

# EMPIRISMO E BUDDHISMO

Giacomo Foglietta

## Premessa

Il grande cambio di prospettiva che inaugura la filosofia occidentale moderna è costituito dal cosiddetto “problema gnoseologico”, cioè dalla problematizzazione – messa in discussione – del rapporto tra *realtà esterna* e *rappresentazione* mentale. Naturalmente, tutti gli sviluppi di questo nuovo modo di pensare, sia in ambito razionalista, sia empirista, che infine idealista e fenomenologico, sono figli della filosofia cartesiana e della sua intuizione sulla “priorità” assoluta del soggetto. Nella filosofia moderna, dunque, la realtà è rappresentazione, anche se esiste effettivamente all'esterno del soggetto. Semplificando, si potrebbe affermare che tutti gli indirizzi filosofici di questo periodo hanno in comune due tratti distintivi: 1) come si diceva, l'importanza centrale attribuita al soggetto, e 2) il carattere “passivo” dell'esperienza. Il mondo, e quindi il nostro sapere su di esso, è l'insieme delle nostre rappresentazioni mentali, che ci giungono dall'esterno come tanti “dati” sensoriali di diversa natura: visivi, tattili, olfattivi, etc. Il problema gnoseologico, quindi, si configura come il rapporto tra la *certezza* delle nostre rappresentazioni e la *verità* che il mondo esterno possiede in quanto realtà primaria di riferimento. Questo tipo di approccio al reale si ritrova nel buddhismo delle origini, in virtù dell'analisi dell'esperienza operata in modo approfondito già dal Buddha stesso, e poi sviluppata e sistematizzata dai suoi seguaci nel corso dei primi secoli dopo la morte del maestro. Di base, possiamo dire che il buddhismo considera la realtà esterna come composta da un insieme molteplice di fattori materiali e mentali, detti *dharma*, i quali posseggono un carattere momentaneo, cioè si manifestano alla coscienza e scompaiono di continuo. Tale carattere dei *dharma* è dovuto proprio al fatto di essere colti come rappresentazioni mentali, istanti di percezione.

La corrente della filosofia moderna che ha maggiormente posto l'accento sulla sensibilità è l'*empirismo*, il quale ritiene che i dati sensoriali, le sensazioni, siano l'unico modo che ci è dato per conoscere qualcosa sul mondo che ci circonda. L'empirismo, tuttavia, parte anch'esso dalla certezza cartesiana del pensiero, e quindi considera ogni sensazione innanzitutto un “contenuto di coscienza”, cioè vede ogni percezione, prima di tutto, nella sua veste di immediata idea mentale. Noi, infatti, “siamo consapevoli” delle nostre percezioni, e la coscienza è quindi ciò che “unifica” le percezioni. Come l'empirismo, anche il buddhismo rifiuta una coscienza che possa costituirsi in maniera indipendente dalle sue percezioni, cioè in maniera indipendente dai suoi contenuti. Ma - e questa è una distinzione di importanza fondamentale - nel buddhismo la coscienza non assumerà mai, nemmeno nelle scuole più tarde, i caratteri di un soggetto immanente sul modello cartesiano, anche se in origine sembra che l'insistenza del Buddha sull'inesistenza di un soggetto unico percettore sia stata determinata più dalla preoccupazione di contrastare l'idea metafisica di un principio di ordine spirituale (*ātman*), piuttosto che di smantellare la nozione di una coscienza soggettiva. Tuttavia, possiamo dire che il buddhismo e l'empirismo maturo (Hume) condividono l'idea che il soggetto non sia qualcosa di *sostanziale*, ma si costituisca come un “fascio” di percezioni, di rappresentazioni. Nel buddhismo ciò significa anche che la nozione di *dharma* in quanto costituente ultimo di realtà, avendo sempre anche il significato di dato percettivo, a seconda delle scuole e dei periodi oscillerà tra una concezione maggiormente realista ed una maggiormente fenomenista. Tenendo però sempre ferma la propria attitudine empiristica: la realtà esterna è per noi una questione fenomenica. Ciò, proprio come nell'empirismo maturo, condurrà alcune scuole del buddhismo antico ad accentuare il carattere mentale del reale, e ad affermare che non esiste alcuna realtà conoscibile al di là dei fenomeni, e quindi che la rappresentazione mentale è l'*unica* realtà.

Affermazione che, proprio come nel tardo empirismo, scivolerà nell'idealismo di matrice empirica. La realtà in sé diventa così oggetto di "fede", poiché noi ignoriamo la sua vera natura, la vera natura dei fenomeni, la quale però - almeno nel buddhismo antico così come fino a tutto il tardo empirismo - rimane una "credenza implicita", supposta a fondamento di qualsiasi ulteriore sviluppo teoretico.

Il buddhismo antico, insomma, nella sua prima fase sostiene una sorta di empirismo fenomenico moderato, che non nega in tutto e per tutto l'esistenza di un "soggetto", a patto che questo sia considerato come il risultato della somma cooperante in ogni istante del tempo della varie coscienza percettive. Vi è, quindi, la negazione netta di un soggetto metafisico o immanente (alla Cartesio), ma non della vita psichica. Questa concezione originale scivolerà poi lentamente - non senza polemiche e tentativi di un ritorno alle origini - in un fenomenismo più accentuato, alla Hume, che estremizzerà l'aspetto dei fattori mentali e ridurrà la coscienza e la realtà esterna ad un puro e semplice "aggregato" di *dharma*/percezioni/rappresentazioni. Dall'evoluzione di questa seconda fase (che però non annullerà la prima, la quale continuerà a coesistere e a produrre riflessioni sempre nuove) nascerà una scuola "idealista", la quale affermerà senza mezzi termini che la realtà è un fatto puramente mentale, con esiti molto vicini all'idealismo di matrice empirica di Berkeley.

## 1. Locke e Buddha. Il carattere fenomenico del mondo e del sé

Nel suo *Saggio sull'intelletto umano* (1690) Locke sviluppa l'intuizione di Cartesio sulle *idee*: il mondo esterno ci si presenta come un insieme di idee (che Cartesio chiama "essere oggettivo", per distinguerle dall'"essere formale", ovvero gli oggetti esterni pienamente reali). In Locke le idee cartesiane diventano *esperienze*, poiché la coscienza è fatta di *sensazioni* che provengono dal mondo esterno, e da *riflessioni* della coscienza stessa sui suoi dati. La grande novità introdotta da Locke consiste nell'affermare esplicitamente che noi non percepiamo alcun tipo di sostanze, ma solo gli accidenti, cioè le qualità primarie delle cose, come il colore, il peso, il suono, l'umido, il freddo, etc. Le sensazioni e le riflessioni, quindi, sono *idee semplici*, cioè "elementi" primari con cui la coscienza costruisce poi i suoi contenuti complessi. Tali idee semplici possono essere di natura esterna-percettiva, cioè le sensazioni, oppure di natura interna-mentale, cioè le riflessioni (ragionamenti, dubbi, volizioni, valutazioni, credenze, etc.). L'altra grande intuizione di Locke consiste nell'affermare la *passività della coscienza* rispetto alla ricezione delle idee semplici, nell'affermare, cioè, che tutti i contenuti primari della coscienza ci sono "dati" in qualche modo, e non possiamo crearli da soli. Le idee semplici si combinano a formare le idee di sostanze, come l'idea di albero, che è un insieme di molte idee semplici (colore, forma, ruvidità, etc.) che si combinano sempre allo stesso modo a formare un'unità.

Già nella sua formulazione originale, che facciamo risalire ai discorsi (*Sūtra-piṭaka*) del Buddha in carne ed ossa (V-IV sec. a. C.), il pensiero speculativo del buddhismo presenta un'attitudine lockiana all'analisi del reale. In particolare, schematizzando, possiamo individuare alcune idee di base condivise:

1) l'idea che il mondo fenomenico sia composto da un insieme di "elementi" primari, detti *dharma*: forme, colori, sensazioni, ma anche, pensieri, desideri, sentimenti, etc. - raggruppabili in cinque categorie - (vedi 2)), che costituiscono, di fatto, molteplici istanti di percezione, rappresentazioni mentali semplici, che ci giungono dall'esterno e dall'interno, equivalenti alle idee semplici di Locke.

2) l'idea che il soggetto sia il risultato del simultaneo attuarsi di un fascio interconnesso di percezioni, idee, sensazioni, etc. che il buddhismo chiama *skhandā*. Nella visione buddhista, dunque, l'io è composto da cinque 'aggregati' (*skandha*, letteralmente: 'cumulo', 'pila') che, ancor prima di riunirsi a formare un'individualità cosciente, rappresentano le cinque categorie in cui è

possibile racchiudere la totalità dei fenomeni fisici e mentali (*dharma*). Ciò, innanzitutto, significa che l'io è il risultato dell'interazione continua e simultanea dei cinque aggregati: *forme*, *sensazioni*, *percezioni* (o impressioni), *formazioni karmiche* (o impulsi), *coscienza*.

3) l'idea che esista un mondo esterno dal quale provengono le rappresentazioni mentali (passività della coscienza), ma che, per converso, tale mondo ci si manifesti esclusivamente nel suo aspetto fenomenico, poiché le sensazioni sono l'unica "certezza" (questa volta sì, in senso Cartesiano) che possediamo.

Il carattere fenomenico del reale indusse Locke, ancora legato ad un immaginario metafisico, a supporre l'esistenza di un sostrato sostanziale delle idee semplici. Tale sostrato, tuttavia, sarebbe inconoscibile, non solo per quanto riguarda i corpi materiali, ma anche per la coscienza, dato che nemmeno il soggetto "puro" è conoscibile al di fuori delle percezioni che lo costituiscono. Il Buddha, al contrario, non sembra porsi il problema della conoscibilità dei *dharma* in sé (che sarà invece l'attitudine delle scuole successive), riducendo la propria analisi al carattere fenomenico dei *dharma*. Ciò non significa, d'altra parte, negare realtà all'esperienza degli oggetti esterni. Anche per quanto riguarda la coscienza, pare che il Buddha, pur affermando la natura composita dell'io come fascio di percezioni, e quindi rifiutando ogni discorso di tipo sostanzialista, non avesse però intenzione di negare in modo radicale l'idea di un soggetto in quanto coerenza e continuità della coscienza. Tale continuità, tuttavia, è "dinamica", nel senso che la coscienza, pur conservando una propria fisionomia di base, muta incessantemente, essendo il risultato dell'avvicinarsi di milioni di "istanti" (*kṣana*) percettivi contigui e interconnessi. Sia Locke che il Buddha, quindi, nella loro nuova visione mettono in rilievo la natura dinamica e passiva della coscienza, la quale non esiste come pura sostanza pensante in senso cartesiano, tanto meno come anima, ma è sempre il risultato di un'attività di rappresentazione di contenuti, la cui radice è la percezione: noi non siamo mai gli *stessi* per due momenti consecutivi.

Per quanto riguarda l'approccio al soggetto, vediamo quindi che Locke, partendo dall'immanenza cartesiana del pensiero, tenta di mitigarne considerevolmente l'aspetto metafisico, introducendo l'aspetto empirico-fenomenico. Dall'altro lato il Buddha, partendo dalla critica al concetto di individualità e di immanenza, tenta però di non scivolare nel fenomenismo più estremo, negando certo una natura sostanziale-metafisica al soggetto, la quale negazione però non significa che non vi sia una coscienza che opera. In questa prima fase è importante mettere in evidenza come Locke e il Buddha abbiano in comune una visione fenomenica del reale e del soggetto, che, in toni differenti, si pone come un nuovo modello interpretativo, rispetto al vecchio modello "sostanzialista".

## 2. Hume e le scuole buddhiste delle origini. Tra fenomenismo e realismo fenomenico

Nella filosofia occidentale, la critica radicale a qualsiasi tipo di sostanza giungerà dall'empirismo "estremo" di Hume (*Trattato sulla natura umana*, 1740; *Ricerca sull'intelletto umano*, 1758). Secondo il filosofo scozzese tutti i contenuti di coscienza, dalle sensazioni esterne alle percezioni interne, comprese le riflessioni della mente sulle proprie esperienze, provengono dagli stimoli esterni, e ciò che non proviene dalla sensazione è un'idea "sbiadita" di questa. Ogni conoscenza valida, quindi, per Hume deriva esclusivamente dall'esperienza, e dato che non esiste alcuna esperienza che corrisponda al sostrato sostanziale, l'inferenza di quest'ultimo, come invece pensava Locke, non è in alcun modo giustificata. Tale critica di Hume al concetto di sostanza deriva anche dalla critica parallela che egli rivolge al concetto di "nesso causale" (vedi 2.1), secondo la quale non esiste alcun principio causale che leghi le idee semplici al presunto sostrato sostanziale. L'idea di sostanza, infatti, secondo Hume è data da *aggregati* di gruppi simili di percezioni, che inducono l'illusione dell'unitarietà individuale degli oggetti (sostanze materiali) e dell'identità dei soggetti (sostanze spirituali). Tale illusione, tuttavia, è la conseguenza della natura umana,

bisognosa di punti di riferimento, e dell'abitudine a considerare i fenomeni come "stabili" (vedi 2.1). In Hume il rifiuto della nozione di legge di causa-effetto inficia alla radice ogni "dimostrazione" di esistenza su basi causali, prima fra tutte quella del mondo esterno, perché non si trova un nesso tra gli oggetti esterni e le nostre rappresentazioni, che a questo punto – anche se Hume si astiene dal dirlo – potrebbero essere puramente mentali.

La completa decostruzione di qualsiasi concetto di unità individuale, sia fisica che mentale, giungerà molto presto nel buddhismo, nella fase immediatamente successiva alla prima stesura del canone (I sec. a. C.). I due pensatori che rappresentano maggiormente questo periodo sono Nāgasena, autore del *Milindapañha* ('Le domande di Milinda'), e Buddhaghoṣa, autore del *Visuddhimagga* ('La via della purificazione'). Nota il Radhakrishnan nella sua storia del pensiero indiano: « quando passiamo dal diretto insegnamento del Buddha alle interpretazioni che ne offrono Nāgasena e Buddhaghoṣa, il silenzio agnostico dell'insegnamento originale del Buddha viene colorato in senso negativo: il pensiero buddhista viene strappato dal suo ceppo ancestrale, e trapiantato in un terreno puramente razionalistico; sono ricavate con rigore tutte le conseguenze logiche della filosofia del divenire; vengono sviluppate con grande abilità e lucidità dottrine fenomenistiche, che ci rammentano quelle di Hume... Egli [Nāgasena] va tanto lontano da affermare persino che la sua stessa designazione di Nāgasena non implica nulla di permanente. Le cose non sono che nomi, tutt'al più concetti: "carozza" è un nome, altrettanto quanto lo è "Nāgasena". Non vi è nulla di più reale che stia al di sotto delle proprietà di una cosa. I dati immediati della coscienza non consentono di sostenere l'esistenza di una qualunque unità immaginabile ». Anche Nāgasena, proprio come Hume, sostiene un fenomenismo radicale per quanto riguarda il sé, che non gli permette di individuare alcuna coscienza che possa dirsi tale, ma rileva che l'unica cosa "reale" sono gli stati mentali momentanei, le sensazioni e le rappresentazioni mentali che ci giungono dall'esterno.

La prospettiva di Nāgasena e Buddhaghoṣa si inserisce all'interno dell'ampio contesto interpretativo che le scuole filosofiche del buddhismo antico fecero dell'attitudine del Buddha ad approcciarsi al reale innanzitutto attraverso il dato esperienziale, fenomenico. La formazione delle due scuole principali – *Vaibhāṣika* e *Sautrāntika* - può essere collocata all'interno di un lungo periodo di gestazione, che va dal I sec. a. C. al I d. C. La prima scuola, è detta anche dei *Sarvāstivādin*, cioè 'coloro i quali sostengono che "tutto esiste"', perché sostengono un realismo fenomenico, in cui non solo i *dharma* hanno un'esistenza reale in sé oltre al fenomeno, ma posseggono questo statuto di realtà anche nel passato e nel futuro. La seconda, invece, sostiene l'estrema momentaneità dei *dharma*, che quindi esistono solamente nell'istante presente della percezione e della rappresentazione mentale. In generale, le due scuole del buddhismo antico, sulla scia di Nāgasena e Buddhaghoṣa, attribuiscono ancora maggiore importanza all'esperienza empirica, e quindi sono di orientamento realista, visto che senza postulare un esterno non può esservi sensazione. I *Vaibhāṣika*, in particolare, in netto contrasto con quanto afferma Hume, sostengono che il mondo esterno *debba esistere*, perché senza percezione non potrebbe esservi nemmeno inferenza e astrazione, e dividono nettamente quindi tra oggetti percepiti e inferiti, sensibili e intelligibili. Entrambe le scuole credono che l'inferenza possa estendersi fino a mostrare la necessità di postulare un'esistenza extra-fenomenica dei *dharma*, anche se poi non vi è chiarezza su che tipo di esistenza si tratti.

Rispetto ai *Vaibhāṣika*, i *Sautrāntika* restano maggiormente ancorati all'aspetto fenomenico del mondo esterno, pur essendo anch'essi realisti riguardo al problema gnoseologico. Tuttavia - e questa è la caratteristica che maggiormente li identifica come scuola fedele agli insegnamenti del primissimo buddhismo – insistono sulla esistenza momentanea degli oggetti, i quali ci sembrano stabili e duraturi soltanto grazie alla velocità con cui avviene il processo di rappresentazione delle percezioni delle qualità primarie (*dharma*) che li compongono. Proprio come una freccia passa attraverso le otto foglie di un fiore, per così dire, nel medesimo momento, o come un tizzone acceso

assume l'aspetto di un circolo. I *Sautrāntika*, di conseguenza, sostengono un realismo meno "ingenuo" di quello *Vaibhāṣika*, ammettendo l'esistenza del mondo per spiegare la realtà delle nostre percezioni e immagini mentali, ma negando ogni conoscenza immediata di tale mondo. Come dicevamo, si tratta di una posizione più contigua al buddhismo dei *discorsi* e di Nāgasena e Buddhaghōṣa, e quindi anche al fenomenismo estremo di Hume.

Abbiamo visto però che quest'ultimo si assume fino in fondo la responsabilità della propria visione, e arriva quindi a mettere in discussione la possibilità di provare l'esistenza della realtà esterna. Per fare ciò, Hume si basa su due presupposti teoretici: 1) la non esistenza del nesso causale, 2) l'idea che l'esterno sia "subordinato" in qualche modo all'interno, cioè alla coscienza. Infatti, pur essendo questa una "somma di stati", è tutto ciò di cui possiamo dirci certi. In un certo senso, quindi, l'empirismo di Hume *nega* il mondo esterno sulla base della priorità delle rappresentazioni mentali (ed è questo, a nostro parere, il colpo decisivo al realismo filosofico, a dispetto del fatto che poi l'empirismo abbia generato anche tutta una serie di correnti epistemologiche), mentre il buddhismo antico pone l'esterno e l'interno sullo stesso piano, riducendo ogni tipo di fenomeno, fisico e mentale, ad un aggregato di *dharma*. Sulla base poi di questa "unificazione" fenomenica, alcune scuole propendono per un'esistenza reale non solo della materia e della mente, ma anche dei *dharma* in sé, mentre altre sospendono il giudizio sulla "cosa in sé", e si accontentano di rilevare che tutto ciò di cui siamo certi è l'istante di percezione.

## 2.1 Il problema del nesso causale

L'aspetto certamente più celebre della filosofia di Hume è la critica totale e serrata che lo scozzese opera nei confronti dell'idea di nesso causale. Qui interessa mettere in evidenza due aspetti: 1) anche il buddhismo problematizza l'idea di causa-effetto, ma non in modo tanto radicale quanto Hume, 2) l'approccio di tipo empiristico al reale suscita di per sé il problema della *continuità* e della *coerenza* dei fenomeni, contenendo implicitamente il problema dell'esistenza del reale in rapporto alla percezione. La critica specifica di Hume al principio causale si esplica fino alla conseguenza di negare qualsiasi tipo di coerenza, cosa che rende vana qualsiasi aspettativa sul futuro. Secondo Hume, infatti, è solo l'abitudine che crea la credenza in una sorta di legge che fissa i rapporti tra A e B, ma ciò è una pura idea mentale, una "fede". Tale fede include, come suo estremo limite, quella nell'esistenza del mondo esterno, perché non vi è modo di dimostrare, nemmeno su basi inferenziali, il legame causale tra oggetto reale e rappresentazione mentale.

Per il buddhismo, al contrario, la critica del principio causale si ferma alla sostanzialità del nesso di causa-effetto, ma accetta come fondante l'idea di continuità e di coerenza tra i *dharma*. Infatti, se le cose sono fenomeni, allora le percezioni sono momentanee, cioè nascono e svaniscono di continuo, ma l'identità degli oggetti è assicurata dalla coerenza delle serie causali dei *dharma*/percezioni. Di fatto, quindi, il buddhismo riconosce una sorta di legge, cioè riconosce al reale un carattere impermanente e momentaneo, ma tale caratteristica è comunque la forma di esistenza con cui il mondo ci si presenta, e quindi siamo autorizzati, sulla base dell'inferenza, a credere che tale esistenza resti immutata nel tempo. Schematizzando, le cose esistono per quattro momenti, che solo nella fase analitica è lecito separare: produzione, esistenza, decadenza e morte. Gli oggetti, quindi, possiedono una loro esistenza indipendente dalla nostra percezione, anche se cessano di esistere nel momento stesso in cui non li percepiamo. Questa idea si inserisce nel più ampio contesto della nozione "complessa" di *essere*, posseduta dal buddhismo fin dalla sua prima formulazione nei discorsi del Buddha, secondo la quale il non-essere e l'essere assoluti non esistono, ma tutto possiede al contempo l'esistenza fenomenica e la non-esistenza momentanea dei *dharma*.

Come abbiamo visto, le scuole antiche, pur cercando di scoprire se i *dharma* fossero più o meno esistenti nei tre tempi, o solo nel presente, non misero mai in discussione apertamente 1) la coerenza tra A e B, proprio perché accettavano l'idea di esistenza formulata dal Buddha, la quale a

sua volta includeva l'esistenza del nesso causale (vedi i 12 "anelli" della *originazione dipendente*), 2) il mondo esterno, perché presupponevano, sulle stesse premesse, che i *dharma* fossero reali. Anche le scuole che sostenevano un fenomenismo più marcato, quindi, accettavano il nesso causale tra *dharma* e rappresentazione mentale, anche se in modo non del tutto chiaro e risolto. Vedremo, infatti, che, proprio come nella filosofia occidentale, anche nel buddhismo è dalla problematizzazione del rapporto tra rappresentazione e cosa in sé/sostrato che nascerà una scuola idealista (v. 3.). La quale, proprio come Berkeley, applicherà la nozione di nesso causale non più al rapporto tra cosa reale/*dharma* e rappresentazione, ma - avendo ormai optato per l'esistenza puramente mentale degli oggetti - all'attualità delle rappresentazioni fenomeniche, all'esistenza attuale delle idee nel pensiero. I nessi causali tra le rappresentazioni, infatti, altro non saranno che il modo con cui la coscienza (mente di Dio in Berkeley) dà vita alla realtà conosciuta dal soggetto, dato che non esiste altra materia oltre il pensiero.

## 2.2 Un cenno alle critiche "ortodosse" dell'approccio empirista al reale

Vale la pena fare un breve accenno al fatto che sia in India, sia nella filosofia moderna europea tale approccio empirico-fenomenico al reale sia stato criticato dal medesimo punto di vista, quello della necessità della unitarietà e della identità del soggetto conoscente. Fin troppo celebri, per essere qui riportate anche solo di sfuggita, sono le argomentazioni kantiane riguardo il processo di sintesi che l'io opera nel momento in cui deve ricavare conoscenza dai dati sensoriali e dalle impressioni. Tale processo, per essere efficace, necessita di una coscienza unitaria, che si ponga "a priori" della percezione. Ora, è molto interessante notare che questo tipo di argomento è assai simile a quello usato da Śāṅkara (VIII sec. d. C.), il maggior esponente della filosofia indiana di matrice brahmanica, quella filosofia cioè che, dando seguito alle intuizioni contenute negli antichi testi mistici, riconosce un principio di ordine metafisico alla base dell'esistenza del mondo e del soggetto. Śāṅkara, in una delle sue opere principali, il commento ai *Brahma-sūtra*, un testo di riferimento per la tradizione brahmanica, critica esplicitamente il fenomenismo buddhista, e l'impossibilità di rintracciare un soggetto oltre gli aggregati di percezioni. Il maestro del Kerala sostiene la permanenza della coscienza, senza la quale non sarebbe possibile riferire al soggetto le diverse sensazioni, rappresentazioni e stati d'animo. Altrimenti, osserva egli, alludendo a ciò che in effetti avviene nel buddhismo, non potremmo dire: "io faccio x...", ma saremmo costretti a dire: "accade x...". Tuttavia, obietta Śāṅkara in stile kantiano, «quando [il buddhista] pretende che l'idea si manifesti da sé a guisa di una lampada, senza richiedere alcunché di altro per illuminarla, avviene come se dicesse che l'idea non è accessibile ad alcuna forma di conoscenza e che non ha bisogno di un agente che la percepisca: come dire che un migliaio di lampade poste all'interno di una massa rocciosa manifesterebbero la loro luce al di fuori».

Ragionamento valido anche per la possibilità della memoria, cioè per la possibilità di avere dei ricordi personali, in cui è sempre lo stesso soggetto che riferisce a sé le diverse esperienze nei diversi tempi. Naturalmente, tutti questi ragionamenti presuppongono l'evidenza cartesiana del sé in quanto elemento certo e costante attraverso il flusso delle percezioni: «Il sé, al contrario, in quanto fondamento delle operazioni delle norme e delle funzioni di conoscenza, attesta la sua propria esistenza prima che esse operino. Ed è impossibile produrre la confutazione di una tale esistenza, poiché si può rifiutare ciò che si ha di accidentale, non ciò che si ha di essenziale, ed in questo caso a rifiutare sarebbe l'essenza stessa di colui che rifiuta. Il fuoco non può rifiutare il calore del fuoco».

### 3. L'idealismo di matrice empirista di Berkeley e della scuola della 'sola coscienza'

Parrebbe che il fenomenismo delle scuole buddhiste antiche, in particolare i *Sautrāntika*, abbia lentamente condotto alla nascita di una scuola idealista, detta della 'sola coscienza' o della 'sola rappresentazione mentale' (V-VI sec. d. C.). Il problema dell'esistenza reale o meno dei *dharma*, e quindi degli oggetti, al di là della pura rappresentazione, appare alla sola coscienza come un falso problema, che rende la comprensibilità del mondo molto meno immediata. Per avere oggetti, infatti, ci bastano le idee, poiché le cose *sono* le idee, cioè le rappresentazioni mentali nella loro immediatezza. Non ci serve, quindi, un mondo "esterno" degli oggetti su cui formare le rappresentazioni. La sola coscienza attribuisce validità al nesso di causa-effetto, ma solo nel senso che le idee semplici devono entrare in connessione per formare gli oggetti della percezioni. Rifiuta invece come ingiustificata – proprio come Hume - qualsiasi inferenza su basi causali tra un mondo esterno e uno interno. Tutti i *dharma* sono mentali. Tuttavia, a differenza di Hume e delle scuole antiche, e in linea con quanto sostenuto da Berkeley, crede che il mondo sia un prodotto dell'attività intellettuale, e quindi attribuisce un significato (nuovo) al concetto di coscienza.

Tale tematica è particolarmente delicata in questa scuola, perché il recupero di una nozione di soggettività le ha spesso provocato accuse di un ritorno ad una dottrina del sé, soprattutto da parte dei rappresentanti delle altre correnti del buddhismo filosofico. In realtà, la sola coscienza si pone il problema della "esistenza" della mente/coscienza esclusivamente dal punto di vista dell'esistenza in senso buddhista. Infatti, se la critica alle nozioni di essere e non-essere era culminata nella celebre dottrina del 'vuoto' (Nagārjuna, I sec. d. C.), in cui l'essere proprio delle cose è appunto la *vacuità*, cioè le cose sono *prodotte e condizionate*, e quindi, di fatto, prive di esistenza in senso proprio, la sola coscienza pensa invece che tale concetto di vacuità debba essere visto in una luce positiva, come *assenza di dualità* sogg-ogg. Secondo questa tesi, la *coscienza* è di per sé *non-duale*, poiché le rappresentazioni mentali non sono una creazione del soggetto individuale, il quale le rende duali al suo livello di percezione. La coscienza è, per questa scuola, il risultato di un flusso continuo di percezioni "pure" (cioè non-duali), ed è quindi *impersonale*. Vasubandhu, in una delle opere di riferimento della sola coscienza, afferma: « Tutto ciò [la realtà] è solo percezione, dal momento che la coscienza si manifesta nella forma di oggetti non esistenti ». Ora, questo flusso di percezioni/rappresentazioni è il mondo in cui viviamo. Ma, d'altra parte, non esiste coscienza separata dal flusso di percezioni, e quindi non esiste coscienza che non sia "coscienza di *x, y, z...*". E' in questo senso specifico – dicevamo – che la coscienza possiede un'esistenza intrinseca, e sempre questo specifico punto di vista ci autorizza a dire che la coscienza sia "qualcosa", rispetto alla esistenza momentanea e condizionata delle rappresentazioni.

Per indicare questo statuto particolare della coscienza, la scuola ha coniato il concetto di 'coscienza deposito', la quale rappresenta l'insieme totale dei flussi di percezioni non-duali. La coscienza deposito esiste dunque come torrente di percezioni/rappresentazioni che si auto-alimenta, ed è quindi "intersoggettiva", determinando le esperienze comuni e quelle individuali. Questo significa, come abbiamo detto, che l'idea che la percezione avvenga nella modalità mente-soggetto↔esterno-oggetto non è vera, perché è la coscienza deposito a dare l'illusione della soggettività delle percezioni, mentre esiste solo la percezione non-duale nel suo incessante fluire.

Quello che qui ci interessa porre in evidenza dell'idealismo di matrice empirica di Berkeley e della sola coscienza è che entrambi saltano il fosso del problema del realismo legato all'approccio fenomenico al reale, optando in favore della natura esclusivamente mentale delle rappresentazioni. Infatti, se Locke e, a modo suo, Hume non escludono l'esistenza del mondo esterno, constatando che tutta l'esistenza delle idee, da Cartesio in poi, consiste nell'essere rappresentazioni che rimandano ad un "esterno", Berkeley invece, anch'esso riferendosi con il suo *esse est percipi* ad una materia esterna alla mente, mette in campo – proprio come la sola coscienza - la contraddizione contenuta in una nozione di esistenza che pretenda di discostarsi dall'immediatezza della rappresentazione stessa. Si tratta di un paradosso: non essendo possibile pensare le cose come non

percepite, la percezione sarà allora l'unica forma di esistenza che conosciamo. Come abbiamo visto, questa nuova visione implica nel buddhismo un'evoluzione della nozione di *dharma* in quanto cosa in sé, che risultava già ambiguo, verso l'esistenza esclusivamente mentale dei *dharma*.

Altro elemento in comune con l'idealismo di Berkeley è la necessità di adottare una teoria dell'"esistenza" della coscienza/mente, in contrasto con l'empirismo radicale di Hume e delle scuole antiche. In questo specifico aspetto, fatti comunque tutti i distinguo del caso, e tenendo quindi conto di quanto detto sopra sulla nozione di 'coscienza deposito', si potrebbe affermare che tale nozione sia l'equivalente buddhista di quella mente universale che in Berkeley funge da causa produttrice delle idee soggettive, le quali non possono essere prodotte dall'uomo, perché non è l'uomo a scegliere le proprie rappresentazioni, e quindi queste devono possedere una causa extra-soggettiva, che però non sarà il mondo esterno, bensì la mente divina. Anche se, d'altra parte, bisogna precisare che la coscienza deposito, nel suo essere extra-soggettiva, è impersonale, e che il flusso di rappresentazioni si produce proprio da sé, senza alcun agente oltre il flusso stesso. Mentre in Berkeley, l'idea che debba esservi un "soggetto universale" deriva proprio dalla considerazione che la causa della produzione delle rappresentazioni non possa essere, a sua volta, una o più rappresentazione/i (ed è significativo che, in India, la posizione ortodossa critichi il buddhismo utilizzando proprio quest'ultima argomentazione).

Il parallelismo con Berkeley, quindi, va preso con una certa cautela, anche se è innegabile che la visione puramente idealista del reale costituisca un forte elemento di coesione. Tuttavia, Berkeley forma le proprie convinzioni da un punto di vista credente, e senza mai mettere veramente in discussione l'esistenza della coscienza in quanto realtà ontologica, mentre abbiamo visto come la decostruzione di qualsiasi idea di sostanza spirituale sia uno degli elementi portanti del buddhismo. Ecco che, allora, insieme all'idealismo, di Berkeley e della sola coscienza va messo in evidenza, in quanto esito del discorso empirista, il carattere extra-soggettivo attribuito alle rappresentazioni, ovvero l'attitudine – peraltro pienamente empirista – a pensare una priorità delle idee rispetto all'immanenza del soggetto. Priorità che ora diviene anche l'unica forma di esistenza ammessa: *esse est percipi*.

## 4. Dal fenomenico alla fenomenologia. Proposta di una lettura fenomenologica del buddhismo

### 4.1 *La descrizione fenomenologica dell'esperienza e la messa tra parentesi del mondo*

Il nucleo filosofico del buddhismo è stato spesso recepito in occidente come una sorta di "rasoio di Ockam" nei confronti di ogni forma di soggettivismo. Espressioni come "nel buddhismo non esiste il soggetto", "nel buddhismo tutto scorre e muta di continuo", etc. sono frequentemente usate nei testi che cercano di delineare i tratti caratteristici del 'non-sé'. Ciò è corretto, ma solo se consideriamo, per comodità, la filosofia come fatta di tante "isole teoretiche" comunicanti. In questo caso, allora, sarà esatto contrapporre la *res cogitans* cartesiana al non-sé buddhista, contrapporre cioè una visione sostanziale del soggetto ad una fenomenista. Tuttavia, un'analisi più approfondita non potrà sottrarsi al fatto che lo stesso Cartesio, nel momento in cui richiama l'attenzione sull'importanza del soggetto, sta in effetti riportando la filosofia a considerare che l'esperienza del mondo esterno avviene sempre ed esclusivamente "in prima persona". Allargando dunque i confini delle isole, o meglio, rendendoli variabili, ci accorgiamo che già in Cartesio - e proprio in virtù della sua attenzione al soggetto, troppo spesso stigmatizzata - vi è una sensibilità propriamente fenomenologica, nel senso di un'attitudine a considerare il pensiero in quanto *atto del pensare* (è vero che il pensiero è "res", però questa res è *cogitans*, 'pensante', cioè attuantesi nel suo stesso pensare), a cui si affianca una presa di coscienza circa la necessità di un esame della realtà libera da pregiudizi e vecchie sovrastrutture teoretiche.

È questa, d'altra parte, l'intuizione da cui Husserl muove, quando elabora il nucleo della propria fenomenologia. Egli, infatti, tentando di descrivere l'esperienza del mondo prescindendo da qualsiasi incrostazione filosofica precedente, giunge subito a due conclusioni, che sono anche due punti di partenza: 1) sono sempre "io" che percepisco, non è possibile parlare dell'esperienza di un altro senza ricondurla alla "mia" esperienza. Questo significa che non possiamo dire del mondo esterno senza dire anche, al contempo, del soggetto. 2) Non ha senso, quindi, porsi l'annoso problema filosofico dell'esistenza o meno del mondo all'esterno del soggetto (realismo e idealismo), tanto meno quello dello statuto della coscienza. Al contrario, bisogna rivolgersi al come il mondo "si dà" alla coscienza, cioè portare il primo piano nell'analisi il fatto stesso dell'esperienza nel suo attuarsi, mettendo tra parentesi il discorso intorno all'ontologia del soggetto e dell'oggetto. È il *fenomeno*, quindi, che torna in primo piano, *il manifestarsi a me* dell'oggetto, che implica una relazione inscindibile tra percettore e percepito, ed è anzi la relazione stessa ad essere costitutiva dei poli dell'esperienza, ponendosi il mondo sempre come *atto intenzionale*, cioè come tensione del soggetto verso un oggetto. In un certo senso, quindi, l'esperienza in quanto intenzionalità precede il costituirsi della dicotomia soggetto-oggetto, essendo la modalità primaria della nostra esperienza del mondo. Husserl recupera quindi anche tutto il discorso empirista, in particolare quell'aspetto passivo della coscienza nei confronti dei dati dell'esperienza, che ora però in chiave fenomenologica si configura come inscindibilità della coscienza dal suo *oggetto intenzionale*.

Ci sembra che una simile analisi possa essere applicata anche a quanto emerge dai discorsi del Buddha, cioè a quella primissima fase in cui il buddhismo non aveva ancora imboccato la via dell'empirismo più marcato. Se è vero, infatti, che il Buddha sostenne con fermezza l'inesistenza di un principio pensante sostanziale di tipo "cartesiano" (e intendiamo con ciò una categoria ideale in cui collocare anche le sostanze spirituali), è altrettanto vero che il suo approccio fenomenico al reale presenta tutti e tre gli elementi portanti della fenomenologia: 1) attenzione al soggetto, 2) *epoché* sull'essere del mondo, 3) carattere intenzionale della coscienza (e quindi dell'esperienza). Anche per il Buddha, allora, varrà ciò che abbiamo detto di Cartesio, ma nella direzione opposta. Se infatti andiamo oltre alla schematizzazione che vuole il Buddha come un implacabile distruttore di qualsiasi forma di esistenza intrinseca del mondo e del soggetto, vediamo come tale attitudine assuma un significato molto più cogente alla luce dell'analisi fenomenologica del reale. Infatti, la tanto celebrata sospensione del giudizio circa il problema ontologico che troviamo nel buddhismo, avviene proprio in virtù dell'esame dell'esperienza, la quale porta a concludere che tale esperienza è sempre in relazione ad una coscienza, e questa relazione è a sua volta descritta, in termini intenzionali, come il manifestarsi di diversi tipi di coscienze sensoriali, affettive, emozionali, etc. Si tratta di un approccio differente rispetto a quello successivo delle scuole filosofiche, dove all'immediatezza del dato sensoriale verrà data molto più importanza, spostando l'attenzione sui *dharma* piuttosto che sull'unità intenzionale dell'atto in sé. Il Buddha, al contrario, insiste sull'analisi della coscienza, descrivendo il singolo atto percettivo come l'interazione simultanea di tre fattori: un oggetto, un organo di percezione e un atto di coscienza. La vista di una sedia, quindi, è data dalla sedia, dall'occhio e dalla coscienza visiva, ma è da quest'ultima, e non dal percipiente o dal percepito, che scaturisce l'esperienza del mondo. Ciò significa che al livello della normale vita cosciente non sembra esistere la "coscienza pura", poiché la coscienza è sempre "di qualcosa", manifestandosi sempre, almeno, come coscienza intenzionale del suo oggetto.

#### 4.2 L'impersonalità della coscienza

Il superamento sartriano della posizione di Husserl sulla natura della coscienza parte proprio dall'importanza conferita al soggetto, che abbiamo detto essere il retaggio diretto di Cartesio. Secondo Sartre, infatti, l'*ego* husserliano è già una forma di oggetto, ed in quanto tale non descrive in modo adeguato la natura dell'esperienza. Come scrive Luca Vanzago, « fin dalle opere giovanili Sartre radicalizza la concezione husserliana della coscienza intenzionale, accettando il metodo della

riduzione fenomenologica ma spingendolo alle sue estreme conseguenze. In tal senso Sartre critica l'idea di un Io trascendentale identico, polo immanente che permane lo stesso al variare degli atti di coscienza. Tale polo identico è per Sartre una finzione, o meglio è una costruzione della coscienza stessa, una sostanzializzazione operata dalla coscienza intenzionale trascendentale, e quindi, propriamente parlando, è un oggetto » (in R. Ronchi ( cura di) *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, UTET 2009). Come vedremo tra poco, il carattere intenzionale della coscienza, in Sartre e nel buddhismo, implica che quest'ultima sia impersonale, e quindi differisca non poco dall'idea di Husserl di un io trascendentale. Ciò nonostante, è importante mettere in evidenza come l'intuizione sulla priorità del soggetto, tanto presente nel buddhismo quanto nella filosofia moderna a partire da Cartesio, sia stata la condizione di fondabilità del discorso fenomenologico maturo, e non vada quindi archiviata – tanto nella filosofia occidentale, quanto nel buddhismo visto in chiave fenomenologica - come un errore da correggere. Infatti, « Sarte compie un'operazione per molti versi inaudita, quando perviene, attraverso la radicalizzazione dei caratteri più “cartesiani” della soggettività, ad una posizione in cui il soggetto è del tutto spodestato dalla propria sovranità » (Ronchi 2009, *ibid.*).

Quando poco fa abbiamo detto che nel buddhismo ritroviamo una attenzione verso il soggetto, dunque, intendevamo non l'io husserliano, bensì la coscienza sartriana, la quale, proprio come nel buddhismo, si costituisce come pura attività intenzionale impersonale. In Sartre e nel buddhismo, quindi, la coscienza “esiste” ma non è un soggetto personale, un *ego*. Sarte affronta la tematica del rapporto tra io e coscienza prima ne *La trascendenza dell'ego*, e poi la sviluppa pienamente, ampliandola, ne *L'essere e il nulla*. La fenomenologia sartriana parte proprio dall'idea che non vi sia io, ma soltanto stati di coscienza che “avvengono”. La coscienza, quindi, non esiste “in sé stessa”, ma esiste sempre come “coscienza di...”, cioè sempre come un *atto*, e mai come un *fatto*. Semmai, potremmo dire come un *farsi*, nel senso che noi siamo immersi in un flusso incessante di percezioni, azioni, emozioni, sensazioni, etc. che mutano continuamente. La coscienza è lo stesso “accadere” di tutti questi stati, ed è quindi rigorosamente *impersonale*.

Come abbiamo visto, la tematica della impersonalità degli stati di coscienza, e della conseguente inconsistenza di un io unitario, è il discorso centrale del buddhismo. Discorso che stride con l'approccio empirico-fenomenico, all'interno del quale non si esce dalla visione classica della soggettività della percezione, anche considerando una posizione radicale come quella di Hume, dove il soggetto diventa una collezione di momenti percettivi distinti e incomunicanti. Il Buddha, seguendo la propria attitudine empirista, afferma che ciò che chiamiamo ‘coscienza’ è sì una somma di stati differenti ed operanti simultaneamente, i quali però, proprio come in Sartre, sono impersonali. Questa visione si inserisce all'interno della più ampia teoria dei *dharma*, e quindi afferma che i vari stati sono altrettanti “eventi momentanei”, flussi di coscienza interconnessi che danno l'illusione di un io. Come in Sartre, ancora, vi sono diversi atti di coscienza, ma non un io a cui riferire questi ultimi.

#### 4.3 *La trascendenza dell'ego*

L'io è dunque un'espressione della coscienza, non il suo fondamento ma il suo prodotto. Dice Sartre ne *La trascendenza dell'ego*: quando vedo qualcosa che mi spaventa, non devo ragionare in questi termini: “Io ho paura di quella cosa”, come se fosse il mio io che messo di fronte alla cosa prova paura, come un'affezione della sua sostanza, ma al contrario, viene prima la paura, perché è la cosa stessa ad essere “paurosa”, in quel momento il mondo mi appare sottoforma di paura. C'è un essere-di-fronte-a-me della paura, ma non un io che è di fronte alla paura. L'io, quindi, è una sorta di “costruzione illusoria” che scaturisce quando la coscienza opera. Sartre chiama tale illusione una oggettivazione, cioè un'attribuzione di sostanza, una “opacizzazione” che la coscienza mette in atto su sé stessa per poter attribuire un senso al mondo (aspetto del “per sé” del soggetto rispetto all’“in sé” del mondo). Lo stesso accade nel buddhismo, dove l'io è appunto

una illusione generata dalla tendenza della coscienza a considerare sé stessa come un soggetto unitario e invariabile.