

## IL SILENZIO DI GOTAMA E L'ORIGINE DELLA DOTTRINA BUDDHISTA DEL VUOTO\*

Krishna Del Toso

In questo contributo cercherò di chiarire il rapporto tra il silenzio (tuṅhī), scelto dal Buddha come unica risposta possibile ad alcune precise questioni, e l'origine della dottrina del vuoto nel Buddhismo primitivo. Il lavoro si articolerà dunque in due sezioni: nella prima esporrò le questioni che Gotama Buddha lascia irrisolte; nella seconda, partendo da un passo del Canone buddhista redatto in lingua pāli (da ora Canone Pāli)<sup>1</sup> – che prende in esame, nello specifico, solo due dei problemi su cui Buddha resta silente –, proverò ad argomentare l'origine della dottrina del vuoto dalla considerazione che, eliminate le visioni errate e compreso l'uomo come unilaterale punto di vista sul mondo, il silenzio sarebbe l'unica possibilità per far sorgere la conoscenza del mondo stesso *come esso è*.

### 1. *Gli avyākatāni*<sup>2</sup>

In diverse sezioni del Canone Pāli riscontriamo un atteggiamento silente da parte del Buddha in risposta ad alcuni problemi, i quali, per tale motivo, prendono il nome di avyākatāni (non-spiegati, non-analizzati).<sup>3</sup>

Tra tutti i luoghi in cui compaiono gli avyākatāni, il testo che ne fornisce l'elenco completo è il Brahmajāla-Sutta (*Dialogo della Suprema Rete*, da ora BS), il primo dialogo del Dīgha-Nikāya. Dal v. 28 fino alla conclusione del dialogo, il BS espone infatti in modo

---

\*È qui proposta una riflessione su alcune tematiche già affrontate nel I capitolo della mia tesi di laurea Jñānakalikā, *“La Gemma della Conoscenza”, Evoluzione del concetto di Śūnya da Buddha a Nāgārjuna* (tesi in Filosofia della Religione, redatta sotto la guida di Aldo Magris e discussa all'Università di Trieste nell'a.a. 2000-01); inoltre, è condotto un approfondimento di dette tematiche, in particolare di alcuni concetti là tracciati soltanto marginalmente. Tutti i termini traslitterati, qui riportati, devono intendersi, quando non specificato, vocaboli in lingua pāli, l'idioma in cui si esprimeva il Buddha ed in cui sono stati redatti i testi del Buddhismo primitivo. Le citazioni sono da me state tradotte, basandomi sulle versioni dei testi del Canone buddhista editi e pubblicati dalla Pāli Text Society, Oxford 1884-1925.

<sup>1</sup> Bisogna ricordare che il Canone Pāli fu composto, dopo la morte di Buddha (V sec. a. C.), in un periodo di tempo che investì vari secoli. È un'opera di scuola più che lo scritto di un singolo pensatore.

<sup>2</sup> Il termine avyākatāni è la voce nominativa plurale del vocabolo avyākata. Avyākata è formato a *vi + ā + √kar*, a cui viene anteposto il prefisso privativo *a*. La *√kar* è il tema radicale del verbo *kātuṃ*, che significa “fare”, “agire”, di cui *kata* è il participio passato. Facendo precedere *√kar* dal prefisso *vyā (vi + ā)*, si ottiene il significato di “analizzare”, “separare”, “spiegare”, “esporre”, “deformare”, a cui va sommato il valore privativo della prima *a*. Il vocabolo, allora, è traducibile con: “non analizzato”, “non spiegato”.

<sup>3</sup> Sui luoghi in cui compaiono i non analizzati, cfr. A. Rigopoulos, *The Avyākatāni and the Catuṣkoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka*, “East and West”, vol. 42, 1992, pp. 228-259.

dettagliato 11 punti di vista (ditṭhiyo) corrispondenti ad altrettante scuole di pensiero attive all'epoca di Buddha.<sup>4</sup> Ecco come queste ditṭhiyo sono presentate:

1) Gli eternalisti (sassatavādā), i quali affermano che il Sé (attā) e il mondo (loko) sono eterni (BS, 31-34).

2) I semi-eternalisti (ekacca sassatavādā), i quali affermano che il Sé e il mondo sono in parte eterni e in parte no (BS, 39-50).

3) Gli estensionisti (antānantikā), i quali affermano che il mondo sia finito oppure infinito (BS, 54-57).

4) I perpetui equivocanti (amarāvikkhepikā), i quali ricorrono all'equivoco, all'elusione, su ogni questione proposta (BS, 61-64).

5) Coloro che sostengono l'origine fortuita (adhiccasamuppannikā), i quali affermano che il Sé e il mondo sorsero senza causa (BS, 68-70).

6) Coloro che in ciascuno dei modi fin qui elencati ricostruiscono il passato (cfr. BS, 72);

7) I sostenitori della dottrina dell'esistenza cosciente dopo la morte (uddhamāghātanikā saññivādā) affermano che il Sé dopo la morte è conscio (BS, 75).

8) I sostenitori della dottrina dell'esistenza non cosciente dopo la morte (uddhamāghātanikā asaññivādā) affermano che il Sé dopo la morte è inconscio (BS, 79).

9) Coloro che affermano che il Sé dopo la morte non è né conscio né non conscio (uddhamāghātanikā n'eva saññināsaññivādā) (BS, 83).

10) I nichilisti (ucchedavādā), i quali affermano l'annientamento dell'essere vivente. Essi ritengono che, quale che sia la concezione del Sé, questo venga distrutto col sopraggiungere della morte (BS, 87-93).

11) Coloro che sostengono la dottrina della felicità in questa vita (ditṭhadhammanibbanavādā) affermano che la completa salvazione di un essere vivente possa avvenire in questo mondo (BS, 97-101).

Dallo schema appena ricostruito ricaviamo che gli 11 punti di vista in questione possono essere così raggruppati: dal (1) al (6) sono esposte le concezioni rivolte all'analisi del passato; dal (7) all'(11) sono presentate, invece, le teorie concernenti il futuro. Le 11 posizioni dovrebbero coprire la totalità di punti di vista su cui all'epoca si disputava.

Oltre al BS, nel Canone Pāli possiamo rintracciare altri dialoghi e discorsi che, pur riferendosi alle questioni irrisolte, ne prendono in considerazione solo alcune.<sup>5</sup> Certamente, i testi meglio conosciuti in proposito sono quelli che formano il *ciclo di Vacchagotta*, come lo definisce Rigopoulos.<sup>6</sup> In questi dialoghi le questioni più note proposte dall'asceta itinerante Vacchagotta al suo interlocutore sono le seguenti 12: (1) è il mondo eterno, (2) o non eterno? (3) è il mondo finito, (4) o infinito? (5) l'anima è identica al corpo, (6) o è differente da esso? (7) il Buddha esiste dopo la morte, (8) o non esiste, (9) o sia esiste che non esiste, (10) oppure né esiste né non esiste? Possiamo aggiungere a questa lista altri due

---

<sup>4</sup> Ditṭhiyo è nominativo plurale di ditṭhi che deriva da √dis, da cui datṭhum "vedere". Ditṭhi può esser perciò tradotto con "visione", "punto di vista".

<sup>5</sup> Vedi *supra*, nota 3.

<sup>6</sup> *The Avyākatāni*, cit., p. 251.

quesiti: (11) esiste il Sé, (12) o non esiste il Sé?<sup>7</sup> Rispetto a ciascuna di queste domande l'interlocutore dell'asceta risponde che il Buddha resta silente.

Di tali questioni, in molti casi, possiamo notare una forma quadripartita in cui un certo attributo è, di volta in volta, (a) affermato, (b) negato, (c) sia affermato che negato e (d) né affermato né negato.<sup>8</sup> Il punto (a) corrisponde all'asserzione dell'essere in un certo modo di qualcosa (*s* possiede *p*, *s* è *p*), come nel caso "il Sé è dotato di forma", oppure "il Sé è limitato", in cui un attributo (la forma, la limitatezza) inerisce ad un soggetto (il Sé); si parte dall'esperienza (*paccakkho*) per formulare una constatazione in termini positivi: vedo, per esempio, un oggetto e dico com'è (il tavolo è di legno ed *ha* quattro gambe). Il punto (b) presenta la negazione dell'essere di qualcosa nello stato d'inerenza a qualcos'altro (*s* non possiede *p*, *s* non è *p*), come in costrutti del tipo "il Sé non è dotato di forma", "il Sé non è limitato", ove l'attributo non inerisce al soggetto; anche qui si procede dall'esperienza, si valuta l'oggetto, ma si ricavano, per comparazione (*upamāno*) con altri enti, le caratteristiche che esso non possiede: il tavolo *non* è d'acqua e *non ha* le ali. Il punto (c) al medesimo tempo attribuisce e nega un certo attributo (*s* possiede *p* e *s* non possiede *p*, *s* è *p* e *s* non è *p*): è questo il caso di asserzioni quali "il Sé è dotato di forma e non è dotato di forma" e "il Sé è limitato e non è limitato", in cui l'attributo sia inerisce sia non inerisce al soggetto; dalla constatazione dell'esistenza di diverse caratteristiche possedute da un oggetto, si formulano asserzioni che cerchino di includere assieme più possibilità descrittive; se il tavolo ha la parte piana di legno, ma le gambe di ferro, potrò dire che: il tavolo *sia* è di legno *sia non* è di legno, cioè alcune parti sono di legno mentre altre no.<sup>9</sup> Il nodo centrale dei primi tre punti analizzati sembra essere il seguente: a partire dall'esperienza (vedo ciò, sento ciò, ecc.), si costruisce una visione del mondo che segue determinate regole, considerate, per estensione, universalmente valide. In tal modo è possibile che avvenga la traduzione di tali leggi inerenti all'esperito al piano, diciamo così, di un metempirico Sé immutabile: tuttavia l'idea di Sé (*attā*) non è, ritengono i Buddhisti, mai spiegata con sufficiente chiarezza, cioè utilizzando efficacemente delle argomentazioni *dimostrative*. Sembra, allora, che il processo d'astrazione che conduce all'indagine meta-empirica sottenda anche una pre-imposizione delle regole, ritenute corrette, all'oggetto di questo medesimo indagare; tutto ciò fa in modo che vi sia una sorta di costruzione *a-priori* della verità relativa a tale oggetto.

L'ultimo punto (d) è la negazione di ciascuna delle due alternative formanti il caso (c) (né *s* possiede *p* e né *s* non possiede *p*, né *s* è *p* e né *s* non è *p*) e, quindi, anche di (a) e (b): esempi di questo tipo sono "né il Sé è dotato di forma e né il Sé non è dotato di forma", oppure "né il Sé è limitato e né il Sé non è limitato"; è questa la posizione di coloro che si rifiutano di prendere parte alla discussione, arrestandosi alla negazione, alla confutazione delle idee altrui. Non si confonda, però, il presente caso con la posizione degli equivocanti, i quali non accettano neppure questo atteggiamento, adducendo la ragione che anche il "né... né" deve essere eluso. Qui, invece, è sottinteso un accostamento ad una verità

---

<sup>7</sup> Le questioni dalla (1) alla (10) si trovano in Saṃyutta-Nikāya, Saḷāyatana-Vagga, X, 7, la (11) e la (12) in Saṃyutta-Nikāya, Saḷāyatana-Vagga, X, 10.

<sup>8</sup> Cfr., per es., BS, 64.

<sup>9</sup> Tenendo presente quanto appena detto, quella che mi sembra la questione più problematica che Vacchagotta espone, cioè la (9) (se il Buddha esista e non esista dopo la dissoluzione del corpo fisico), può essere chiarita nel seguente modo: certe parti restano immutate dopo la morte e certe si distruggono. Così leggendo, non v'è contraddittorietà, come, invece, potrebbe sembrare a tutta prima.

inesprimibile perché posta oltre le capacità conoscitive umane.<sup>10</sup> Inutile allora indagare in tali ambiti attraverso un procedere dialettico, poiché la dialettica, prevedendo l'utilizzo di una certa logica – nel duplice senso di *lògos* come *parola* e *lògos* come *ragione* –, che è strumento della razionalità umana, non sarebbe, ovviamente, in grado di garantire alcuna donazione di significato a ciò che evade totalmente la possibilità di essere conosciuto.<sup>11</sup>

Secondo la logica indiana queste quattro alternative dovrebbero coprire ogni possibilità d'approccio a qualsivoglia questione; infatti ognuno dei punti di vista raccolti nel BS (in cui sono incluse anche le 12 domande di Vacchagotta), in un modo o nell'altro, rientra in uno di questi casi: tuttavia, nei confronti di essi, come già detto, il Buddha trova un altro approccio: non si esprime.

## 2. Il discorso a Kaccāyana

Col suo silenzio Gotama non volle certo negare queste concezioni, ma rifiutarle come non valide e, d'altro canto, il termine stesso *avyākata*, non analizzato, ci conduce a tale considerazione.<sup>12</sup>

Se, però, quelle sono visioni errate (*micchā diṭṭhiyo*), ci si può chiedere quale sia il corretto punto di vista (*sammā diṭṭhi*), domanda, questa, effettivamente posta da Kaccāyana al Buddha nel Kaccāyanagotta-Sutta (Dialogo con Kaccāyana, da ora KS).<sup>13</sup> A ciò Gotama risponde che sono da evitarsi due visioni estreme ed unilaterali, vale a dire l'eternalismo (*sassatavādo*), per il quale “tutto è” (*sabbaṃ atthi*), e il nichilismo (*ucchedavādo*), secondo cui “nulla è” (*sabbaṃ n'atthi*): egli invece, prendendo appunto le distanze dall'una e dall'altra, insegnerebbe il “cammino che sta nel mezzo” (*majjhima patipadā*). Eternalisti e nichilisti peccherebbero infatti d'incompletezza, poiché valuterebbero parzialmente i fenomeni: i primi considerandone solo l'insorgenza, i secondi solo la cessazione. In questo modo, però, né l'una visione né l'altra – agendo in modo preconcepito, cioè pre-imponendo una determinata credenza – coniugherebbero le proprie speculazioni a un mondo che Gotama *osserva* invece essere mutevole ed impermanente, cioè transeunte, un mondo in cui *ogni* fenomeno attraversa i tre stadi di originazione (*uppādo*), stasi (*ṭhiti*) e cessazione (*nirodha*), in dipendenza da un ente-produttore il quale, quindi, indurrebbe l'insorgenza di un ente-prodotto. Questa teoria prende il nome di “co-produzione condizionata” (*paṭiccasamuppādo*).<sup>14</sup> Bisogna subito sottolineare che la co-

---

<sup>10</sup> Si consideri, a titolo d'esempio, il concetto di *anirvacanīya* (non-dicibile, non-definibile) applicato, dalle scuole Vedānta, al rapporto tra l'Assoluto (Brahman) e il mondo; cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofia indiana II*, Roma, Āśram Vidyā, 1991, p. 569.

<sup>11</sup> Cfr. K. V. Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass rist. 1998, pp. 157, 158. Uso qui il termine “logica” in senso ampio; nella prima fase del Buddhismo, infatti, non v'è traccia di una logica che si strutturi oltre la semantica del linguaggio quotidiano.

<sup>12</sup> Sulla differenza fra negare e rifiutare vedi *infra*.

<sup>13</sup> *Saṃyutta-Nikāya, Nidāna-Vagga, I, 15.*

<sup>14</sup> Il termine *paṭiccasamuppādo* è composto da *paṭicca*, che indica un legame di dipendenza, e *samuppādo*, formato da *uppādo*, derivante da *ut + √pad* e dal prefisso *sam*; *√pad* è la radice del verbo *pajjituṃ*, che significa “andare”, “muoversi”, “entrare”, ma antepoendovi *ut* ricaviamo il significato di “originarsi”, “venir fuori”, mentre il prefisso *sam* indica “con”, “insieme a”.

produzione condizionata non va intesa come univoca legge di causalità, ma come mutua regola di dipendenza.

Di questo paṭiccasamuppādo sono ammesse due accezioni: una soggettiva ed una oggettiva. L'applicazione di esso alla soggettività comporta il riconoscimento di 12 fattori, chiamati nidāna, collegati nel seguente modo: dalla considerazione che tutto, prima o poi, cesserà d'essere, è rintracciato un limite oltre cui non è dato spingersi, cioè (1) la vecchiaia-e-morte (jarā-maraṇa), che trova la sua ragion d'esistenza solamente se è preceduta da una (2) nascita (jāti). Qui "nascita" equivale al concetto generale di *natività*, intesa come insorgenza e fisica e psicologica di vari stati successivi: per il Buddhismo, oltre che attraverso la metempsicosi – dottrina assimilata dall'induismo –, anche entro la stessa vita si può ri-nascere, volta a volta, felici, afflitti ecc. La nascita dipende (3) dall'esistenza precedente (bhavo) poiché le azioni passate determinerebbero le modalità di vita attuale; l'esistenza si origina (4) dall'attaccamento (upādāna), considerato la spinta alla staticità, inverata dalla ricerca di appigli stabili a cui aggrapparsi; questi sono scelti in base (5) al desiderio (taṇhā), che continuamente dirige l'uomo verso qualsiasi condizione non abbia già; taṇhā sarebbe a sua volta la risultante (6) della sensazione (vedanā), stimolando, quest'ultima, la latente direzionalità dell'individuo verso una meta, poi focalizzata, a causa della bramosia, come obiettivo desiderato; la sensazione dipende (7) dal contatto (phasso) tra l'oggetto ed il suo fruitore; il contatto, quale momento *transitivo* dall'esteriorità all'interiorità, avviene per mezzo (8) della sestupla sede (saḷāyatana), formata dai cinque organi di senso, adibiti alla semplice percezione, e dalla mente (mano), che avrebbe il compito di raccogliere e gestire le informazioni sensoriali; la sestupla sede necessita del complesso (9) di nome-e-forma (nāma-rūpa), il nome (nāma) connotando l'unicità di ogni soggettività in senso metempirico, e la forma (rūpa) indicando la corporeità; tale individualità sarebbe originata a sua volta (10) dalla coscienza (viññāna), poiché un soggetto psico-fisico privo di interiorità cosciente non è considerabile referente di alcuna attività senziente, non essendo un individuo capace di volontà; viññāna trarrebbe il suo essere (11) dalle predisposizioni (saṅkhāro), reputate base della formazione di un personale e parziale punto di vista non in linea con la realtà dei fatti; tutto questo, secondo i buddhisti, dipenderebbe (12) dalla nescienza (avijjā).<sup>15</sup>

Essendo la co-produzione condizionata una legge di dipendenza piuttosto che una causalità forte, l'ente-produttore non riveste il ruolo di "fattore", "causatore", dell'ente-prodotto (in questo caso si avrebbe un rapporto univoco, da causa ad effetto), ma tutti gli enti coinvolti nel processo sono, allo stesso tempo, sia produttori che prodotti, cioè concorrono sincronicamente alla caratterizzazione di sé, come, per esempio, nel caso del mosso e del movimento:<sup>16</sup> proprio affrontando un caso particolare, entriamo nella seconda accezione, quella oggettiva, della dottrina della co-produzione condizionata. Un oggetto può dirsi *mosso* solo se *ora* è dotato di movimento (cioè dall'esistenza del movimento *dipende* l'esistenza dell'oggetto mosso), ma è vero anche che senza l'oggetto mosso non vi sarebbe in realtà movimento (e dunque dall'esistenza dell'oggetto *dipende* l'esistenza del

---

<sup>15</sup> Cfr. Saṃyutta-Nikāya, Nidāna-Vagga, I, 1, ove il Buddha espone i 12 fattori del nesso condizionale nel senso opposto, però, a quello da me qui adottato, cioè dalla nescienza alla vecchiaia-e-morte.

<sup>16</sup> K. H. Potter definisce la co-produzione condizionata una "weak dependence relation" (cfr. *Presuppositions of India's Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991, pp. 129-130).

movimento). Non si dà il caso di un oggetto *mosso* privo di movimento, né di un movimento in sé, non inerente ad un oggetto che si muova; come è vero, altresì, che quando il movimento termina, l'oggetto cessa di essere mosso, e che, nel momento in cui l'oggetto non è più mosso, il movimento a sua volta si estingue.

Per Gotama, eternalisti e nichilisti non riuscirebbero a cogliere una tale dinamicità, che è cifra della mutevolezza di cui egli parla. Gli uni, fermandosi ad una concezione fissista che non giustifica la cessazione, propongono infatti esclusivamente l'esistenza (atthitā) di permanenti Sé (attāno), di cui risulta difficile motivare la caratterizzazione: se *tutto* è Sé (attā), allora anche la caratteristica sarà un Sé, e se ogni attā è sempre identico a sé – altrimenti diverrebbe altro da sé e ciò sarebbe un controsenso – non sarà possibile giustificare espressioni del tipo “la palla è rossa”, ciò perché la palla (primo Sé) è sempre e solo palla e null'altro, così il rosso (secondo Sé) è puramente ed eternamente rosso, senza che possa riferirsi ad alcunché, non dandosi il caso che due Sé differenti si fondano in un unico Sé, né che un Sé inerisca ad un altro, poiché essi non sarebbero più tali e si contravverrebbe alla legge dell'identità. Però la nostra esperienza ci mostra un mondo in cui non solo “la palla è rossa”, ma anche “la palla che *prima* era rossa *ora* è diventata rosa”.

I nichilisti, invece, propongono la visione di un universo in cui l'attributo principe è l'inesistenza (nāthitā), ove non è possibile rintracciare alcuna individualità minimamente persistente: ma noi vediamo che “la palla che ora è rosa è la *stessa* palla che prima era rossa”.

Con la dottrina della co-produzione condizionata il Buddhismo pretende, contro il nichilismo, tanta stabilità da poter affermare un ente custode di un principio di individuazione soggiacente a tutti i cambiamenti che lo investono (la palla è la stessa nonostante il mutamento di colore), e, contro l'eternalismo, la possibilità che un ente cambi nel tempo trasformandosi (lo scolorimento della palla). Il mondo, allora, è considerato non costituito da uno o più Sé, e neppure un *nihil*, ma un esistente impermanente. Quando Gotama dice, rivolto a Kaccāyana, di insegnare la dottrina mediana senza accostarsi agli estremi, questo, alla luce di tali considerazioni, a mio avviso, risulta chiaro (KS, 7): la via mediana è appunto la presa di distanza da ogni visione ritenuta dogmatica e unilaterale poiché fuorviante rispetto ad un approccio agli enti seriamente conoscitivo, che ne metta in evidenza, cioè, la caratteristica di dipendenza reciproca in virtù della legge della co-produzione condizionata. E proprio in questa direzione va cercata l'origine della dottrina del vuoto (suññavādo).

Inizialmente il termine vuoto (suñño) – che in tutti i testi buddhisti è usato sempre come aggettivo, mai come sostantivo! – era riferito a luoghi tranquilli, privi di distrazioni, in cui svolgere indisturbati l'attività meditativa.<sup>17</sup> Come questi luoghi erano detti vuoti in quanto solitari e quieti, così, con l'andar del tempo, anche la mente dell'asceta che avesse acquisito serenità e calma tramite la concentrazione iniziò ad essere reputata una *mente vuota*, cioè sgombra da pensieri e false credenze. Il meditante, quindi, diviene “vuoto di Sé” (atta-suññatto),<sup>18</sup> acquistando lo stato di quiete necessario per sedare l'afflizione (kilesa) e il dolore (dukkha) che tormentano l'uomo.

---

<sup>17</sup> Cfr., per esempio, Saṃyutta-Nikāya, Mahā-Vagga, X, 1, e Sagatha-Vagga, VII, 18 e IV, 6, in cui si parla di suñña-gehāni, “vuote abitazioni”, “vuoti eremi”; in Dīgha-Nikāya, Mahāsatipatthāna-Sutta, 291, si fa anche menzione di suñña-agāra, “casa vuota”, “luogo vuoto”.

<sup>18</sup> Saṃyutta-Nikāya, Sagatha-Vagga, IV, 6.

Si ricordi che il pensiero buddhista ha origine dalla presa di coscienza della radicalità del dolore nella vita quotidiana. Fondamentale, allora, è proprio lo sforzo teso all'abolizione della condizione dolorosa in cui l'uomo, nato nesciente, versa. Solo avendo presente questo punto, comprendiamo perché le fondamenta dell'intera meditazione buddhista siano le cosiddette Quattro Nobili Verità (cattāri ariya saccāni) attorno al dolore, vale a dire: (1) la verità sul dolore (dukkha ariya saccam), secondo cui tutto è dolore; (2) la verità sull'origine del dolore (dukkha-samudaya ariya saccam), secondo cui il desiderio ne è la fonte; (3) la verità sulla cessazione del dolore (dukkha-nirodham ariya saccam), secondo cui è l'abolizione del desiderio a condurre all'eliminazione del dolore; e (4) la verità sulla via che porta all'annientamento del dolore (dukkha-nirodha gāminī paṭipad), secondo cui l'eliminazione del dolore sarebbe possibile attraverso la pratica dell'Ottuplice Nobile Sentiero (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo): (a) retta visione (sammā ditṭhi), (b) retta intenzione (sammā saṅkappo), (c) retta parola (sammā vācā), (d) retta azione (sammā kammānto), (e) retti mezzi di vita (sammā ājīvo), (f) retto esercizio (sammā vāyāmo), (g) retta consapevolezza (sammā sati), (h) retta concentrazione (sammā samādhi).<sup>19</sup>

L'afflizione dipenderebbe dunque dal desiderio non educato, cioè dalla brama che si sviluppa nella condizione di ignoranza. Ecco allora il motivo per cui il Buddhismo con tanta attenzione s'impegna nell'eliminazione delle visioni errate, le quali, è facile ricavare, incatenano coloro che vi prestano fede ad una condizione nesciente e, quindi, dolorosa: non a caso, perciò, il primo degli Otto Nobili Sentieri è appunto la retta visione. Più che uno scopo gnoseologico in sé, da quanto richiamato consegue che l'acquisizione di una corretta visione abbia fini etici, poiché la soppressione dell'ignoranza equivale all'emancipazione dal dolore, primo passo verso la salvezza (nibbāna). In aggiunta, tema non meno importante, ciascuno degli otto atteggiamenti costituenti il Nobile Sentiero lascia intendere la particolare attenzione che il Buddhismo ripone nell'impegno *hic et nunc*; se infatti il fine è quello di emanciparsi dal dolore, è solo in *questo* momento ed in *questo* luogo che si deve iniziare il cammino.

Ancora una parentesi per precisare che, se la soppressione del dolore consiste nell'abolizione dell'ignoranza, e se la nescienza è all'origine della co-produzione condizionata, allora, proprio per la caratteristica legge di dipendenza del duodecuplo nesso, eliminare il dolore significherebbe, ad un tempo, togliere la base su cui poggiano i 12 fattori, che, di conseguenza, verrebbero a cessare. In questo modo il transeunte individuo (si badi, non il Sé!), lungi dall'essere eliminato o distrutto – come potrebbe sembrare a tutta prima –, si rinnova e, diciamo così, ri-nasce in uno stato totalmente privo di desideri, preconcetti devianti e quant'altro: egli sarà, appunto, *vuoto di Sé*.

Tornando al nostro discorso, si può notare come il termine “vuoto” inizi ad avere un significato peculiare: in un luogo *vuoto* il saggio *svuota* la mente da tutta la successione disordinata di pensieri generati da desideri, avversioni ecc., rendendola sgombra, libera. Una mente libera è poi il presupposto per una corretta conoscenza (vijjā), poiché libero significa qui silente, non operante. La mente, solo nel momento in cui è silente, cioè quando non agisce, solo allora riuscirebbe a cogliere il mondo e i fatti com'essi sono e non come li

---

<sup>19</sup> Cfr. Dhammacakkapavattana-Sutta (*Discorso della Messa in Moto della Ruota della Legge*, vv. 5-8), che è il secondo capitolo del Saṃyutta-Nikāya, Mahā-Vagga, XII e comprende i paragrafi dall'11 al 20.

vedeva a causa delle inclinazioni (saṅkhārā) del momento, che starebbero, lo ribadiamo, all'origine di quelle valutazioni parziali raccolte nel BS. Comprendere la totalità delle cose nel loro proprio *come-è* equivale a conquistare una retta visione (sammā diṭṭhi): mettendo a tacere la mente, sospendendo la sua attività, che è logico-linguistico-raziocinante e consiste nel processo di ideazione, non resta che la percezione pura e semplice su cui nulla agisce; ci si limita allora al mero coglimento del percepito, senza imbrigliarlo in rigide schematiche razionali.

Per il Buddhismo il puro coglimento del mondo, s'è visto, consiste nel prendere coscienza dell'impermanenza di esso, riassunta dalla dottrina della co-produzione condizionata e, secondo tale teoria, il mondo è un esistente privo di Sé (anattā). Alla domanda del discepolo Ānanda che gli chiedeva cosa significasse l'espressione "il mondo è vuoto" (suñño loko), Gotama specificava che ciò significa "vuoto di Sé e di ciò che è riferibile al Sé" (suññam attena vā attaniyena vā).<sup>20</sup> Ecco qui il cuore della questione: il mondo è vuoto poiché in esso non esistono Sé permanenti.

Da ciò si ricava la seguente riflessione: se, con mente vuota, cioè priva di attività concettualizzante e quindi anche libera da pre-concetti, mi limito a percepire le cose senza operare razionalmente su tali percezioni, allora, per ciò che percepisco, che dovrebbe corrispondere al *come-è* effettivo del percepito, non avrò alcun termine linguistico adeguato, essendo ogni vocabolo convenzionale e, in qualche modo, universale, mentre un ente è sempre non-convenzionale e particolare. Per questo motivo il linguaggio è reputato sì un ottimo mezzo di comunicazione, permettendo a più individui di capirsi ed interagire, ma sarebbe un mezzo inadeguato di descrizione, poiché il termine "tavolo", ad esempio, anche se corredato da più specificazioni ("alto", "ligneo", "bianco", ecc.) è troppo generico per consentire la formazione dell'immagine esatta del tavolo di cui si parla: se voglio avere tale immagine non posso fare altro che, *da me*, percepire – e cogliere! – *quel tal* tavolo. Ecco perché Gotama, ormai alla fine della sua vita, spronò i propri discepoli, che gli chiedevano d'impartire loro una regola da seguire, ad essere ciascuno la giusta guida di sé.<sup>21</sup>

Quindi il Buddhismo si mostra e disinteressato alle teorie su ciò di cui non può essere fatta esperienza, perché quanto non si esperisce, neppure si conosce in senso proprio, e altrettanto disinteressato – in virtù del legame tra conoscenza e salvezza spirituale di cui s'è detto – a ciò che non aiuti qui ed ora l'ottenimento della liberazione dal dolore. Tale disinteresse non si manifesta però con la negazione, poiché negare significherebbe ammettere una certa partecipazione al dibattito: e come si può negare qualcosa che non si è in grado di conoscere? Com'è possibile partecipare costruttivamente ad una discussione attorno ad un inespriabile ed inconoscibile? La via seguita è, allora, l'astensione silenziosa da dibattiti inconcludenti, mantenendosi a distanza da questi. Le tesi esposte nel BS sono, perciò, rifiutate ma non negate: il Buddha si rifiuta di giudicarle, senza confutarle, poiché il rifiuto è un astenersi, mentre la negazione è comunque un proporre dialogico.<sup>22</sup> Ma, ai fini

---

<sup>20</sup> Samyutta-Nikāya, Saḷāyatana-Vagga, I, 6.

<sup>21</sup> Cfr. Dīgha-Nikāya, Mahāparinibbāna-Sutta, VI, 7 [191].

<sup>22</sup> Se Gotama negasse, si noti, aderirebbe alla proposta "né... né" del tetralemma. Il suo silenzio non ha nulla in comune con l'anirvacanīya (non-dicibile), l'inesprimibilità data dall'impossibilità di verbalizzare il coglimento di ciò che trascende le capacità dell'umano intelletto. Egli, infatti, si preoccupa della "purificazione" dell'esperienza concretamente conoscitiva, più che della ricerca di ciò che oltrepassa ogni tentativo di intelligenza.



del conseguimento della conoscenza che conduce alla salvezza, che utilità avrebbe disquisire sulle proprie vite passate, sull'infinita estensione del mondo, sull'eternità dell'universo o sulla natura più o meno corporea del Sé o quant'altro (cfr. BS, 36)? La salvezza (nibbāna) per il Buddhismo – per lo meno secondo l'insegnamento primitivo – è conseguita tramite un impegno nell'*hic et nunc*, mentre, si badi, tutte le concezioni raccolte nel BS (cfr. 72 e 74) o si cimentano in speculazioni inerenti al passato (le posizioni da 1 a 6), che, essendo passato, quindi *non più*, non ha certo utilità agli scopi salvifici, poiché il già trascorso non aiuta a modificare il presente e, quindi, non può garantire l'uscita dallo stato di nescienza; ovvero in discussioni relative al futuro (da 7 a 11), ma, anche in questo caso, come può un *da venire* esser conosciuto? E, a sua volta, come può esso influenzare il qui ed ora?

Tutte le questioni lasciate irrisolte sono reputate perciò prive di utilità per l'eliminazione dei 12 nessi di dipendenza che conducono alla cessazione del dolore, al rinnovamento dell'individuo – attraverso l'abolizione della nescienza – e al conseguimento della salvezza; tali questioni non vengono considerate e tale rifiuto si manifesta tramite il *silenzio*, unico atteggiamento che offra la possibilità di guardare direttamente l'impermanenza del mondo, così impegnandosi effettivamente a comprenderlo, piuttosto che ascoltare da altri (i sostenitori delle visioni reputate errate) com'esso è, perdurando in un doloroso stato di cecità.