

Eternalismo e Materialismo: prospettive nella morale buddhista

Krishna Del Toso

Università degli studi di Trieste (sede di Portogruare, VE)

18 marzo 2010

Lo scopo di questo intervento non è tanto quello di presentare un'esposizione o un'interpretazione della teoria morale buddhista in generale,¹ o in particolare,² né quello di discutere nello specifico il valore semantico (filosofico) di termini come *kusala* e *puñña*,³ piuttosto è quello di analizzare un caso preciso – ma che assume una notevole rilevanza teoretica – in cui sono coinvolti i vocaboli *kusala* e *puñña* in rapporto ai punti di vista nichilista (*ucchedavāda*) ed eternalista (*sassatavāda*) e, da qui, ricavare alcune considerazioni etiche in relazione alla posizione filosofica che il Buddhismo assume nei rispetti della dottrina del “non è” (*natthikavāda*) e della dottrina dell’“è” (*atthikavāda*).

1. Considerazioni preliminari

Prima di iniziare la discussione è il caso si sottolineare alcuni punti preliminari.

(a) Esiste una distinzione, già avanzata da Premasiri (1976), e generalmente accettata,⁴ tra un ambito morale non-buddhista (o pre-buddhista), indicato dai termini *puñña/pāpa* o *puñña/apuñña* ("good/bad", "merit/demerit"),⁵ e un ambito morale specificamente buddhista, indicato dai termini *kusala/akusala* ("wholesome/unwholesome", "wholesomeness/unwholesomeness"); questo implica

¹ Per un'esposizione generale dell'etica e della morale buddhista rimando principalmente ai seguenti lavori: Keown (1992), Kalupahana (1995) – on which see Harvey (1996) – and Harvey (2000).

² Sono persuaso del fatto che l'etica buddhista – e il buddhismo in generale – mal si presti ad essere inquadrata secondo gli schemi di una singola teoria, cioè ad essere letta da un singolo punto di vista. È questa la tesi di fondo di Hallisey (1996).

³ Su questo tema considero assunta la discussione che coinvolge Tedesco (1954), Premasiri (1976), Cousins (1996); in aggiunta si veda anche Velez de Cea (2004). Per una chiara analisi di *kusala* e *akusala* in seno alla morale buddhista canonica vedi, tra gli altri, Harvey (1995).

⁴ Vedi, ad esempio, Ross Carter (1984), Cousins (1996:154-155).

⁵ Preferisco il termine “bad” al termine “evil” sulla scorta delle considerazioni avanzate da Piya Tan (2006:4-9), che riassume i punti di vista di Southwold – secondo cui non vi sarebbe nel buddhismo un “radical evil”, ma un evil “in a weak ethical sense” (Southwold 1985:132) – e Boyd – che sostiene che tradurre *pāpa* con “evil” potrebbe portare al coinvolgimento di “implicit Christian meanings which do not necessarily belong to the Buddhist understanding of *pāpa*” (Boyd 1975:73 footnote).

che non vi sia una perfetta coincidenza concettuale tra *puñña/pāpa* e *kusala/akusala*, e ciò si può macroscopicamente scorgere ad esempio nella definizione delle due categorie di *dhammas*: sebbene si parli variamente di *pāpakā akusalā dhammā* (bad and unwholesome *dhammas*) e di *akusalā dhammā* (unwholesome *dhammas*), tuttavia mai si fa menzione di *puññakā kusalā dhammā* (good and wholesome *dhammas*), ma solamente di *kusalā dhammā* (wholesome *dhammas*); questo ci consente di ritenere che se da un lato il buddhismo non fa troppa distinzione tra ciò che è demeritorio (or unwholesome) al di fuori dell'ottica buddhista e ciò che lo è all'interno, dall'altro è ben accorto a distinguere il merito non-buddhista da quello buddhista.

(b) Il buddhismo non ha vocazioni eticamente trascendentaliste: se è vero che alcuni passaggi canonici mettono in rilievo la necessità di spingersi oltre il merito e il demerito, nel senso di *puñña/pāpa*,⁶ è altrettanto vero che in nessun passo si può rintracciare l'idea dell'abbandono di ciò che è *kusala*,⁷ ma anzi si afferma piuttosto che il liberato, l'*arahant*, è una persona che ha abbondante *kusala*, che ha eccellente *kusala*,⁸ questo perché l'insegnamento del Buddha relativamente al *kamman* non è stato tanto quello di oltrepassare le regole di retribuzione *kammica* (che in ottica hindū generalmente dipendevano dall'osservanza dei doveri sacrificali), ma di reimpostare l'approccio al *kamman* su basi intenzionali.⁹

⁶ SN I, 182; Sn 520, 547; Dham 39, 267; etc.

⁷ cfr.: Keown (1992:124); Anālayo (2003:258). In vari passi si afferma esplicitamente di evitare ciò che è *akusala* e abbracciare ciò che è *kusala* (AN II, 19; IV, 109-111; MN II, 241; Iti §16, §38; etc.).

⁸ Karunadasa (2001:20), MN II, 28-29: *sampannakusalam paramakusalam*. Vedi anche il notissimo Dham 183, dal quale traspare che l'abolizione di *pāpa* deve in sé implicare la coltivazione di *kusala*. Su questo punto è Piya Tan (2006:22-23) a ricordare come già Ross Carter (1984:48) sottolinei la presenza nel Canone pāli di alcuni passaggi dai quali traspare una certa coincidenza semantica tra *puñña* e *kusala*. Piya Tan suggerisce, a tale proposito, le seguenti due versioni di una medesima stanza, in cui “the wholesome noble one (*kusalo... ariyo*) performs the good (*pakaroti puññaṃ*).” AN IV, 151: *Ekam pi ce pāṇam aduṭṭhacitto mettāyati kusalī tena hoti | sabbe'va pāṇe manasānukampi pahūtam-ariyo pakaroti puññaṃ* ||; Iti §21: *Ekam pi ce pāṇam aduṭṭhacitto mettāyati kusalo tena hoti | sabbe ca pāṇe manasānukampaṃ pahūtam-ariyo pakaroti puññaṃ* ||. Accanto a ciò, tuttavia, è possibile rilevare anche altri passaggi in cui è evidente la preminenza di *kusala* su *puñña*. Ad esempio, in SN V, 402, sembra di poter leggere tra le righe che non v'è realmente *puñña* se non v'è anzitutto *kusala*: (*Yo puññakāmo kusale patitthito bhāveti maggā amatassa pattiyā | so dhammasārādhigamo khaye rato na vedhati maccurāja gamissatī ti* ||).

⁹ Una chiara esposizione delle differenze tra il punto di vista hindū e quello buddhista sul *karman* si trova in Manishini (p. 4): “The Vedic ritual had, in the Brāhman as, developed into a highly complex set of sacrifices that had implicit cosmographic meaning. The ritual was believed to have two important outcomes, one worldly, the other soteriological. The sacrificial ritual, the act of death and destruction, was purported to force access to the other world, the transcendent. As a consequence of a ‘cosmic balance’ underlying the nature of things, this action resulted in bestowing the opposite of death and destruction; life, health and prosperity onto the sacrificer. Secondly, the contact with the transcendent had implications for future transmigrations. If a lifetime of sacrifice was lived out correctly and dutifully it could result in post-existence union with Brahmā. This was attained by methodical performance of the highly detailed and specific procedures of the sacrifice. The ritual activity of the sacrifice is called *karman* [...]. *Karman* is the ‘doing’ of the

Accanto a ciò è di una certa utilità per il presente discorso ricordare che:

(c) l'insegnamento buddhista – che è definito essere una retta visione (*sammādiṭṭhi*) – si configura come via di mezzo (*majjhimā paṭipadā*)¹⁰ tra due visioni opposte: l'eternalismo (*sassatavāda* o *atthikavāda*) e il nichilismo (*ucchedavāda* o *natthikavāda*).¹¹ Il luogo canonico forse il più famoso in cui questo insegnamento è impartito è il *Kaccā(ya)nagottasutta* del *Samyutta-nikāya*: *Sammādiṭṭhi sammādiṭṭhi bhante vuccati; kittāvatā nu kho bhante sammādiṭṭhi hotīti? Dvayanissito khvāyaṃ Kaccāyana loko yebhuyyena atthitañ ceva natthitañ ca [...]. Sabbam atthīti kho Kaccāyana ayam eko anto. Sabbam natthīti ayam dutiyo anto. Ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti*.¹²

(d) Esistono differenti livelli di profondità relativamente alla dottrina esposta dal Buddha, a seconda dell'uditorio a cui egli si rivolge (con i monaci e gli adepti generalmente impiega un vocabolario “tecnico,” con i *brāhmaṇas* spesso volte usa un registro consono alla loro formazione culturale,¹³ con le persone che non appartengono direttamente al Sangha, ad esempio i capifamiglia, adopera termini e riferimenti del sentire comune al fine di veicolare l'insegnamento); questo implica che non è irrilevante, quando si legge un discorso canonico, determinare quale sia l'estrazione culturale delle persone a cui il Buddha parla.

2. La scorretta visione

Prendiamo in considerazione un sutta del *Majjhima-nikāya*, il *Mahācattārīsakasutta*. In questo discorso, il Buddha parla a un gruppo di *bhikkhus* e dichiara di voler insegnare loro la nobile retta concentrazione (*Ariyaṃ vo, bhikkhave, sammāsamādhiṃ desissāmi*).¹⁴ Egli afferma che la nobile

sacrificial ritual.” Manishini (p. 8): “The Buddha’s reinterpretation of kamma as intention is stated quite categorically elsewhere in the Canon when he says: ‘it is intention, monks, that I call kamma’. It is not so much action itself that has causal moral potency, but the state of mind from which the action is produced.” Manishini fa riferimento, qui, ad affermazioni come: *cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi* (AN III, 415). See also: Collins (1982:46), Nyanatiloka (1988:149), Thittila (1992: 319-323), Payutto (1993:6-9), Nyanaponika (1999:40-41), Banks Findly (2003:253-257); con particolare riferimento ad *akusala*, vedi: Harvey (1995: 143-148)

¹⁰ Vedi ad esempio SN V, 421: la via di mezzo consiste nell'Ottuplice Nobile Sentiero (*katamā ca sā bhikkhave majjhimā paṭipadā* [...])? *Ayam eva aro aṭṭhaṅgiko maggo*).

¹¹ L'eternalismo e il nichilismo sono due termini generali, e si riferiscono non tanto a due particolari correnti di pensiero, quanto a una serie di punti di vista i quali possono essere sussunti sotto la dicitura di “eternalista” ovvero di “nichilista”. Un'esposizione accurata di tutti i punti di vista, più o meno filosofici, noti al tempo di Buddha la troviamo nel famoso *Brahmajālasutta* (DN I, 12-38). Per un esame del *Brahmajālasutta* vedi Rigopoulos (1992).

¹² SN II, 17.

¹³ Sulle strategie comunicative tra buddhisti e hindū vedi: Deshpande (1993).

¹⁴ MN III, 71.

retta concentrazione è il raccoglimento della mente munito della right vision, right purpose, right speech, right action, right mode of livelihood, right endeavour, right mindfulness ([S]ammādhīṭṭi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammā-ājīvo sammāvāyāmo sammāsati. Yā kho, bhikkhave, imehi sattangehi cittassa ekaggatā parikkhatā, ayaṃ vuccati, bhikkhave, ariyo sammāsamādhī).¹⁵ Immediatamente dopo questa affermazione, il Buddha si premura di sottolineare che: “There, o bhikkhus, right view is preceding” (*Tatra, bhikkhave, sammādhīṭṭi pubbaṅgamā hoti*).¹⁶ E spiega la sua affermazione in un modo curioso: la retta visione consisterebbe nel considerare la scorretta visione come scorretta visione, e la retta visione come retta visione (*Micchādhīṭṭiṃ: micchadhīṭṭīti pajānāti, sammādhīṭṭiṃ: sammādhīṭṭīti pajānāti. Sā’ssa hoti sammādhīṭṭi*).¹⁷

Solo a questo punto, il Buddha espone in cosa consista la scorretta visione:

And what, monks, is wrong view? "There is no (result of) gift, no (result of) offerings, no (result of) sacrifice; there is no fruit or reaping of deeds well done or ill done; there is not this world, there is not a world beyond; there is no (benefit from serving) mother or father; there are no beings of spontaneous uprising; there are not in the world recluses and brahmins who are faring rightly, porceeding rightly, and who proclame this world and the world beyond having realised them by their own superknowledge." This, monks, is a wrong view.

*(Katamā ca, bhikkhave, micchādiṭṭhi? Na’tthi dinnam, na’tthi yiṭṭham, na’tthi hutam, na’tthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, na’tthi ayaṃ loko, na’tthi paro loko, na’tthi mātā, na’tthi pitā, na’tthi sattā opapātikā, na’tthi loke samaṇabrāhmaṇā sammaggatā sammāpaṭipannā ye imaṃ ca lokaṃ sayam abhiññā sacchikatvā pavedentīti; ayaṃ, bhikkhave, micchādiṭṭhi.)*¹⁸

Se confrontiamo questo passaggio con un altro notissimo sutta, il *Sāmaññaphalasutta* del *Dīghanikāya* notiamo immediatamente che la scorretta visione ora descritta coincide con il particolare punto di vista di uno dei sei pensatori considerati eretici dai buddhisti: il materialista-nichilista Ajita Kesakambalin.¹⁹ Relativamente a costui è interessante, qui, esporre alcune considerazioni avanzate

¹⁵ MN III, 71.

¹⁶ MN III, 71.

¹⁷ MN III, 71.

¹⁸ MN III, 71-72; translation Horner (2002:III, 114). Stesso passaggio in AN V, 265; V, 268; DN III, 264-265. Cfr. MN I, 287; III, 22 (ove questo punto di vista è detto essere proprio dell’*asappurisa*).

¹⁹ DN I, 55. I sei pensatori eretici sono: i materialisti-nichilisti (*ucchedavādins*) Ajita Kesakambalin, Pūraṇa Kassapa e Pakuda Kaccāyana, the *ājīvika* Makkhali Gosāla, the Eel-wiggler (*amarāvikkhepika*; see: DN I, 25-27) Sañjaya Belaṭṭhiputta and *jain* Nigaṇṭha Nātaputta. Vedi principalmente: Vogel (1970). Si vedano inoltre: Dasgupta (1991:520-

da Lilian Silburn. La studiosa francese afferma, infatti, che Ajita “[E]st au premier rang des *ucchedavādīn*, ces partisans de la destruction totale après la mort, destruction qui englobait l’âme et les conséquences des actes.”²⁰ Ella non manca, poi, di notare qualche affinità – per la verità piuttosto superficiale – tra il punto di vista buddhista e quello materialista:

Comme les Bouddhistes, et probablement avant eux, Ajita se dresse contre la religion védique, ses sacrifices, ses prescriptions et ses livres sacrés: comme eux encore il s’oppose à la doctrine de l’âme immortelle et unique objet de la spéculation des anciennes Upaniṣad. Il nie un Soi compris comme une entité transcendante qui serait susceptible de survivre à la disparition du corps. Le Soi n’est pour Ajita qu’un ensemble d’activités physiques et de fonctions mentales qui dérivent de la combinaison des grands éléments matériels. (Silburn 1989:129)

Nonostante questi punti in comune, che hanno portato i detrattori del buddhismo ad assimilarlo al materialismo,²¹ v’è una questione che differenzia *sostanzialmente* i materialisti dai buddhisti (Silburn 1989:130): “Si Ajita mérite aux yeux des Bouddhistes l’épithète de matérialiste et de nihiliste ce n’est que parce qu’il s’attaque au dogme fondamental de la philosophie indienne, la doctrine de l’acte, le karman.” L’ottica materialista (nichilista), minacciando la validità della retribuzione kammica, sottrae parallelamente l’essere umano alla speranza in una futura emancipazione spirituale (che sia dovuta esclusivamente alle proprie azioni, oppure a un intervento divino). Questo si traduce (e si è in effetti tradotto) in una forte delegittimazione dell’autorità costituita, supposta e sedicente detentrica della conoscenza relativa alle dinamiche del *kamman*, il che significa parimenti ridimensionare, da un lato, il peso sociale della casta brāhmaṇica, preposta al compimento dei sacrifici vedici che, in ottica hindū, permettono di acquisire merito morale e, dall’altro, sminuire il valore della parola del Buddha (o di quella del Mahāvīra), che indica ai propri seguaci la retta via da seguire. Negare il *kamman* significa, in ultima analisi, ammettere che “The

526), Chattopadhyaya (1959:504-524). Sul materialismo indiano in generale vedi: Dasgupta (1991), Tucci (1971), Frauwallner (1956:295-309), Chattopadhyaya (1959), Joshi (1995).

²⁰ Silburn (1989:129). See also Karunadasa (2001:4-5).

²¹ Vedi ad esempio Jayatilleke (1998:374-375): “The doctrine of *anattā* in denying or discarding the concept of the soul, which was one of the central theses of the Eternalists seems to make the Buddha veer more towards the Materialists than the Eternalists. In fact, in his own time according to the evidence of the Nikāyas, we find his own contemporaries accusing him of being a Materialist and not an Eternalist. It is said that “the recluse Gotama declares the cutting off, the destruction and the annihilation of a real being” (samaṇo Gotamo *sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavam paññāpeti*, M[N] I, 140); it is the same language that is used to describe the main thesis of Materialism, viz. *itth’ eke sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavam paññāpeti* (D[N] I, 34-35).”

ignorants and the erudits, out of the dissolution of the body, are destructed, perish, they don't exist after death.”²²

Il punto fondamentale che interessa il nostro discorso può essere espresso come segue: il nichilismo materialista, negando la validità del *kamma*, nega la validità della regola morale che vuole le azioni essere o *puñña* o *pāpa*.²³ Almeno in questi termini i buddhisti ci presentano il materialismo,²⁴ ed almeno una parte dei materialisti – ma non solo di essi – doveva effettivamente pensarla in questo modo, visto che le loro dottrine passano generalmente sotto il nome di *akiriya-vāda* (doctrin of inefficacy of actions).²⁵ Un altro noto esponente delle scuole materialiste,

²² DN I, 55: *Bāle ca paṇḍite ca kāyassa bhedā ucchijjanti vinassanti, na honti param maraṇā ti*. Accanto a questa affermazione può essere aggiunta l'asserzione attribuita a Pakudha Kaccāyana, secondo cui: “Therefore there is neither slayer nor instigator to kill, neither hearer nor reciter, *neither discerner nor causer of discernment (Tattha n'atthi hantā vā ghātetā vā sotā vā sāveta vā viññatā vā viññāpeta vā)*.”

²³ In verità è anche contemplato il caso in cui un'azione non produca effetti positivi o negativi: ad esempio in SN II, 82, si parla di *puññābhisaṅkhārā*, *apuññābhisaṅkhārā* e *āneñjābhisaṅkhārā*. Nel passaggio in questione, però, si deve intendere il termine *āneñja* nel senso di «inalterato»; tale vocabolo significa “immobile,” “imperturbabile” e può indicare, a esempio, uno stato mentale in cui non ci sono vacillamenti (see Ud 27, where *āneñja* is referred to *samādhi*). In SN II, 82, il valore di *āneñja* non è affatto positivo: qui non significa “inalterato,” in quanto “né meritorio, né demeritorio”, ma indica un qualsiasi confezionamento (*saṅkhāra*) che non produce effetti visibili dal punto di vista del merito o del demerito, ma che resta comunque sotto l'influenza della nescienza (*avijjā*); infatti, dice il testo, colui il quale elimina l'ignoranza non confeziona *né* ciò che porta al merito, *né* ciò che porta al demerito, *né* ciò che fa rimanere la situazione inalterata. Weragonda interprets as follows (1993:660): “This three-fold division covers *kammic* activity in all spheres of existence: the meritorious *kamma*-formations extend to the sensuous and the fine-material sphere, the demeritorious ones only to the sensuous sphere, and the imperturbable only to the immaterial sphere.” There exist also a tripartition in *kusala*-, *akusala*- and *abyākata-dhammas* (wholesome, unwholesome and neutral *dhammas*), but this distinction seems not to be present in the *Nikāyas* (where the *dhammas* are described to be or *kusala* or *akusala*); it is a typical apport of the Abhidhamma and commentarial literature. see: Nyanatiloka (1988:387).

²⁴ Che i materialisti fossero “amoralisti” è certamente un'esagerazione. Da tale esagerazione, almeno in parte, sembra essere stato affascinato anche Chattopadyaya (1959), argomentazioni più rigorose a tale proposito, invece, si trovano in Joshi (1995). Sebbene sia innegabile la vocazione edonistica (di certo simile all'epicureismo, ma non amorale!) di questa corrente di pensiero, tuttavia è ad esempio Tucci (1971:137) a ricordarci anche che: “C'erano persino sette di Cārvāka [Materialists] che sicuri della ferrea legge inerente alla evoluzione degli elementi materiali, di cui i vari organismi si compongono, attendevano, in una specie di distacco dal mondo, come altre sette di yogi e mistici, che questo corpo si dissolvesse.”

²⁵ Sicuramente a questa dottrina facevano riferimento sia Ajita Kesakambalin, sia – come vedremo a breve – Pūraṇa Kassapa. Di medesima orientazione fu anche Pakudha Kaccāyana, con la singolare teoria secondo cui everything is “barren” (*vañjha*), and Chattopadyaya explains (1959:517): “It was a barrenness from the point of view of human enterprise, or more particularly, of moral enterprise.” Bisogna, inoltre, notare che anche Makkhali Gosāla, sebbene non fosse *stricto sensu* un materialista, può essere annoverato – certamente sotto altra luce – tra coloro che ritenevano inefficaci le azioni umane: egli fu sostenitore di una particolare forma di *ahetuvāda* (doctrine of no-cause).

Pūraṇa Kassapa, infatti si scaglia esplicitamente proprio contro tale regola morale. Il suo punto di vista è così descritto nel Canone pāli:

And if anyone should go to the south bank of the Ganges slaying and striking, mutilating, making (others) mutilate, threatening, making (others) threaten, from that source there is not evil, there is not the perpetuating of evil. And if he should go to the north bank of the Ganges giving, making (others) give, offering, making (others) offer, from that source there is not merit, there is not the perpetuating of merit. There is not merit from giving, from taming oneself, from restraining oneself, from truth-speaking, there is not the perpetuating of merit.

(Dakkhiṇaṇ ce pi Gaṅgā-tīraṃ āgaccheyya hananto ghātento chindanto chedāpento pacanto pācento, n’atthi tato nidānaṃ pāpaṃ n’atthi pāpassa āgamo. Uttaraṇ ce pi Gaṅgā-tīraṃ gaccheyya dadanto dāpento yajanto yajāpento, n’atthi tato nidānaṃ puññaṃ n’atthi puññaṃ āgamo. Dānena damena saṃyamena sacca-vajjena n’atthi puññaṃ n’atthi puññaṃ āgamo ti).²⁶

La dottrina di Pūraṇa Kassapa non si scosta molto – se non per i toni più violenti – da quella di Ajita Kesakambalin: per quest’ultimo, infatti, “there is no fruit or repening of deeds well done or il done” (*na’atthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko*), e per il primo “from acting evil is not done” (Pāli) e “there is not merit” (Pāli). Ciò che deve essere sottolineato, qui, è come entrambi questi pensatori, che esprimono il punto di vista materialista-nichilista, non ammettano vi sia una retribuzione *moralmente significativa* (merito o demerito) degli atti compiuti: non ammettono che una qualsiasi azione possa avere un risvolto *puñña* oppure *pāpa*. Accanto ad essi è doveroso citare anche il pensiero dell’*ājīvika* Makkhali Gosāla – noto come *ahetuvāda* (doctrine of no-cause) –, che il Canone riassume come segue:²⁷

There is, o king, no cause either ultimate or remote, for the depravity of beings: they become depraved without reason and without cause. There is no cause, either proximate or remote, for the rectitude of beings: they become pure without reason and without cause.

²⁶ DN I, 52-53.

²⁷ On the *ājīvikas* in general see principally Basham (1951).

*(N’atthi mahārāja hetu n’atthi paccayo sattānaṃ saṃkilesāya, ahetu-apaccaya sattā saṃkilissanti. N’atthi hetu n’atthi paccayo sattānaṃ visuddhiyā, ahetu-apaccaya sattā visuḷḷhanti).*²⁸

Neppure per Gosāla, quindi, la causa del proprio bene o del proprio male andrebbe ricercata nelle azioni compiute in passato. L’oppressione, così come l’emancipazione spirituale dipenderebbero da una legge di natura ineluttabile, detta *niyati*, che governa il divenire degli esseri, sul quale divenire gli esseri stessi non hanno potestà di scelta e non possono far altro che vivere condizionati da tale legge e dalle circostanze che tale legge impone loro (DN I, 53: *sabbe sattā [...] niyati-saṅgati-bhāva-pariṇatā*).

3. La duplice retta visione

Ritorniamo quindi al *Mahācattārīsakasutta*. Dopo aver esposto quale sia la scorretta visione, il Buddha espone quale sia la corretta visione. Ecco le sue parole:

And what, monks, is right view? Now, I, monks, say that right view is twofold. There is, monks, the right view that has cankers, that is on the side of merit, that ripens unto cleaving (to new birth). There is, monks, the right view that is ariyan, cankerless, supermundane, a component of the way.

*(Katamā ca bhikkhave sammādiṭṭhi? Sammādiṭṭhiṃ p’ahaṃ bhikkhave dvayaṃ vadāmi. Atthi bhikkhave sammādiṭṭhi sāsavā puññābhāgiyā upadhivepakkā; atthi bhikkhave sammādiṭṭhi ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅga).*²⁹

Il testo continua descrivendo quale sia la prima retta visione: essa è il punto di vista opposto a quello di Kesakambalin, è cioè il punto di vista opposto al nichilismo materialista (*ucchedavāda*, *natthikavāda*): “There is (result) of gift, of offerings, of sacrifice; *there is fruit and reopening of deeds well done or ill done* [...] there are in the world recluses and brahmans [...] who proclame this world and the world beyond having realised them by their own super-knowledge.”³⁰ In altri termini, la prima retta visione è la visione dell’eternalista (*sassatavāda*, *atthikavāda*). Bisogna a questo punto

²⁸ DN I, 53.

²⁹ MN III, 72.

³⁰ MN III, 72: *Atthi dannaṃ, atthi yiṭṭhaṃ, atthi huttaṃ [...] atthi loke samaṇabrāhmaṇā sammaggatā*

sammāpaṭipannā ye imaṃ ca lokaṃ sayamaṃ abhiññā sacchikatvā pavedentīti; ayaṃ, bhikkhave, sammādiṭṭhi.

Che questo punto di vista sia effettivamente opposto al nichilismo è esplicitamente affermato in MN I, 402, riferito infra nel testo.

sottolineare che se la visione eternalista è “dalla parte del merito” (*puññābhāgiyā*), se l’eternalismo nel *Kaccā(ya)nagottasutta* è detto essere un estremo (*ayam eko anto*), e se l’altro estremo (*ayaṃ dutiyo anto*) è la visione nichilista, allora va concluso che la visione nichilista – almeno secondo il pensiero buddhista – non può che essere “dalla parte del demerito” (*papābhāgiyā*). La scorretta visione e la prima retta visione, dunque, costituiscono un binomio di termini complementari, l’uno conducente al demerito, l’altro al merito.

Bisogna notare, ed è importante chiarirlo, che nel *Mahācattārīsakasutta* il Buddha afferma che v’è un wrong purpose (*micchāsaṃkappo*), ma un duplice right purpose (*sammāsaṃkappaṃ p’ahaṃ, bhikkhave, dvayaṃ vadāmi*), che v’è un wrong speech (*micchāvācā*), ma un duplice right speech (*sammāvācaṃ p’ahaṃ, bhikkhave, dvayaṃ vadāmi*), che v’è un wrong action (*micchākammaṃ*) ma un duplice right action (*sammākammaṃ p’ahaṃ, bhikkhave, dvayaṃ vadāmi*), che v’è un wrong mode of livelihood (*micchā-ājīvo*) ma un duplice right mode of livelihood (*sammā-ājīvaṃ p’ahaṃ, bhikkhave, dvayaṃ vadāmi*). Egli non dice, però, che vi è one wrong endeavour but a twofold right endeavour (*sammāvāyāma*), and one wrong mindfulness but a twofold right mindfulness (*sammāsātī*) – and any mention is done by him about one wrong concentration and a twofold right concentration (*sammāsamādhi*). Ritorniamo su questo punto fra breve. Qui è importante rilevare come di ogni duplice versione retta la prima delle due è sempre descritta come “dalla parte del merito” (*puññābhāgiyā*), mentre la seconda è sempre definita “nobile” (*ariya*). Inoltre, è fondamentale sottolineare che il Buddha stesso non si stanca di affermare, rispetto ad *ognuno* dei costituenti dell’ottuplice nobile sentiero, che “There, o *bhikkhus*, right view is preceding” (*Tatra, bhikkhave, sammādiṭṭhi pubbaṅgamā hoti*). Sulla base di queste considerazioni possiamo ritenere che ognuna delle rettificazioni *puññābhāgiyā* dipende dalla, o si trova al livello della, retta visione *puññābhāgiyā*, mentre ogni rettitudine *ariya* dipende dalla, o si trova al livello della, retta visione *ariya*.

A questo punto conviene aprire una parentesi. Risulterà di sicura utilità ricordare qui quali siano i fattori che permettono di sviluppare *puñña*. In numerosi passaggi canonici si afferma che “Three are the bases for performing merit: the base for performing merit consisting of giving, the base for performing merit consisting of moral conduct, the base for performing merit consisting of mental presence.”³¹ Tra queste tre basi, indubbiamente il dono sembra assumere una posizione di rilievo,³² soprattutto se consideriamo che il Sangha, la comunità monacale buddhista, traeva sostentamento –

³¹ *Tīṇi puñña-kiriya-vatthūni. Dāna-mayaṃ puñña-kiriya-vatthu, sīla-mayaṃ puñña-kiriya-vatthu, bhāvanā-mayaṃ puñña-kiriya-vatthu* (DN III, 218; AN IV, 241; Iti §60; etc.)

³² Numerosi sono i passaggi in cui si afferma che *dāna* è fondamentale per sviluppare *puñña*; vedi, ad esempio: SN I, 18; I, 20; I, 233; etc. Soprattutto AN II, 52-56. Vedi inoltre: Banks Findly (2003:250, 281 note 14) che rinvia a Tambiah (1968:103-104). Per una discussione sulla produzione del merito relativo a *dāna*, vedi Banks Findly (2003:257-262).

come accadeva anche per le comunità brāhmaṇiche –³³ proprio dalle donazioni che venivano dai laici, come mette bene in evidenza Banks Findly (2003:250), che ricorda le parole di McDermott (1984:32) il quale sottolinea: “[T]he importance of alms for the continued survival of the community of monks.” E molto probabilmente anche per questo il pensiero di Ajita Kesakambalin, per il quale “there is no [result from] gift, there is no [result from] offering” (*n’atthi dinnam, n’atthi yittham*), era osteggiato da *brāhmaṇas* e buddhisti. Quello che però deve attirare la nostra attenzione è la presenza del termine *bhāvanā*, che letteralmente significa “development,” ma che si può tradurre con “mental presence” or “meditation”.³⁴ È noto che *bhāvanā* assume, nel buddhismo, una fisionomia bifronte: da un lato v’è il “development of serenity” (*samatha-bhāvanā*), anche noto come “development of concentration” (*samādhi-bhāvanā*), e dall’altro v’è il “development of intuition” (*vipassanā-bhāvanā*), altrimenti noto come “development of insight” (*paññā-bhāvanā*).³⁵ Questa considerazione è fondamentale per il nostro discorso. Infatti, come ci ricorda Gunaratana (1980:12), “[S]erenity-meditation is recognized as common to both Buddhist and non-Buddhist contemplative discipline,” and “insight meditation is held to be the unique discovery of the Buddha and an unparalleled feature of his path.” Nonostante *samatha*- o *samādhi-bhāvanā* rappresenti una forma di meditazione non tipicamente buddhista (*samatha*, “tranquillity,” ricorda molto da vicino l’espressione *citta-vṛtti-nirodhaḥ* degli *Yogasūtra*),³⁶ essa è tuttavia stata inglobata nella pratica buddhista come tappa fondamentale per poi accedere a *vipassanā-bhāvanā*. *Samādhi-bhāvanā* (definito come *cittass’ekaggatā*, “one-pointedness of mind”)³⁷ è infatti indispensabile per accedere al primo *jhāna*,³⁸ ma solo *sammā-samādhi* (right concentration) è stato equiparato dal Buddha alla

³³ Ad esempio, il *Nyāyasūtrabhāṣya* di Vātsyāyana (*ad Nyāyasūtra* II, 1, 58) afferma esplicitamente che il buon esito di un sacrificio dipende anche da un adeguato compenso che il richiedente fa all’officiante (Sastri Tailanga 1984:95): *dakṣiṇā durāgatā hīnā ninditā ceti*.

³⁴ [I am not interested here in discussing the fundamental distinction between “Kammatic Buddhism” (related to *dāna* and *sīla*) and “Nibbanic Buddhism” (related to *bhāvanā*) proposed by King (1964) and Spiro (1970), and accepted, or partially accepted, for example by Banks Findly (2003:249-250) or criticized for example by Keown (1996:83-92). I think that even if it were possible to detect this kind of distinction, in that case one could speak of “distinction” in a weak sense. As a matter of fact not only Buddhism remains COSTITUTIVAMENTE a path towards *nibbāna* and not a path towards the accumulation of good *kamma*, but also it seems that *dāna*, *sīla*, and *bhāvanā* too, can be interpreted in two principal ways: one non-nibbānic non-buddhistic (in case of need temporarily accepted within the buddhist point of view) and one nibbānic buddhistic.]

³⁵ Su questo argomento, oltre alla chiara ed approfondita trattazione in Gunaratana (1980), vedi anche Nyanatiloka (1988:67-69), Thittila (1992:216-238). Una precisa traduzione di *bhāvanā* (“maintaining in being”) è stata proposta da Ñāṇamoli e supportata da Cousins (1997:263).

³⁶ .

³⁷ MN I, 301.

³⁸ Gunaratana (1980:19-21, 88-92).

pratica dei quattro *jhānas*.³⁹ Per semplificare, potremmo dire che alcuni esercizi meditativi (*bhāvanā*) che già *yogins* e *samaṇas* avevano adottati prima dei buddhisti sono stati accolti dal buddhismo,⁴⁰ proprio come è stata accolta – probabilmente da un ambiente culturale brāhmaṇico – l’usanza di affidarsi all’obolo (*dāna*) come fonte di sostentamento.

A questo punto è legittimo chiedersi se anche *sīla*, in quanto “base for performing merit” (*puñña-kiriya-vatthu*) non segua una sorte simile a *dāna* e *bhāvanā*. Se, cioè, anche di *sīla* in senso *buddhista* si possa rintracciare un qualche debito extrabuddhista. La risposta – affermativa – a questa domanda è già stata data da Premasiri nel suo saggio del 1976, ricordato nel punto preliminare (a). Tuttavia quello che qui ci interessa più da vicino è in cosa consista, quale aspetto assuma all’interno del buddhismo questo livello etico extrabuddhista. A tale proposito passiamo ad analizzare, a titolo d’esempio, un *sutta* del *Majjhima-nikāya*, il *Caṅkīsutta*. In questo testo Caṅkī è descritto essere un rispettatissimo sacerdote del villaggio di Opasāda, tenuto in alto riguardo dal re Pasenadi del Kosala. Ad un certo punto, continua il *sutta*, il Buddha si trova a soggiornare nei pressi di Opasāda e una gran folla di *brāhmaṇas* inizia a spostarsi per andare a fargli visita. Il rispettatissimo *brāhmaṇa* Caṅkī viene a sapere della presenza di Gotama e decide di aggregarsi alla folla. A questo punto gli altri *brāhmaṇas* sollevano un’obiezione: “It is not right that the good Caṅkī should approach to see the recluse Gotama; it is right that the recluse Gotama should himself approach to see the honoured Caṅkī” (*Na arahati bhavaṃ Caṅkī samaṇaṃ Gotamaṃ dassanāya upasaṃkhamituṃ. Samaṇo tveva Gotamo arahati bhavantaṃ Caṅkiṃ dassanāya upasaṃkhamituṃ*).⁴¹ Essi poi elencano una lunga lista di motivi per cui sarebbe Gotama a dover recarsi da Caṅkī e non viceversa. Tra questi motivi, i *brāhmaṇas* sottolineano che: “[T]he good Caṅkī is moral of habit, one who has grown in moral habit, he is possessed of a moral habit that has grown” (*Bhavaṃ hi Caṅkī sīlavā vuddhasīlī vuddhasīlena samannāgato*),⁴² A questo punto Caṅkī – che non smentisce la descrizione che i suoi confratelli fanno di lui – ribatte che è proprio lui a dover andare da Gotama e a sostegno del suo punto di vista, elenca un’altrettanto lunga serie delle virtù in cui Gotama eccellerebbe. E nella sua descrizione, Caṅkī non manca di affermare che: “[T]he recluse Gotama is of moral habit, one who is ariyan in moral habit, one who is skilled in moral habit, possessed of a

³⁹ Gunaratana (1980:20). See, for instance, DN III, 313. Questo tuttavia non significa – osserva Gunaratana (*ibid.*) – che vi sia *totale* coincidenza tra *sammā-samādhi* e i quattro *jhānas*.

⁴⁰ Le tecniche di meditazione tipiche del *samādhi-bhāvanā* rappresentano probabilmente ciò che il Buddha stesso apprese sotto la guida di Ālāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta.

⁴¹ MN II, 165.

⁴² MN II, 165.

moral habit that is skilled” (*Samaṇo khalu bho Gotamo sīlavā ariyasīlī kusalasīlī kusalasīlena samannāgato*).⁴³

Deve attirare la nostra attenzione, qui, il fatto che i *brāhmaṇas* definiscono Caṅkī un *sīlavā vuddhasīlī*, mentre Caṅkī afferma che Gotama è *sīlavā ariyasīlī kusalasīlī*. Questa distinzione lascia scorgere la fondamentale differenza esistente tra Caṅkī (che è un *brāhmaṇa*) e Gotama: entrambi sono *sīlavā*, ma solamente Gotama è anche *ariyasīlī kusalasīlī*. Detto altrimenti, Caṅkī riconosce a Gotama una maggiore profondità morale, ed è significativo che tale profondità sia da lui espressa mediante due termini: *ariya* e *kusala*. Questo ci permette di chiarire maggiormente il passo di MN III, 72 citato *supra*: la prima retta visione, che è connessa a *puñña* e s’identifica con il punto di vista eternalista (*sassatavāda*) è semplicemente *sīla* (*sīlavā vuddhasīlī* dice MN II, 165), laddove la seconda retta visione, che è definita *ariya* ed è la visione tipica di un Buddha o di un *arahant* è, ovviamente, *sīla*, ma anche *kusala* (*ariyasīlī kusalasīlī* specifica MN II, 167). Da qui ricaviamo un dato fondamentale: l’eternalismo, letto da un punto di vista buddhista, implica un certo grado di buona moralità (ma una moralità *an-ariya*, non-*ariya*), implica cioè la moralità di cui Caṅkī è pregevole esempio. Il Nichilismo (*ucchedavāda*), invece e di conseguenza, sarebbe espressione di un cattivo atteggiamento morale (*pāpa*).

È il Buddha stesso, in un altro sutta del *Majjhima-nikāya*, l’*Apaṇṇakasutta*, ad avvalorare tale considerazione e a spiegarne il motivo. In questo sutta Gotama parla a dei capifamiglia e discute sull’atteggiamento da tenersi in merito alla possibile esistenza di una vita futura. Dopo aver espresso i due principali punti di vista, lo scorretto e il (primo) retto, proprio nei medesimi termini, rispettivamente, di MN III, 71-72 (“there is no result of gift, etc.”) e MN III, 72 (“there is result of gift, etc.”), egli chiede ai capifamiglia: *Tam kim maññatha gahapatayo: nanu’me samaṇabrāhmaṇā aññamaññassa ujuvipaccanīkavādā ti. – Evam bhante* («Cosa pensate di ciò o capifamiglia: forse che questi *saman a* e *brāhman a* [fanno] discorsi in diretta opposizione gli uni agli altri?» – “Così è Signore!”).⁴⁴ Questa domanda è centrale: affermare che il nichilismo e l’eternalismo sono in diretta opposizione l’uno all’altro richiama prepotentemente l’idea di fondo espressa dal *Kaccā(ya)nagottasutta* (*ayam eko anto, ayam dutiyo anto*) e consente di interpretare correttamente il discorso che il Buddha rivolge ai capifamiglia. Gotama così inizia ad argomentare: “Ora, invero, essendoci un mondo oltre [a questo]: [se] v’è, di alcuno, la visione “un mondo oltre [a questo] non v’è”, questa è, di quello, un’errata visione” (*Santaṃ yeva kho pana paraṃ lokaṃ: natthi paro loko ti’ssa diṭṭhi hoti, sā’ssa hoti micchādiṭṭhi*).⁴⁵ A questo punto motiva la sua affermazione così:

⁴³ MN II, 167. La medesima narrazione è ripetuta in DN I, 115 (ove il protagonista, questa volta, è il *brāhmaṇa* Soṇadaṇḍa), e in DN I, 132 (ove il protagonista è il *brāhmaṇa* Kūṭadanta).

⁴⁴ MN I, 402. Corsivo mio. Cfr., inoltre, AN V, 268; V, 286; ecc.

⁴⁵ MN I, 402.

Colà, o capifamiglia, un uomo sapiente così riflette: «Se, invero, un mondo oltre [a questo] non v'è, allora questa venerabile persona, dopo la dissoluzione del corpo, compirà la sua salvezza; se, invero, v'è un mondo oltre [a questo], allora questa venerabile persona, dopo la dissoluzione del corpo, oltre la morte rinascerà in miseria, in un cattivo stato, in rovina, nell'[l'inferno] niraya». Inoltre, ammettendo che un mondo oltre [a questo] non esiste, e sia [ciò] un discorso veritiero di quei saman a e brāhmaṇ a, ancora, questa venerabile persona nella presente esistenza è disprezzata dai sapienti [che così riflettono]: «Moralmente cattiva [è questa] persona, [egli ha] una scorretta visione, [egli sostiene] la dottrina del “non è”». Se, inoltre, v'è un mondo oltre [a questo], allora di questa venerabile persona [vi sarà] cattiva fortuna in entrambi i luoghi: sia nella presente esistenza, [ove] egli è disprezzato dai sapienti, sia dopo la dissoluzione del corpo, oltre la morte, [perché] rinascerà in miseria, in un cattivo stato, in rovina, nell'[l'inferno] niraya. Così questo dhamma [che è] certo [è] da lui assunto non nella sua interezza, [egli] permane sviluppando unicamente [un punto di vista], egli trascura la condizione meritoria.

(*Tatra gahapatayo viññū puriso iti paṭisañcikkhati: Sace kho natthi paro loko evamayam bhavam purisapuggalo kāyassa bheda sotthimattānaṃ karissati, sace kho atthi paro loko evamayam bhavam purisapuggalo kāyassa bheda parammaraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjissati. Kāmaṃ kho pana mā'hu paro loko, hotu nesam bhavataṃ samaṇabrāhmaṇānaṃ saccaṃ vacanaṃ, atha ca panāyaṃ bhavam purisapuggalo diṭṭhe va dhamme viññūṇaṃ gārahyo: dussīlo purisapuggalo micchādiṭṭhi natthikavādo ti. Sace kho atth'eva paro loko evaṃ imassa bhoto purisapuggalassa ubhayatta kaliggaho: yañ ca diṭṭhe va dhamme viññūṇaṃ gārahyo, yañ ca kāyassa bheda parammaraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjissati. Evam assāyaṃ apaṇṇako dhammo dussamatto samādiṇṇo ekaṃsaṃ pharivā tiṭṭhati, riñcati kusalaṃ thānaṃ*).⁴⁶

Interessante, qui, notare come tale scorretta visione (il punto di vista *natthikavāda*) non sia definita semplicemente scorretta, ma moralmente cattiva (*dussīla*). Ulteriore punto che merita di essere messo in evidenza è il fatto che tale dottrina viene esplicitamente intesa quale visione unilaterale (*ekaṃsaṃ*, nel testo, ha proprio questo significato), quale visione cioè non sufficientemente articolata da poter prendere in considerazione differenti e vari punti di vista. Il ragionamento che scorgiamo è il seguente: l'*ucchedavādin*, dedicandosi esclusivamente alla teoria dell'inesistenza (*natthikavāda*), manca del tutto la possibilità di costruirsi una vita moralmente nobile in vista di una retribuzione positiva futura (e questo indipendentemente dal fatto che tale retribuzione si manifesti in questa stessa vita o in una delle prossime). Il nichilista, cioè, non si

⁴⁶ MN I, 403.

preoccuperebbe del fatto che *pāpa* porta all'inferno *niraya*, mentre *puñña* porta ad una rinascita felice.⁴⁷

Per quanto concerne, poi, la (prima) retta visione, Gotama specifica: *Santam yeva kho pana param lokam : atthi paro loko ti'ssa dit t hi hoti, sā'ssa hoti sammādit t hi* («Ora, invero, essendoci un mondo oltre [a questo]: [se] v'è, di alcuno, la visione “v'è un mondo oltre [a questo]”, questa è, di quello, una retta visione»)⁴⁸ E, a proposito di colui che sostiene questa retta visione, è detto:

Colà, o capifamiglia, un uomo sapiente così riflette: «Se, invero, v'è un mondo oltre [a questo], allora questa venerabile persona, dopo la dissoluzione del corpo, oltre la morte, rinascerà in [uno stato] benefico, in un mondo paradisiaco». Inoltre, ammettendo che un mondo oltre [a questo] non esiste, e sia [ciò] un discorso veritiero di quei saman a e brāhman a, ancora, questa venerabile persona nella presente esistenza è lodata dai sapienti [che così riflettono]: «Morale [è questa] persona, [egli ha] una retta visione, [egli sostiene] la dottrina dell'“è”». Se, inoltre, v'è un mondo oltre [a questo], allora di questa venerabile persona [vi sarà] buona fortuna in entrambi i luoghi: sia nella presente esistenza, [ove] egli è lodato dai sapienti, sia dopo la dissoluzione del corpo, oltre la morte, [perché] rinascerà in [uno stato] benefico, in un mondo paradisiaco. Così questo dhamma [che è] certo [è] da lui assunto nella sua intrezza, [egli] permane sviluppando entrambi [i punti di vista], egli trascura la condizione immeritoria.

(Tatra gahapatayo viññū puriso iti paṭisañcikkhati: Sace kho atthi paro loko evamayam bhavam purisapuggalo kāyassa bheda parammaraṇā sugatiṃ saggam lokam upapajjissati. Kāmaṃ kho pana mā'hu paro loko, hotu nesam bhavataṃ samaṇabrāhmaṇānaṃ saccaṃ vacanaṃ, atha ca panāyaṃ bhavam purisapuggalo diṭṭhe va dhamme viññūṇaṃ pāsaṃso: sīlavā purisapuggalo sammādiṭṭhi atthikavādo ti. Sace kho atth'eva paro loko evaṃ imassa bhoto purisapuggalassa ubhayatta kaṭaggaho: yañ ca diṭṭhe va dhamme viññūṇaṃ pāsaṃso, yañ ca kāyassa bheda parammaraṇā sugatiṃ

⁴⁷ Non bisogna scordare che la (prima) retta visione è stata definita *sāsavā* (“connessa agli intossicanti”). È quindi lecito supporre che le rinascite future avvengano dipendentemente dal grado di “intossicazione” di una persona: felici rinascite per coloro che sono meno intossicati (per coloro cioè che ricercano correttamente *puñña*), cattive rinascite per coloro che lo sono di più (cioè per coloro che non si curano di *pāpa*). In AN III, 414, infatti, si legge: *Atthi bhikkhave āsavā nirayagamaniyā, atthi āsavā tiracchānayanigamaniyā, atthi āsavā pittivisayagamaniyā, atthi āsavā manussalokagamaniyā, atthi āsavā devalokagamaniyā* («V'è, o bhikkhu, [il caso di] intossicanti che conducono all'inferno *nirayo*, intossicanti che conducono al regno animale, intossicanti che conducono al regno dei *petā*, intossicanti che conducono al mondo degli esseri umani, intossicanti che conducono al mondo dei *devā*»). L'idea di fondo resta, comunque, quella che anche una morale *puñña* – e non solo un comportamento *pāpa* – è vincolata alla possibilità di rinascite in stati inferi.

⁴⁸ *MNI*, 403.

*saggaṃ lokam upapajjissati. Evam assāyaṃ apaṇṇako dhammo susamatto samādiṇṇo ubhayaṃsaṃ pharivā tiṭṭhati, riñcati akusalaṃ thānaṃ).*⁴⁹

Ecco, quindi, che la visione eternalista è ritenuta retta (o, almeno, parzialmente retta) poiché, dando per plausibile la possibilità dell'esistenza di una vita futura, indurrebbe a un comportamento moralmente meritorio e, per ciò stesso, il semplice comportarsi secondo morale garantirebbe non solamente una rinascita migliore (posto, ovviamente, che esista un mondo oltre al presente), ma anche la stima dei sapienti in questa vita. La visione eternalista, dunque, sarebbe – secondo il Buddhismo – una visione retta in quanto chi ritiene valida l'idea di un'esistenza dopo la morte ottiene la lode dei sapienti e, inoltre, sembra ottenere anche una certa approvazione da parte di Gotama poiché l'eternalista sosterebbe una visione non più unilaterale ma, per così dire, bilaterale, visione che – e si badi che queste sono considerazioni del Buddha medesimo – coinvolge sia l'ipotesi dell'esistenza, sia l'ipotesi dell'inesistenza di una vita futura. Bisogna inoltre sottolineare che subito dopo aver preso in considerazione il punto di vista nichilista (che abbiamo visto costituire il pensiero di Ajita Kesakambalin) e quello eternalista, il Buddha esamina il punto di vista che, in DN I, 52-53 (citato *supra*), è esplicitamente riferito a Pūraṇa Kassapa,⁵⁰ e quello che, in DN I, 53 (citato *supra*), è esplicitamente riferito a Makkhali Gosāla⁵¹ – i quali in due differenti modi (*akiriyavāda* il primo e *ahetuvāda* il secondo) negano la validità della retribuzione *kammica* –, e ne trae le medesime conclusioni, dichiarandosi a favore del punto di vista che ammette la regola di retribuzione *kammica* perché terrebbe in considerazione sia l'ipotesi dell'inesistenza di una vita futura, sia l'ipotesi della sua esistenza.

In questo discorso, però, non devono sfuggire due punti fondamentali, punti che emergono dalla lettura parallela di MN I, 403 e MN I, 404. Anzitutto il fatto che solamente nel primo brano si fa esplicita menzione della possibilità di ottenere la salvezza da parte del nichilista (*sotthimattānam karissati*, «egli compirà la sua salvezza»), a patto che effettivamente non vi sia alcuna ulteriore vita oltre la presente; nel secondo brano, invece, Gotama non si sbilancia troppo, affermando semplicemente che, qualora vi sia una vita futura, l'eternalista rinascerà in una condizione migliore (e di salvezza nessuna menzione è fatta). Il termine che qui traduco con «salvezza», *sotthi*, è l'equivalente pāli del sanscrito *svasti*, formato da *su-* («buono», «bene», ecc.) e *asti* («egli è», da *AS*); *sotthi*, quindi, indica una salvezza non dipendente da una ricerca personale, ma connessa a eventi del tutto casuali (e al di fuori del nostro controllo) che generalmente facciamo rientrare nel campo della fortuna.⁵² Rileggendo MN I, 403, allora, possiamo individuare più o meno

⁴⁹ MN I, 404.

⁵⁰ MN I, 404-407.

⁵¹ MN I, 407-410.

⁵² Pare, qui, di poter scorgere tra le righe una decisa critica nei rispetti del *niyatīvāda* di Makkhali Gosāla.

esplicitamente anche la seguente critica: il nichilista, il quale si comporta senza tenere in considerazione la possibilità di retribuzione *kammica* oltre questa vita, sarebbe una persona in balia del caso (egli è, infatti, salvo solo se, per buona sorte, non esiste un mondo oltre a questo, ma a noi ciò non è dato conoscere anzitempo) non facendo egli riferimento a un sistema di valori e credenze che lo indurrebbero *comunque* a un retto comportamento (retto comportamento che garantirebbe una favorevole retribuzione karmica *nel caso in cui* esista un mondo oltre questo, ma anche ciò non ci è noto anzitempo). In secondo luogo, poi, dobbiamo notare come il Buddha definisca l'intero discorso un *dhamma* sicuro, certo (*apaṇṇaka*), ove tale certezza esprime, a ben vedere, il punto di vista non di un Buddha (o di un *arahant*), quanto di un "sapiente" (non è da sottovalutare la continua ripetizione di *viññū puriso iti paṭisañcikkhati*: «un uomo sapiente così riflette»), il quale può tutt'al più rappresentare la prima retta visione, come ci conferma Jayatileke: "The *viññū* represented for the Buddha the impartial critic *at the level of intelligent common sense* and the Buddha and his disciples sometimes introduce the "*viññū puriso*" or the hypothetical rational critic when it seems necessary to make an impartial and intelligent assessment of the relative worth of conflicting theories."⁵³ E se l'uomo sapiente è qui portavoce della prima retta visione, del buon senso comune, ciò implica che per il Buddhismo la prima retta visione è assimilabile al comune buon senso (ove, però, è comunque da sottolineare quanto tale buon senso sia radicato in una certa forma di intelligenza). È per questo motivo che il Buddha fa pronunciare al *viññū* il termine *sīlavā*, termine che indica un grado morale di buon senso, e che – abbiamo visto – è virtù sia sia *brāhmaṇa* Caṅkī, sia del Buddha.

Non deve, in aggiunta, sfuggire il fatto che Gotama ricorra al continuo utilizzo di espressioni dubitative, spia questa di una presa di distanza sia dalla posizione nichilista, sia dalla posizione eternalista: tutto il dialogo assume, così, i toni di una scommessa di stampo Pascaliano,⁵⁴ ma solo se ci si limita alla valutazione delle cose dal di dentro della contrapposizione tra *ucchedavāda* e *sassatavāda*. Sembra, infatti, di poter intravedere quanto sia necessario, a questo livello, scommettere sull'esistenza di un mondo futuro per avere lo sprone a un comportamento moralmente giusto (ed è qui, ritengo, risieda la certezza di questo particolare *dhamma*). A questo punto è Gotama medesimo che lascia una spia della bontà della scommessa sull'esistenza in una vita futura. Se al *viññū* egli fa riflettere in termini di *dussīla* (relato all'*ucchedavādin*) e di *sīlavā* (relato al *sassatavādin*), Gotama nella sua considerazione dei due punti di vista utilizza invece e significativamente i vocaboli *akusala* e *kusala*, ma in un modo particolare. Nel caso del nichilista afferma: "egli trascura la condizione meritoria" (*riñcati kusalaṃ thānaṃ*), e nel caso dell'eternalista: "egli trascura la condizione immeritoria" (*riñcati akusalaṃ thānaṃ*). Proprio questo è il nodo

⁵³ Jayatileke (1998:229-230). See also Karunadasa (2001:19).

⁵⁴

centrale: se, come abbiamo visto, il Buddha ha affermato che la visione eternalista è connessa a *puñña* – e, di conseguenza, proprio perché la visione eternalista è in diretta opposizione (*ujvivipaccanīka*) a quella nichilista, quest’ultima deve necessariamente essere connessa a *pāpa* –, a questo punto egli afferma che chi assume un punto di vista eternalista non considera *akusala*, mentre chi assume un punto di vista nichilista non considera *kusala*. Credo che dall’utilizzo della forma indirettamente negativa: “egli trascura” (*riñcati*) emerga tutto il senso del testo che stiamo esaminando: il Buddha infatti non afferma, ad esempio, che il nichilista *compie akusala* (che in pāli suonerebbe come: *akusalaṃ karoti*) e che l’eternalista *compie kusala* (*kusalaṃ karoti*), perché affermare ciò significherebbe ammettere implicitamente che l’eternalista non solo sia moralmente un *sīlavā*, ma sia anche un (*ariyasīlī*) *kusalasīlī*. Nient’affatto. Il Buddha dice che l’eternalista, il quale assume un punto di vista dalla parte di *puñña*, trascura *akusala* senza che ciò significhi che chi sta dalla parte di *puñña* necessariamente compia *kusala*. Tuttavia, trascurare *akusala* implica qui (in virtù dell’opposizione tra nichilismo ed eternalismo) una più o meno latente *propensione* verso *kusala*, propensione che il nichilista non ha, e neppure avrebbe una propensione verso *puñña*, ma al contrario – secondo il Buddhismo – avrebbe una propensione verso *pāpa/akusala*, e ciò sulla base della nota preliminare (a) ove si ricordava una certa coestensività semantica tra *pāpa* e *akusala*.

Possiamo quindi concludere che il buddhismo, che pare chiami a scommettere sull’esistenza di una vita futura, intenda tale scommessa come passo preliminare da compiersi sulla via verso l’emancipazione, dato che è comunque *meglio* ammettere l’esistenza di un sé (dalla qual cosa si rinforza l’idea della validità della vita moralmente buona *puñña-sīla*), piuttosto che non ammetterla. La scommessa, quindi, interessa solamente chi ancora non si è emancipato, riguarda cioè il non nobile (*anariya*). Questo comporta che l’eternalismo, all’occorrenza, può essere integrato in un percorso graduale verso l’emancipazione buddhista, ed è integrato esattamente perché è opposto al nichilismo, che rappresenta – come ancora ricorda nel fourteenth-fifteenth century Sāyaṇa-Mādhava, the author of the *Sarva-darśana-saṃgraha* – a point of view “difficoult to abolish” (*durucchedaṃ*).⁵⁵

Da quanto detto sinora assumiamo la seguente scala di valori:

(A) Per un nichilista non v’è né *pāpa* né *puñña*;

(B) Per un eternalista, il nichilismo è *pāpa* e l’eternalismo è *puñña*;

(C) Per un buddhista il nichilismo è *pāpa/akusala* e lo si può sconfiggere facendo ricorso ad una posizione ad esso contraria, cioè l’eternalismo che è *puñña/non-akusala*; tuttavia, dopo aver sconfitto il nichilismo è necessario procedere verso un punto di vista né *pāpa* né *puñña* – as said in the preliminary point (b) –, cioè un punto di vista *kusala*: è necessario, quindi, passare dallo stato di

⁵⁵ Abhyankar (1978:2 of the text).

semplice *sīlavā* (the one that *akusala riñcati* but not yet *kusala karoti*) allo stato di *ariyasīlī kusalasīlī*.

Una spia della necessità di oltrepassare il gradino *puñña* verso uno stato *kusala* è presente anche nel *Mahācattārīsakasutta*. Anzitutto emerge dal fatto che il testo non dica che vi sono *due* rette visioni (*dve sammādiṭṭhiyo*), ma *una* retta visione che è *duplice* (*sammādiṭṭhiṃ dvayaṃ*): i due modi sarebbero due facce del medesimo punto di vista, una più “superficiale” e l’altra più “profonda”. Tuttavia, se dal punto di vista della retta visione connessa a *puñña* c’è sempre il rischio di ricadere nella scorretta visione connessa a *pāpa* – e ciò in virtù della contrapposizione tra queste due visioni (MN I, 402) – solo la retta visione ariya garantisce la *completa* dissoluzione della scorretta visione, e il testo conferma chiaramente questa posizione nell’affermazione del Buddha secondo cui: *Sammādiṭṭhissa bhikkhave, micchādiṭṭhi nijjiṇṇā hoti*: è centrale qui il peso semantico dell’espressione *nijjiṇṇā hoti*⁵⁶ mentre in precedenza egli aveva già affermato della retta visione ariya: *Yo micchādiṭṭhiyā pahānāya vāyamati sammādiṭṭhiyā upasampadāya, sāssa hoti sammāvāyāmo. So sato micchādiṭṭhiṃ pajahati, sato sammādiṭṭhiṃ upasampajja viharati, sāssa hoti sammāsāti. Itissime tayo dhammā sammādiṭṭhiṃ anuparidhāvanti anuparivattanti, seyyathidaṃ: ammādiṭṭhi sammāvāyāmo sammāsāti.*⁵⁷ È per questo che la duplicità delle rettitudini esiste solamente fino ai retti mezzi di sostentamento, e ciò perché dal retto sforzo in poi inizia il vero e proprio cammino meditativo, che si basa *esclusivamente* sulla *ariyan* right vision e procede verso la “right mindfulness”, come preparazione al “right meditation”. Per tale motivo il Buddha specifica solo qui che chi si impegna nel “first right livelihood” (e non solamente nel ariyan right livelihood) e un “aryian disciple”: perché da questo momento in poi il gradino *pāpa/puñña* deve essere superato (poiché non essendoci più la duplicità tra un livello *puññābhāgiya*, ed un livello *ariya*, non ci sarà neppure un livello *papābhāgiya*: per chi è arrivato sin qui ci sarà solo un piano *ariya*, al di là di assunzioni nichiliste o eternaliste), si devono lasciare dietro sé i *pāpaka akusalā dhammā*, ed iniziare il training per entrare nel primo *jhāna*. Da qui si accede a *sammāñāṇa* (“right knowledge”) e *sammāvimutti* (“right emancipation”), le due qualità che caratterizzano l’*arahant*. A questo punto si comprende anche che l’accezione di *samādhi*, in *sammāsamādhi* debba essere intesa come, unitamente *samatha-bhāvanā* e *vipassana-bhāvanā*: in vista, qui, non c’è il *citta-vṛtti-nirodha*, ma il nobile *vimutti*. Solo precedentemente al perfezionamento di right endeavour, solo cioè al livello della prima retta visione, di *samādhi* si poteva affermare la possibilità che fosse una pratica non ancora completamente buddhista (non completamente *ariya*), come ricorda il passaggio summenzionato di Gunaratana (1980:12).

⁵⁶ MN III, 76.

⁵⁷ MN III, 72. See the discussion in Gunaratana (1980:22-24)

4. Conclusione

Per concludere vorrei prendere in considerazione due questioni: (I) un esempio del modo in cui il Buddha gestisce la momentanea assunzione dell'eternalismo nel proprio punto di vista e la sua strategia espositiva per favorire il superamento dell'eternalismo; (II) il problema dell'*arahant* in relazione a *kusala*.⁵⁸

(I) Per quanto concerne il primo punto esaminiamo un particolare passaggio del *Vacchagottasutta* del *Saṃyutta-nikāya*:

L'asceta Vaccha, invero, seduto da parte questo disse al Bhagavan: "Ora, o caro Gotama, v'è il sé?". Così avendo detto, il Bhagavan rimase silente. – "Allora, o caro Gotama, il sé non v'è?". Anche per la seconda volta il Bhagavan rimase silente. [...] Allora, il venerabile Ānanda [...] questo disse al Bhagavan: "Ora perché, o signore, il Bhagavan non rispose alla domanda dell'asceta Vaccha?" – "Se io, o Ānanda, alla domanda dell'asceta Vaccha 'v'è il sé?' avessi risposto 'il sé è esistente'; o Ānanda, ciò sarebbe parteggiare per quei saman a e brāhman ā che sono eternalisti. Se io, o Ānanda, alla domanda dell'asceta Vaccha 'il sé non v'è?' avessi risposto 'il sé non è esistente'; o Ānanda, ciò sarebbe parteggiare per quei saman a e brāhman ā che sono nichilisti; Se io, o Ānanda, alla domanda dell'asceta Vaccha 'v'è il sé?' avessi risposto 'il sé è esistente'; questa mia [risposta] sarebbe stata adeguata alla conoscenza che 'tutti i dhamma sono privi di sé?' – "No certamente, o signore!" – "Se io, o Ānanda, alla domanda dell'asceta Vaccha 'il sé non v'è?' avessi risposto 'il sé non è esistente'; o Ānanda, al confuso Vaccha la confusione sarebbe cresciuta, dicendo: 'prima un sé mi [apparteneva], adesso non c'è [più alcun sé]'"

(Ekam antaṃ nisinno kho Vacchagotto paribbājako Bhagavantam etad avoca: Kiṃ nu kho bho Gotama atthattā ti? Evaṃ vutte Bhagavā tuṅhī ahoṣi. Kiṃ pana bho Gotamo natthattā ti? Dutiyam pi kho Bhagavā tuṅhī ahoṣi. Atha kho Vacchagotto paribbājako utṭhāyāsanā pakkāmi. Atha kho āyasmā Ānando acirapakkante Vacchagotte paribbājake Bhagavantam etad avoca: Kiṃ nu kho bhante Bhagavā Vacchagottassa paribbājakassa pañham puṭṭho na vyākāsīti? Ahañ c'Ānanda Vacchagottassa paribbājakassa atthattā ti puṭṭho samāno atthattā ti vyākareyyaṃ; ye te Ānanda samaṇabrāhmaṇā sassatavādā tesam etaṃ saddhim abhavissa. Ahañ c'Ānanda Vacchagottassa paribbājakassa natthattā ti puṭṭho samāno natthattā ti vyākareyyaṃ; ye te

⁵⁸ Questo punto vuole essere una riflessione aggiuntiva su alcune prelessità evidenziate da Adam, che egli stesso riassume nel seguente modo (p. 76): "*Arahats* (including the Buddha): good conduct is beyond duality – neither bright nor dark, neither karmically meritorious nor detrimental, neither wholesome nor unwholesome. There is, in fact, some ambiguity as to whether the *Arahat's* good conduct should be called wholesome. As we have seen, *kusala* states are said to be perfected in the *Arahat* [see above, preliminari point (b)]. On the other hand, because *kusala* and *akusala* are often understood as applying to *action* (*karma*), we would also expect to find passages indicating that the conduct of *Arahats* is neither." See also the discussion in Karunadasa (2001:20).

Ānanda samaṇabrāhmaṇā ucchedavādā tesam etaṃ saddhim abhaviṣṣa. Ahañ c'Ānanda Vacchagottassa paribbājakassa atthattā ti puṭṭho samāno atthattā ti vyākareyyaṃ; api nu me tam anulomam abhaviṣṣa ñāṇassa upādāya sabbe dhammā anattāti? No hetam bhante. Ahañ c'Ānanda Vacchagottassa paribbājakassa natthattā ti puṭṭho samāno natthattā ti vyākareyyaṃ; sammulhassa Ānanda Vacchagottassa bhīyyo sammohāya abhaviṣṣa: ahu vā ne nūna pubbe attā, so etarahi natthīti.)⁵⁹

Ebbene, nel rispondere al discepolo Ānanda, Gotama in un primo momento giustifica il proprio silenzio nei confronti di Vaccha mediante un'argomentazione tecnica, volta a mettere in luce il fatto che il punto di vista buddhista è una via di mezzo equamente distante dagli estremi dell'“è” (eternalismo) e del “non è” (nichilismo) – e ciò ricalca il messaggio contenuto nel *Kaccā(ya) nagottasutta*. E ovviamente l'istruito Ānanda non ha alcuna difficoltà a comprendere le spiegazioni del maestro Gotama. Immediatamente di seguito a questa prima versione, però, è lo stesso Buddha che aggiunge un'altra spiegazione in cui il suo silenzio è motivato diversamente: da un lato, egli tace per non lasciar intendere che esista un sé, e ciò allo scopo di non contraddire la dottrina del non-sé (*anattāvāda*), dall'altro, neppure nega il sé, perché comprende il punto di vista convenzionale di Vaccha (che potremmo definire un *viññū*), il quale crede nell'esistenza di un *attā*. Qui Gotama adotta una strategia che gli permette anzitutto di confermare la non presenza del sé e, secondariamente, *di non indurre il confuso Vaccha a adottare una visione nichilista*.

Qui devono essere sottolineate due cose: la prima è l'attenzione con cui Gotama sceglie le parole delle sue risposte al discepolo Ānanda, la seconda riguarda l'ultima frase, ove Gotama interpreta il pensiero di Vaccha. Dunque, per ciò che concerne il primo punto, bisogna notare che le questioni proposte dall'asceta sono: *atthi attā* («v'è un sé?»), e *nātthi attā* («non v'è un sé?»); al momento di riprendere tali questioni il Buddha, però, specifica: *samāno atthi attā* («il sé è esistente»), e *samāno nātthi attā* («il sé non è esistente»); *samāna* è il participio presente del verbo *as*, *atthi* («egli è»). Ciò che Gotama fa, attraverso l'inserimento di *samāna*, è trasformare una domanda attorno a uno *stato* o *condizione* (l'esistere del sé), in una domanda attorno alla natura (l'esistere o meno del sé *in quanto* esistente). In tale modo, egli inquadra perfettamente il procedimento mediante il quale dalla percezione di una semplice continuità nella coscienza (continuità sulla quale si fonda la vita psicologica di *un* individuo) si passa, attraverso un'appropriazione indebita, alla supposizione di un qualcosa di reale. Sulla scorta di questa rapida riflessione, possiamo concludere che il sé è (*atthi*), ma non è un esistente (*samāno nātthi*); in altri termini, non si può negare che vi sia un *principium individuationis*, tuttavia esso andrebbe compreso, appunto, come un puro e semplice *principium*, e mai come un *ens*. La medesima considerazione può essere applicata all'ultima sentenza del brano: *me nūna pubbe attā, so etarahi natthīti* (letteralmente: «a me prima [era] un sé [oppure, “il sé”], ora

⁵⁹ SN IV, 400-401.

esso non v'è»). Qui ci troviamo davanti a un altro passaggio logico non legittimato; nella prima parte della frase, infatti, Vaccha riflette sul fatto che il sé è qualcosa che *gli* appartiene, cioè è uno dei tanti fattori che concorrono a costituire il “me” di Vaccha; nella seconda parte della frase, però, egli non afferma «ora non mi appartiene [più] un sé», oppure «ora non ho [più] un sé» (che in pāli potrebbe suonare: *me etarahi attā natthīti*), ma – se così possiamo dire – elimina il riferimento a sé stesso (cioè al suo “me”) e prende in considerazione il semplice non esistere del sé; l'*attā*, quindi, è descritto indipendentemente dal suo “possessore”, cosa che, ancora una volta, gli conferisce lo *status* di *ens*. In realtà, il corretto modo di considerare le cose è esposto, sempre da Gotama, quando afferma *sabbe dhammā anattāti* (che letteralmente andrebbe tradotto «tutti i *dhamma* [sono] non-sé»);⁶⁰ ma se i *dhamma* sono non-sé, ne ricaviamo che il sé *non* è un *dhamma*: *attā*, ancora una volta, non è un esistente (infatti un *dhamma* è un esistente, anche se impermanente); e ciò che resta quando si eliminano tutti gli esistenti, sono solamente le funzioni (*attā*, dunque, sarebbe quella funzione che permette l'individuazione)

II) Per quanto riguarda il secondo punto, continuiamo a considerare il *Mahācattārīsakasutta*. Nella descrizione delle dieci rettitudini il Buddha specifica: *Iti kho, bhikkhave, aṭṭhaṅgasamannāgato sekho paṭipado dasaṅgasamannāgato arahā hoti*.⁶¹ Se leggiamo un passaggio, ad esempio, del *Sappurisavagga* dell'*Aṅguttara-nikāya* (AN II, 221-222), veniamo messi a parte del fatto che chi coltiva le otto o le dieci rettitudini è un *sappurisa* (a worthy man) – e chi non le coltiva è un *asappurisa* (an unworthy man) –, ma chi coltiva le otto o dieci rettitudini, *e sprona gli altri a fare lo stesso*, è un *sappurisena sappurisarata* (a man more worthy than a worthy man).⁶² Tuttavia, sappiamo dal *Mahācattārīsakasutta* che solo un *arahant* possiede tutte e dieci le rettitudini, quindi dobbiamo ritenere che il *sappurisena sappurisarata* che possiede le otto rettitudini non sia un *arahant*, but a *sekha* more worthy than a worthy *sekha*. Possiamo quindi definire due tipologie di *arahant*: un *arahant sappurisa* ed un *arahant sappurisena sappurisarata*. A questo punto, dato che in numerosi passaggi canonici si afferma che le azioni dell'*arahant* non producono effetto *kammico*,⁶³ e dato che la regola *kammica* è stata reimpostata dal Buddha su basi intenzionali – see above, preliminary point (b) –, dobbiamo concludere che l'*arahant sappurisa* non produce effetti kammicamente *puñña* o *pāpa*, ma le sue azioni non potendo essere *akusala*, devono necessariamente essere *kusala*,⁶⁴ mentre le azioni dell'*arahant sappurisena sappurisarata*, dell'*arahant* cioè che sprona gli altri sulla via verso la liberazione, *sono kusala* in

⁶⁰ Per un breve ma efficace esame della traduzione di *anattā* con “not self” vedi Norman (2006:34-36)

⁶¹ MN III, 76.

⁶² See for example, AN II, 222: *Idha bhikkhave ekacco attanā ca sammādiṭṭhiko hoti parañ ca sammādiṭṭhiyā samādapeti [...] attanā ca sammāvimutti hoti parañ ca sammāvinuttiyā samādapeti*.

⁶³ See for example SN III 69 as referred to in Karunadasa (2001:20, 23 notes 87,88).

⁶⁴ Come è stato ricordato supra, il concetto di *abyākata-dhammas* che potrebbe indicare all'occorrenza le azioni esenti da ritorni kammici, è un apporto tardo canonico, non presente nei *Nikāyas*. In aggiunta, va notato che in DN III, 102 il *nibbāna* è detto essere *ānuttariyaṃ [...] kusalesu dhammesu*, la qual cosa lascia intendere che l'emancipazione spirituale non si colloca al di là, o al di fuori di *kusala*. see: Piya Tan (2006:38 note 141)

sé, ma *hanno* un effetto *kusala* su coloro che sono spronati. In tutto questo resta il fatto che l'*arahant* non si trova *al di fuori* del *kamma*, visto che agire come *sappurisenā sappurisatara* comporta un effetto che ricade, se non su sé stessi, sicuramente sugli altri.⁶⁵

Da quanto emerso in questi due punti conclusivi, ricaviamo che l'appello di Gotama a superare il binomio *puññā/pāpa*, quindi, non può e non deve essere inteso *innanzitutto* come slancio verso una condizione al di là del *kamma*, verso uno stato liberato (l'*arahant*, in cui il *kamma* non ha nessun effetto), ma come monito a perseguire l'idea di *anattā*, e ad applicare tale idea anche in campo morale: agire in modo *kusala*, quindi, significa agire (*sappurisa*), e far agire (*sappurisenā sappurisatara*), *come se* il sé esistesse, ma con la coscienza che in verità *sabbe dhammā anattā*.

⁶⁵ See Anālayo (2003:258): “What *arahants* have ‘gone beyond’ is the *accumulation* of karma” (my italics). This is another element, I think, against the King/Spiro dichotomy between a “kammatic” and a “nibbānic” moral path.