superamento del *samsāra*. Poiché *samsāra* e *dukkha* sono intercambiabili, l'arresto dell'uno è l'arresto dell'altro, e viceversa: a ragionare sul *Vajirā-sutta* (SN 5.10, PTS 1.134), infatti, può scoprirsi esattamente come il *dukkha* sia coestensivo col mondo condizionato. È in questo senso che si possono intendere le espressioni “niente a parte la sofferenza sorge, niente a parte la sofferenza cessa” (*nāññatra dukkhā sambhoti, nāññaṃ dukkhā nirujjhati*), e “solo la sofferenza sorge, sta e scompare” (*dukkhameva hi sambhoti, dukkhaṃ tiṭṭhati veti ca*). Entro l'ambito della nostra esperienza non si può risolvere l'aporia della priorità ontologica di mente o corpo sull'altro, in maniera monista: non a favore della mente, perché è possibile un corpo che ne sia privo, come avviene nel *saññāvedayitanirodha* (Perrone 2023a), né del corpo, perché di contro è possibile una mente che ne difetti, come nel caso dell'esistenza nei livelli celesti dell'*arūpa-loka*. Neppure è sensato sostenere che corpo e mente siano ontologicamente paritetici, come in una sorta di dualismo, proprio perché si danno le possibilità di loro esistenze autonome, dove uno dei due manca, sicché non possono trovarsi sullo stesso piano: se fosse così, l'uno non dovrebbe poter esistere senza l'altro; la loro esistenza dovrebbe darsi sempre insieme, ma non è necessariamente così. La risoluzione di siffatta difficoltà non sta, dunque, nell'esperienza, ma in ciò che la supera mostrando la contingenza tanto del corpo quanto della mente. Se, difatti, col *nibbāna* finale l'esperienza definita secondo le loro possibilità viene meno definitivamente, vuol dire che né l'una né l'altra dimensione sono mai state strettamente necessarie. Già in vita, peraltro, è possibile uscire dalla dimensione mentale, e dall'esperienza virtuale ed effettiva entro i suoi limiti, grazie al *saññāvedayitanirodha*, che nel momento in cui è raggiunto consente di conoscere la verità ultima del *nibbāna*, indicibile, misteriosa, sebbene paradossalmente non sia un "io" a conoscerla, né tanto meno sia qualcosa di cui si possa rivendicare il possesso come “mio”⁸. Ma non solo il mentale si rivela in tal guisa inessenziale, bensì tale si scopre anche il materiale, poiché dopo la morte di un *arahant* anch'esso viene meno irreversibilmente. Oltre la portata di ogni discorso logico-razionale, tanto da essere qualificata come *atakkāvacara*, la realizzazione del *nibbāna* si attua in una misteriosa e non ben specificabile “non-esperienza” al di là di qualsiasi possibilità di comprensione tramite la mente ordinaria, foss'anche la più avanzata immaginativamente. Se il *samsāra* in prospettiva fenomenologica può essere compreso come la reiterazione dell'esperienza sulla base di aggregati, elementi e sfere sensorie (Vism XVII, 115), il suo arresto consente di “conoscere” la realtà che ne è dietro, il *nibbāna*, che tuttavia non ne è la causa, essendo al di fuori della condizionalità, al di fuori delle relazioni causali (*paccaya*), e non potendo pertanto essere né causa né effetto, né causante alcunché né risultante da qualsivoglia cosa o attività. Seppur in fondo indicibile, non mancano già nel Canone descrizioni del *nibbāna*, più o meno estese, perlopiù espresse in modo apofatico (p. es. Iti 43), il più conveniente a indicarne la natura altra dal *samsāra*: se, infatti, i fenomeni che, coordinati, definiscono l'orizzonte della nostra esperienza sono nati, divenuti, fatti e condizionati, il *nibbāna* di contro è *ajāta*, *abhūta*, *akata* e *asankhata*, senza che questi termini possano condurci a una reale comprensione di cosa esso sia *in sé*. Ciò in ragione del fatto che ogni nostra descrizione si basa sul condizionato, attingendo a questo o quell'altro suo aspetto di cui abbiamo esperienza, e proprio per questo il *nibbāna*, in quanto (sola) realtà trascendente, non fenomenica, è fondamentalmente indefinibile: non può essere compreso per quello che esso è in sé, indipendentemente dagli aspetti del condizionato coi quali abbiamo familiarità e che, negati apofaticamente, possono tutt'al più servire a rendere desiderabile la

⁸ Il *nibbāna*, infatti, è pur esso – al pari di tutto il resto - non-sé (*anattā*). Dietro l'esperienza, dunque, non c'è un sé sostanziale che ne sia l'agente direttivo, né può conoscersene alcuno all'interno del mondo condizionato, poiché per questo vale l'espressione *suñño loko* del *Suññataloka-sutta* (SN 35.85, PTS 4.53), il “mondo è vuoto”, ovvero privo in ogni caso del sé e di ciò che appartiene al sé (*suññaṃ attena vā attaniyena vā*). Non c'è, detto altrimenti, uno spettatore ultimo che assista all'esperienza distaccato e ontologicamente indipendente, al modo di uno specchio, che riflette gli oggetti che gli passano innanzi senza venirne toccato ed essendo altro e autonomo rispetto a essi, capace di permanere, nella sua sussistenza, anche qualora non avesse alcunché da rispecchiare.

liberazione⁹. Pur con la consapevolezza che, in quanto è la nostra esperienza che segna il perimetro della nostra cognizione, il *nibbāna*, che ne è fuori, è per ciò stesso fuori anche da qualsivoglia forma di intelligibilità. Qualsiasi cosa se ne dica è a rigore inadeguata, essendo sorta e confacente unicamente all'interno della sfera del condizionato, mal convenendosi di conseguenza a quell'unico incondizionato che, di natura eterna (*akālika*) e al di fuori quindi della storia e delle sue vicissitudini, è tuttavia in grado di dare il senso più alto e lo scopo più nobile non soltanto al tempo di una singola esistenza, ma all'intero corso del *samsāra*, con i suoi innumerevoli cicli di nascita, morte e rinascita. C'è un'ultima riflessione che desideriamo presentare: il *samsāra*, potendo venire meno, potendo non essere più, in virtù del *vaṭṭupaccheda*¹⁰, rivela così la sua contingenza, non essendo altro che la continuità dell'esperienza, causalmente ordinata, passibile di interruzione: temporanea col *saññāvedayitanirodha*, definitiva con l'*anupādisesa-nibbāna*. Solo il *nibbāna* non può mai cessare: non essendo sorto, non può neppure svanire¹¹. In questo senso, è necessario, esso solo; indipendente finanche dal venir "scoperto" o meno. Mentre i fenomeni, in ogni caso condizionati, non hanno in se stessi le ragioni della propria esistenza, dipendendo per il loro sorgere e svanire da cause e condizioni altre, a loro volta non autonome, il solo *nibbāna* è invece in sé e per sé¹². D'altro canto, persino dire che esso sia il solo necessario è un'approssimazione, poiché il concetto di necessità si costituisce in relazione al suo opposto, ed è dunque relativo. In breve, potremmo dire con Conze che "nessuno può formarsi un'idea adeguata di che cosa sia il *nirvāṇa*", sicché in ultima analisi "ogni concetto di *nirvāṇa* è falso" (Conze 1988: 54). Il *nibbāna*, infatti, è oltre le opposizioni logiche e dialettiche, il ragionamento (*takka*), pertanto, non riesce a coglierlo, neppure quando sia portato al suo massimo livello: il *nibbāna* è, cioè, inconcepibile secondo categorie mondane¹³, le sole che abbiamo, in ogni caso irrimediabilmente relative per il fatto di costituirsi sempre l'una in relazione all'altra (bene-male, verità-falsità, necessità-contingenza etc.). Oltre non solo il *takka*, il *nibbāna* non è neppure individuato nello spazio e nel tempo, come ci informa il *Milindapañha* attraverso l'erudito monaco Nāgasena, in dialogo col curioso re indo-greco Milinda: "Sire, il Beato ha raggiunto la completa estinzione nello stato del *nibbāna* senza residuo (*anupādisesa*). Non è possibile indicare il Beato, che è scomparso, e dire che egli è qui o lì" (Sferra 2001: 169). Non essendo né qui né lì, né prossimo né lungi, il *nibbāna* finale – e così chi lo realizzi, ancorché dal punto di vista ultimo non ci sia alcuno a realizzarlo¹⁴ – è al di fuori della dimensione spaziale. Come, d'altra parte, è al di fuori della dimensione temporale: "Per gli esseri che hanno ottenuto il *nibbāna* definitivo, il tempo non esiste a causa della loro totale estinzione" (Sferra 2001: 138). Non nello spazio né nel tempo, in cui si svolgono le vicende storiche e personali, non nelle dimensioni del corpo e della mente, che delimitano le nostre esperienze, al di fuori inoltre dell'ordine della causalità, il *nibbāna* costituisce senz'altro il mistero più profondo e al contempo lo scopo ultimo verso cui è possibile dirigere la propria esistenza all'interno del turbinio del *samsāra*. Nel suo lungo magistero, il Buddha ne ha insegnato in vari modi la via d'uscita (*nissaraṇa*), e sebbene l'incamminarsi lungo essa sia fortemente raccomandabile, spetta tuttavia alla libertà del singolo decidere se farlo o meno. Poiché i Buddha indicano soltanto la via, ma non possono percorrerla al posto di un altro. La liberazione, dunque, anche dopo la rivelazione del Dhamma da parte di un Buddha e la sua conservazione da parte delle generazioni successive, rimane responsabilità del

⁹ A motivare l'agire in direzione della liberazione valgono espressioni canoniche che, ad es. nel *Suttanipāta*, la indicano come pace oltre la morte (*amatam santim*, Sn 1.11, PTS 34) oppure, nel *Dutiyaḍabba-sutta* (Ud 8.10, PTS 93), come inconcussa felicità (*acalam sukhan*).

¹⁰ Nell'*Aggappasāda-sutta* (AN 4.34, PTS 2.34) figura una serie di termini che descrivono il *nibbāna*: uno di questi è per l'appunto "arresto del ciclo della rinascita".

¹¹ Per esso non vale dunque l'espressione, presente già nel *Dhammacakkappavattana-sutta* (PTS 5.422), che suggella l'attingimento del livello di *sotāpanna*: "tutto ciò che ha la natura di sorgere, ha la natura di cessare" (*yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhamman*).

¹² Il fatto che *samsāra* e *nibbāna* siano, secondo questa controvertibile lettura, irriducibilmente l'uno contingente e l'altro necessario, consentirebbe di evitare il non facile problema filosofico di spiegare come dal necessario (ciò che non può non essere) derivi il contingente (ciò che può non essere). Ciò poiché il *nibbāna* non è il fondamento metafisico del *samsāra* o quel da cui questo in qualche modo è "emanato": nessun *sutta* lo intende così. Tra i due c'è, per così dire, un "salto" finale da compiere per superare il divario.

¹³ Per questo, le ispirate strofe finali del Buddha nel *Dutiyaḍabba-sutta* (Ud 8.10, PTS 93) dicono che di coloro che sono rettamente liberati (*sammāvimutta*) e hanno trasceso il flutto della schiavitù del desiderio sensuale (*kāma-bandhohatārī*), conseguendo l'inconcussa felicità (*sukha*), non è possibile descrivere il destino (*gati*).

¹⁴ A questo riguardo, dice una nota citazione contenuta nel *Visuddhimagga* (XVI, 90): "C'è la liberazione, non l'uomo liberato (*atthi nibbuti, na nibbuto pumā*); esiste il Sentiero, non chi lo percorre (*maggam atthi, gamako na vijjati*)" (Comba 2010: 125).

singolo, consegnata, per la sua ricerca o meno, al libero arbitrio – esercitato consapevolmente o non consapevolmente - di ciascun essere umano.

BIBLIOGRAFIA

- Bodhi, B. (a cura di) (1999), *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston, Wisdom Publications.
- ID. (a cura di) (2007), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Philosophical Psychology of Buddhism*, Charleston, Pariyatti Publishing.
- ID. (a cura di) (2012), *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston, Wisdom Publications.
- Comba, A. S. (a cura di) (2010), *Visuddhimagga, Il Sentiero della Purificazione*, vol. III, Edizioni Lulu.
- Conze, E. (1988), *Il Pensiero del Buddhismo Indiano*, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Giustarini, G. (2024 – seconda edizione riveduta e ampliata), *La pratica della consapevolezza: sati nel Canone buddhista pali*, Roma, Edizioni Fuorilinea.
- Gnoli, R. (a cura di) (2001), *La Rivelazione del Buddha. I Testi Antichi*, Milano, Mondadori.
- Lo Turco, B. (2022), *Storicità del soggetto ed etica nel buddhismo indiano*, ARETÉ - Vol. 7, ISSN 978-88-5500-318-6.
- Lusthaus, D. (2002), *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London e New York, Routledge.
- Ñāṇamoli, B. & Bodhi, B. (a cura di) (1995), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston, Wisdom Publications.
- Nyanaponika, Thera (2010), *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*, Boston, Wisdom Publications.
- Perrone, S. (2023a), *Essere senza mente: il saññāvedayitanirodha nei Nikāya e nel Visuddhimagga (pt. 2)*, Filosofia e Nuovi Sentieri, 1 ottobre 2023, <https://filosofiaenuovisentieri.com/2023/10/01/essere-senza-mente-il-sannavedayitanirodha-nei-nikaya-e-nel-visuddhimagga-pt-2>.
- Perrone, S. (2023b), *Essere senza mente: il saññāvedayitanirodha nei Nikāya e nel Visuddhimagga (pt. 3)*, Filosofia e Nuovi Sentieri, 8 ottobre 2023, <https://filosofiaenuovisentieri.com/2023/10/08/essere-senza-mente-il-sannavedayitanirodha-nei-nikaya-e-nel-visuddhimagga-pt-3>.
- Perrone, S. (2024), *Al di fuori del condizionato: cessazione della “personalità” e discontinuità del saṃsāra*, Filosofia e Nuovi Sentieri, 21 gennaio 2024, <https://filosofiaenuovisentieri.com/2024/01/21/al-di-fuori-del-condizionato-cessazione-della-personalita-e-discontinuita-del-sa%e1%b9%83sara>.
- Sferra, F. (a cura di), *Milindapañha*, in Gnoli, R. (a cura di) (2001), *La Rivelazione del Buddha. I Testi Antichi*, Milano, Mondadori.
- Williams, P. (2002), *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla Tradizione Indiana*, Roma, Astrolabio-Ubaldini.