

DAL PENSIERO ALLA VACUITÀ. LA CRITICA NĀGĀRJUNIANA E IL TRASCENDENTALE

Emanuela Magno

PREMESSA

Non è immediato collocare il pensiero di Nāgārjuna¹ all'interno dell'orizzonte di riflessione che si dischiude intorno al problema del trascendentale. Per ragioni sia di ordine terminologico che concettuale. Nel primo caso perché il termine "trascendentale" porta con sé una storia complessa di istanze e meta-rappresentazioni teoriche che ripropongono l'annoso problema delle condizioni di applicabilità dell'apparato categoriale logo-centrico ai pensieri degli altri. Nel secondo caso perché, proprio nel decidere consapevolmente l'evanescenza del problema "terminologico" in virtù di un primato teoretico che sfida l'impresa della "traducibilità" universale dei problemi, legittimando in tal modo il pensare filosofico indipendentemente dalle provincie linguistico-concettuali e culturali di provenienza, ci ritroviamo di fronte, nel caso specifico dell'opera di questo dottore del buddhismo, a un *piano di dissolvenza* dell'ordine stesso della costellazione di significati che,

1 Monaco e logico buddhista, verosimilmente vissuto nel II secolo d.C.; ispiratore della scuola della via di Mezzo (Madhyamaka), detta anche scuola del Vuoto (Śūnya(tā)vāda).

tradizionalmente,² il tema del “trascendentale” sottopone al pensare: il problema del fondamento dell’esperienza, delle condizioni di possibilità del conoscere, del suo soggetto e del suo oggetto, della relazione tra pensiero e mondo, linguaggio e cose, io ed esperienza, coscienza e realtà, e la stessa radicale questione del nesso tra relazione ed essere, o, detto in termini nāgārjuniani, tra *vacuità* e reale.³

Com’è noto la gnoseologia buddhista, sulla base dell’assunto teorico e pratico dell’*anātman*, bypassa, per definizione, la questione “metafisica” del fondamento. Né un principio assoluto né l’io soggiacciono al dispiegarsi del ciclo esistenziale, della molteplicità, del mondo, come presupposti unitari, originari e ontologicamente consistenti. Nemmeno sembra possibile attribuire consistenza ontologica di presupposto all’attività funzionale di unificazione dei dati del molteplice, al fattore coscienza (*viññāna*), concepito, appunto, come mero fattore (coordinato ad altri quattro fattori)⁴ del “complesso psicofisico di appropriazione” (*upādānaskandha*) convenzionalmente definito Io. All’io, qui, non è possibile ascrivere alcuna residualità, né in senso sostanziale né in senso funzionale-formale, poiché l’io, qui, non è un “semplice”, ma un complesso, non è un originario, ma un derivato, non è un limite puro, ma un tragitto contaminato e accidentato. Un grumo, un coagulo transitorio di funzioni.

Se così stanno le cose, semplicemente attenendosi al nucleo essenziale dell’insegnamento canonico, allora è necessario riformulare i termini e la *ratio* del

2 Per una disamina critica del problema del trascendentale nel dibattito contemporaneo, che attraversa la complessità del tema a partire da molteplici prospettive autoriali e differenti ambiti di ricerca, vedi i 2 volumi a cura di Rametta (2008; 2012).

3 Lo svolgimento di questa riflessione terrà sullo sfondo un’assunzione di massima. Assumiamo fin d’ora, infatti, un’accezione generalissima del “trascendentale”, che definiremmo in questi termini: il trascendentale si esprime nella circolarità di quel processo della riflessione che ri-interroga costantemente le sue condizioni di emergenza nominandole talvolta pensiero, talvolta soggetto, talvolta linguaggio, talvolta essere, talvolta relazione e/o differenza, talvolta vacuità.

4 Forma materiale (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), percezioni (*saññā*), volizioni (*saṅkhāra*) e coscienza (*viññāna*) sono i cinque fattori, o gruppi, o aggregati di appropriazione ai quali l’insegnamento canonico “riduce” il complesso psicofisico denominato Io (*aham*) o Sé (*attā*, in *pāli*; *ātman* in sanscrito).

nostro interrogare il “trascendentale” in Nāgārjuna, che è un dottore e maestro del buddhismo, cioè di una via che osserva il rapporto tra l’io e il mondo per liberare l’io da se stesso e dal mondo.⁵

Distinguiamo, allora, fin d’ora, due questioni. Da una parte la questione dell’obiettivo critico diretto dell’opera nāgārjuniana, che si esprime, propriamente, nei termini di una decostruzione dello statuto logico ed ontologico delle visioni sostanzialiste-realiste e nichiliste del reale. Dall’altra parte, la questione della collocabilità del discorso nāgārjuniano nell’ordine dei discorsi possibili sulla natura della conoscenza, del soggetto e della sua realtà, nei termini di una “riflessione” trascendentale. Nel primo caso abbiamo a che fare con una critica di *fatto*, nel secondo caso dobbiamo valutare se in Nāgārjuna si svolga, contemporaneamente a una critica di fatto, una critica *de jure*⁶ che ascriva cioè, auto-riflessivamente, e dunque attraverso un movimento circolare, allo stesso pensiero critico diretto ai suoi oggetti l’obbligo di pensare le condizioni del suo dispiegamento, della sua pretesa di verità, della sua costitutiva e originaria “produttività” di un mondo coordinato alle strutture rappresentative del soggetto.

Non solo. Questa seconda questione trae direttamente con sé un corollario. Poiché, come si è detto, lo sfondo della critica nāgārjuniana liquida *ab initio* la possibilità di attribuire consistenza ontologica a qualsiasi pretesa fondativa, soggettiva o oggettiva, della conoscenza e del reale, e poiché, tuttavia, la via buddhista si qualifica in quanto via *conoscitiva* coordinata alla realizzazione della salvezza, allora resta da inquadrare il problema della definizione, dello statuto e

5 Va qui precisato che la liberazione dal mondo non significa, nell’ottica buddhista, il rifiuto del mondo e l’attingimento di un aldilà, ma un risiedere nel mondo liberati dalla morsa dell’attaccamento che determina l’esistenza come sofferenza, dukkha (in sanscrito duhkha). Dukkha, ricordiamolo, è la prima delle 4 nobili verità del buddhismo; le altre tre sono la sua origine (samudaya), che consiste nella “sete di esistenza”, la sua cessazione (nirodha), e, infine, la via (magga) che conduce alla cessazione.

6 Su questa distinzione il riferimento è alla lettura kantiana di Deleuze (1979); vedi, sull’argomento, Rametta (2008, p. 341-376).

della possibilità di una conoscenza “adeguata”, di una conoscenza “vera”, del “risveglio” (*bodhi*), indipendentemente dall’assunzione di principi metafisici, da una parte, e di strutture conoscitive universali, sostanziali o formali, dall’altra.

Secondo questa tripartizione svolgeremo, dunque, la nostra riflessione, tentando innanzitutto di illustrare a) l’obiettivo della critica nāgārjuniana, per poi interrogare b) il significato di tale critica e il suo statuto auto-riflessivo e auto-abolitivo, e infine per affrontare c) il problema dell’esito della critica, delle sue conseguenze per il pensiero e per l’esperienza nella prospettiva dell’*ultimità*.

L’OBIETTIVO CRITICO: SVABHĀVA E PRAPAÑCA

L’opera nāgārjuniana⁷, di cui ripercorreremo qui le stanze più celebri e teoreticamente rilevanti, si presenta come un’incalzante impresa decostruttiva non solo delle metafisiche e delle logiche brahmaniche, ma anche del “realismo debole” professato dalle scuole ortodosse della sua comunità di appartenenza, appunto quella edificata sulla base dell’insegnamento del Buddha.

L’analisi buddhista, a partire dal *buddhavaṇana*, la parola del Beato, smaschera la pretesa di consistenza ontologica dell’io e delle cose del mondo mostrandone la intrinseca erroneità sulla base di una mera osservazione fenomenico-empirica, che rileva la fondamentale fluidità, precarietà, condizionatezza e relazionalità dell’esperienza umana, rendendo impossibile, sul piano logico e ontologico, qualsiasi attribuzione, a tale esperienza, di sostanzialità, permanenza e unitarietà. Il sé, l’*ātman*, non è centro, non è sostanza spirituale, non è funzione originaria unificante,

⁷ Prendiamo in considerazione, qui, le due opere critiche di Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* [Mk] e *Vigrahavyāvartanī* [VV], la prima, considerata l’opera somma, ha come obiettivo critico l’apparato categoriale e i topici della scolastica buddhista, in particolare delle scuole Sarvāstivāda, Vaibhāṣika e Sautrāntika; la seconda si rivolge all’impianto logico-metafisico del darśana brahmaṇico Nyāya. Per l’insieme dei riferimenti bibliografici, delle traduzioni dei testi nāgārjuniani, della letteratura canonica e della letteratura critica rimandiamo alla bibliografia del nostro volume (Magno, 2012).

non è ricettacolo di continuità. Né il sé empirico, né un presunto sé universale, sono “realtà” rintracciabili nell’esperienza del mondo. L’esperienza del mondo consegna all’osservazione un mero assemblamento di funzioni psicofisiche connesse da rapporti causali, il fenomeno polimorfico e derivato di un’azione tutt’altro che fondativa del mondo, piuttosto risultato accidentale della concatenazione di nessi che soggiace al divenire del mondo.

Non a caso, l’esame “canonico” della “datità” soggettiva ribadisce ad ogni piè sospinto, per via analitica⁸ e sintetica⁹, la costitutiva frammentarietà, infondatezza e aleatorietà della “realtà” dell’io.

Il soggetto è qualificato come *upādātṛ*, soggetto “appropriatore”, e ciò di cui si appropria (*upādāna*, *upādeya*), riferendoli *al sé*, sono i *suoi* eventi sensoriali e mentali. Gli *upādānaskandha*, i gruppi di appropriazione, definiscono la natura co-prodotta dell’Io come determinata da una strutturale dinamica di attaccamento¹⁰.

D’altra parte, l’esame nāgārjuniano radicalizza ulteriormente la “riduzione” canonica, attraverso una critica serrata alle tesi del buddhismo di scuola (Ābhidharmika) che di quella “riduzione” ha “tradito” la regola, riproponendo, per quanto fluidamente, una sostanzializzazione degli elementi di realtà.

La critica cui Nāgārjuna sottopone le tesi avversarie, infatti, prende in considerazione dei precisi piani rappresentativi del rapporto conoscenza/esperienza-realtà.

8 Attraverso l’analisi riduzionista che “smonta” la presunta unità dell’Io nei suoi costituenti fondamentali, gli *skandha*, vale a dire i 5 aggregati di appropriazione. Vedi sopra, nota 3.

9 Attraverso l’illustrazione della concatenazione di condizioni attraverso cui si struttura l’esistenza. Si tratta dell’insieme dei dodici anelli del *pañcikasamuppāda*.

10 *Upādāna* è tradotto tanto con “appropriazione” che “attaccamento”; la seconda traduzione mette l’accento sul risvolto esistenziale della dinamica appropriativa, che caratterizza il destino dei viventi come destino doloroso. *Duḥkha* e *upādāna* sono direttamente coimplicati. Tradizionalmente si distinguono quattro forme di *upādāna*: *kāmopādāna* (attaccamento al piacere dei sensi), *dr̥ṣṭyupādāna* (attaccamento ai punti di vista, o teorie), *śīlavratopādāna* (attaccamento alle norme morali), *ātmavādotopādāna* (attaccamento alla teoria del sé).

Le scuole dell'Abhidharma aderiscono pressoché tutte all'enunciazione della teoria dharmica. In base a questo originario insegnamento la realtà esperita è costituita da interazioni di *dharma*, gli elementi istantanei e impersonali che aggregandosi e disgregandosi costituiscono l'esperienza del mondo¹¹, le cui leggi sono l'impermanenza e la reciproca causalità, e le cui determinazioni composte (*samskrta*) hanno come caratteristiche la produzione, la durata e la distruzione. A partire da questa prospettiva in ambito scolastico si elaborano ontologie specifiche, tese tutte a garantire la resistenza dell'assunto dell'*anātman* (non sé) rispetto al rischio dell'incoerenza della via buddhista (*chi*, senza un sé, esperisce *duḥkha*? *Chi* è l'agente del *karman*? *Chi* percorre la via di mezzo? *Chi* realizza il *nirvāṇa*?). In altri termini, l'elaborazione scolastica dell'insegnamento deve costruire un discorso consistente che integri la teoria dei *dharma* e la teoria dell'*anātman* su uno sfondo argomentativo che renda plausibile il rapporto tra soggetto e mondo laddove l'inconsistenza ontologica del primo non rinneghi la possibilità dell'esperienza del secondo (e dunque l'esperienza stessa del risveglio e della liberazione dal ciclo *samsārico*). Per questo, l'ontologia "realista" dei Sarvāstivādin formula una teoria della temporalità che dichiara l'esistenza reale delle cose nei tre tempi, consentendo così all'aggregato psicofisico (la cui denominazione è l'Io) di concepirsi attraverso una continuità e una durata. D'altra parte il rischio dell'eresia "sostanzialista" viene aggirato attraverso la teoria di un doppio livello di esistenza (e di "verità"), uno dharmico, primario, reale (*dravyasat*), che pertiene al livello ultimo di verità (*paramārthasatya*), in cui i *dharma* si dichiarano dotati di natura propria (*svabhāva*); l'altro secondario e convenzionale, concernente la dimensione fenomenica dell'apparire di aggregati di *dharma*, che pertiene al livello relativo di verità (*samvṛtisatya*).

11 I *dharma* sono concepiti come punti-istanti impersonali la cui intermittente interazione produce i fenomeni composti. Dalla radice *dhr-* (da cui deriva anche il termine latino *firmus*) il termine significa "stabilire", "sostenere", "fondare", "stabilizzare", "porre".

Si darebbero dunque un'identità di natura (un piano sostanziale di realtà) e un'identità derivata e convenzionale; un piano reale e un piano fenomenico, delle "apparenze", o dell'"illusione". Se l'io, dunque, resta un mero aggregato psicofisico, il cui fenomeno è segnato dalla provvisorietà e dalla convenzionalità della denominazione, i *dharma* costitutivi di un tale fenomeno possiedono, di contro, un'esistenza primaria e un'identità di natura, in una parola un "essere" reale, che emerge, semplice e indivisibile, per sottrazione della tendenza 'aggregante' e associativa della dinamica mentale.

Contro questa ontologia si scaglia l'opera critica di Nāgārjuna.

E il bersaglio per eccellenza del suo metodo confutatorio (*prasaṅga*)¹² sarà la nozione di *svabhāva*, "identità di natura", o "essere in sé", vale a dire la nozione che pretende di re-introdurre nel "discorso buddhista" sul reale i principi della consistenza ontologica e del realismo logico¹³.

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca |

ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane || Mk, XV, 6

12 Dalla radice *pra-saṅj-*, che significa "derivare", "conseguire", "risultare"; letteralmente il *prasaṅga* è la "conseguenza necessaria"; in termini di procedura argomentativa esso è tradotto generalmente con *reductio ad absurdum* o *élenchos*. Possiamo dunque dire che il *prasaṅga* è una confutazione che consegue necessariamente ad un esame serrato dei topics sottoposti all'esame critico (*parīkṣā*).

13 Shulman (2007), in merito alla definizione del bersaglio critico di Nāgārjuna, propone una lettura diversa, polemica rispetto all'ermeneutica "tradizionale". Lo studioso, che prende in considerazione il *corpus* testuale definito dalla tradizione tibetana come "corpus analitico" (*rigs tshogs*), e che include, oltre alle MK e al VV, anche i testi *Yuktiṣaṣṭikākārikā* (Le sessanta stanze del Ragionamento) e *Śūnyatāsaptati* (I settanta versi della Vacuità), ritiene che non sia il concetto di *svabhāva* (*self-existence*) il reale obiettivo della dialettica nāgārjuniana, bensì la nozione stessa di esistenza (*bhāva* o *astivam*). Secondo Shulman, Nāgārjuna opera un tipo di negazione che fa coincidere l'esistenza in dipendenza con la mancanza di autoesistenza e questa, a sua volta, con la mancanza di esistenza *tout court*. L'esistenza, qui, sostiene Shulman, va concepita quale prodotto dell'attività coscienziale (del processo concettuale determinato dall'ignoranza), una reale illusione di cui la dialettica della vacuità mostra l'inconsistenza (pp. 139-173). Non possiamo soffermarci adeguatamente su questa posizione, ma ci pare di poter dire che i passaggi testuali a cui Shulman si affida per sostenere la sua tesi dell'"ignoranza creativa" (che potremmo definire anche tesi semi-idealistica) non sempre ci sembrano condivisibili dal punto di vista esegetico, né ci paiono convincenti le argomentazioni che lo studioso ne trae.

Coloro che vedono un'identità di natura, un'alterità di natura, un essere, un non essere, costoro non vedono la vera realtà insegnata dal Buddha.

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam |

pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā || Mk, XV, 7

Nell'insegnamento a Kātyāyana, il Beato, che sa [il significato] dell'essere e del non essere, ha respinto entrambi gli enunciati: 'è' e 'non è'.

La nozione di *svabhāva* va, appunto, compresa nella sua duplice valenza, logica e ontologica. L'assunzione che ne fa l'avversario, in effetti, implica, contemporaneamente, l'adesione al principio gnoseologico di corrispondenza tra linguaggio/discorso e realtà (le parole di una frase corrispondono allo stato di cose reale che quella frase descrive) e l'adesione al principio dell'intenzionalità della coscienza (essere significa essere referente di un atto cognitivo). Ne consegue un tipo di visione per cui, se *essere* significa essere *referente di un atto cognitivo direttamente coordinato alla sua trasposizione discorsiva*, lo statuto dell'essere si misura sull'*esigenza di realtà* del pensiero e del linguaggio¹⁴; un'*esigenza di realtà*, aggiungiamo noi, che pare connaturata alle strutture cognitive e che segna il destino del pensiero come pensiero appropriativo e ipostatizzante, determinato dall'*avidyā*¹⁵, la nescienza.

14 Che nel caso dei Sarvāstivādin significa contemporaneamente la necessità dello svolgimento temporale, in assenza del quale decadrebbero nell'inesistenza tanto le cause quanto le conseguenze di ogni situazione rappresentata, dunque di ogni esperienza.

15 Quello dell'*avidyā* è concetto quantomai centrale nel contesto teorico buddhista, e non solo buddhista. Letteralmente è il "non vedere", in senso lato è l'ignoranza, la nescienza rispetto alla vera natura delle cose (dolorose, impermanenti, insostanziali). L'ignoranza è un dato di fatto, constatato, non posto, non dedotto, non c'è una genealogia dell'ignoranza; essa, tradizionalmente, nella catena della genesi interdipendente (*paṭiccasamuppāda*), è considerata all'origine delle condizioni che determinano l'esistenza (e la "massa di dolore" che ne consegue). La stessa dinamica "appropriativa" che determina il soggetto cosciente come portatore del senso dell'auto-consistenza del'Io e delle sue proiezioni illusorie è determinata dall'*avidyā*. Si può dedurre, dalla dottrina buddhista, che l'*avidyā* è la condizione di inconsapevolezza originaria e impersonale che rende possibile la configurazione dell'esperienza umana nei termini dell'io e del mio.

L'assunzione logico-ontologica dell'avversario, dunque, è quanto Nāgārjuna "respinge" attraverso un metodo dialettico che fa implodere, sul piano logico, la credenza-esigenza ontologica che quel piano veicola. La "*reductio ad absurdum*" dei concetti di causa, moto, elementi, facoltà, io, tempo, spazio ecc.¹⁶, lungi dal rappresentare una negazione di realtà di per sé esistenti, *funziona* come strumento atto a disinnescare la presa concettuale attraverso cui la ragione discorsiva (*prapañca*)¹⁷ si appropria dell'illusione di "quiddità" di ciò che si rappresenta e del miraggio della centralità soggettiva cui ricondurre la molteplicità delle rappresentazioni.

La "vera realtà" (*tattva*) insegnata dal Buddha non può qualificarsi né nei termini dell'essere né del non essere; essere e non essere, baluardi dell'attaccamento (speculativo e esistenziale), significano niente di più e niente di meno che gli estremi rappresentativi illusori nei quali sfocia il flusso cieco del divenire, per perpetuarsi senza posa. Allora, nessuna cosa è o non è, né è e non è contemporaneamente, né né è né non è¹⁸, poiché ogni cosa è condizionata e dipendente, ed essendo condizionata e

16 Le *Mūlamadhyamakakārikā* si presentano come un'operetta polemica in strofe, suddivisa in 27 capitoli. Ogni capitolo è un esame critico (*parīkṣā*) serrato di nozioni portanti delle dottrine buddhiste di scuola che, attraverso l'impetoso *prasaṅga* (metodo confutatorio), vengono attaccate e demolite. L'idea di causa, di moto, di tempo, di *ātman*, di *svabhāva*, di quattro nobili verità, di Tathāgata, di *nirvāṇa*, sono tra i più noti argomenti sottoposti alla confutazione.

17 Nozione capitale, *prapañca*, è lo svolgimento del pensiero che procede senza posa in ogni direzione, il proliferare dell'attività mentale nella sua tendenza discriminativa e dicotomizzante. In particolare, l'attività discriminativa che produce le rappresentazioni è detta *vikalpa* (cfr. *Mk*, XVII, 5).

18 Questa è la formulazione del *catuṣkoṭi*, o tetralemma, vale a dire lo schema di articolazione formale delle 4 alternative possibili di predicabilità, affermative e/o negative, rispetto a un soggetto. Le quattro alternative vengono tutte 'negate' da Nāgārjuna. Per una discussione sul significato e le interpretazioni di questa negazione (negazione non implicante, *prasajya pratiṣedha*) rimandiamo al nostro studio (Magno, 2012, p. 129-138). Per una penetrante analisi del significato del *catuṣkoṭi* in ambito Mādhyamika vedi Ruegg (1977). Riportiamo qui, tratto dal testo in questione, un illuminante passaggio: «Il ragionamento (*yukti*) Madhyamaka è basato sui due pilastri del principio di non contraddizione e del terzo escluso; e la negazione dei quattro *koṭi* allora serve ad arrestare ogni pensiero discorsivo che consiste di una processualità concettuale (*prapañca*) e di una concettualizzazione dicotomica (*vikalpa*) implicanti la solidarietà di opposti complementari espressi come affermazione (*vidhi*) e negazione (*pratiṣedha*). Quando i quattro *koṭi* - presi come esaustivi di

dipendente a nessuna cosa può essere attribuito un essere in sé, un'identità di natura, una sostanzialità. Questo è il senso della vacuità (*śūnyatā*). La vacuità delle cose non è l'essere delle cose, né il loro non essere, ma la denominazione del loro mancare d'identità di natura.

yaś ca pratīyabhāvo bhāvānām śūnyateti sā proktā |

yaś pratīyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam //VV, 22

L'essere condizionato e dipendente delle cose, questo si è definito 'vacuità'.

Quanto esiste condizionato e dipendente, infatti, è privo di identità di natura⁷²

In questa dissoluzione degli estremi "identità di natura"-"alterità di natura", "essere"-"non essere", consiste il percorso conoscitivo della via di mezzo.

La via di mezzo insegnata dal Buddha, dirà Nāgārjuna, è la via che estingue gli estremi dell'appropriazione avendo realizzato la vacuità (*śūnyatā*), vale a dire la comprensione della co-originazione dipendente. In questo senso la vacuità è designazione linguistica (*prajñaptir upādāya*), indice, metafora, della via di mezzo.

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe |

sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || Mk, XXIV, 18

Noi sosteniamo che questa co-originazione dipendente sia la vacuità.

Essa [la vacuità] è una designazione linguistica, ed è esattamente la via di mezzo.

Dunque, l'assenza di identità di natura (*asvabhāva*), la co-originazione dipendente (*pratīyasamutpāda*), la vacuità (*śūnyatā*), la via di mezzo (*madhyama pratipad*), sembrano indicare la medesima "cosa", vale a dire quel tipo di comprensione che, congedando l'ansia appropriativa di una concettualità che ipostatizza i contenuti

tutte le possibili posizioni, positive e negative, interne al pensiero discorsivo - sono stati eliminati, allora non resta alcuna "terza" posizione (indeterminata o presunta dialettica) tra il positivo e il negativo che il pensiero discorsivo possa afferrare e a cui possa attaccarsi; e la mente, dunque, diventa calma» (p. 54; traduzione nostra).

della sua rappresentazione, riconosce e incorpora, estinguendosi come polo rappresentativo della struttura cognitiva dualistica, la relazionalità radicale della dinamica esperienziale.

apratītya samutpanno dharmah kaścin na vidyate |

yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmah kaścin na vidyate || Mk, XXIV, 19

Poiché nessuna cosa si dà che non sia co-originata in dipendenza, nemmeno si dà qualcosa di non vuoto.

La relazionalità radicale, o anche la strutturale interdipendenza del darsi di ogni evento all'esperienza, da una parte, è l'unica forma possibile attraverso cui rappresentarsi l'andare e il venire del mondo, dall'altra è la ragione della irriducibilità dell'esperienza di questo mondo "interdipendente e condizionato" alle predicazioni dell'essere e del non essere, della sostanza e del nulla, vale a dire al piano della predicabilità ontologica. Ciò vuol dire, però, che non è sufficiente descrivere il reale in termini di co-origine dipendente, *ergo* di vacuità, pena il rischio di tornare a dichiarare un modo d'essere delle cose, il modo vuoto, alternativo all'essere e al non essere, e, dunque, a riproporre un'ontologia, stavolta un'ontologia del vuoto. Detto altrimenti, vuota non è solo la misura ontologica del mondo in quanto interdipendente e condizionato, vuota è anche e soprattutto la forma rappresentativa attraverso cui la ragione discorsiva si appropria, ontologizzandola, dell'esperienza del mondo. Questo vale anche laddove tale forma esprima la legge della co-origine dipendente-vacuità.

Il "discorso" nāgārjuniano, quindi, ha la più enorme e aporetica delle pretese: dire la inconsistenza ontologica di ogni rappresentazione del mondo attraverso un dire, a sua volta, ontologicamente inconsistente.

È su questa linea di confine, auto-dissolventesi, che va compreso il senso della "dialettica della vacuità".

yady aśūnyam bhavet kiṃcit syāc chūnyam api kiṃ cana/

na kiṃcid asty aśūnyam ca kutaḥ śūnyam bhaviṣyati// Mk, XIII, 7

Se ci fosse cosa qualsiasi non vuota, allora potrebbe anche esserci qualcosa di vuoto. Ma non c'è nulla che sia non-vuoto. Dunque come potrà mai esserci un vuoto?

Non c'è nulla che sia non vuoto, ci dice Nāgārjuna. Il vuoto stesso è vuoto. Il vuoto stesso è riassorbito dalla spirale abolitiva cui ha sottoposto ogni teoria sul mondo. Pensare al vuoto come a una qualità intrinseca di cose ontologicamente consistenti, o come a una teoria in grado di dar ragione ontologica del mondo, significa l'incurabilità di un pensiero tanto accanito nel suo attaccamento quanto cieco rispetto alla via della *bodhi*.

śūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ/

yeṣaṃ tu śūnyatādrṣṭis tān asādhyān babhāṣire// Mk, XIII, 8

I Vittoriosi hanno annunciato che la vacuità è l'abbandono di tutte le teorie.

Quanto a quelli che fanno della vacuità una teoria, costoro sono stati detti incurabili.

Questa sorta di "esito" autoabolitivo di un "pensiero della vacuità" ci obbliga, alla fine di questa breve perlustrazione dell'oggetto della critica nāgārjuniana, a ritornare al punto di partenza, alla nozione di *svabhāva*, che abbiamo definito principale bersaglio del *prasaṅga*. Ebbene, è necessaria qui una puntualizzazione. La nozione di identità di natura, di essere proprio, è bersagliata, appunto, in quanto "nozione", concetto, idea, non in quanto "realtà". Va qui ribadito che la critica nāgārjuniana non verte sulle cose, sulla loro natura, sul loro statuto, sulla loro realtà, bensì sull'apparato concettuale che se le rappresenta in quanto cose, appropriandosene. La critica decostruttiva verte, allora, su *svabhāva*, l'essere proprio, non perché vada negata una realtà di per sé sussistente – si chiami essa realtà dell'io, del mondo, delle

cose – ma perché va dissolto un miraggio, un prodotto della proiezione reificante e appropriativa di *prapañca* e *vikalpa*.

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |

te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate || Mk, XVIII, 5

Una volta annientati gli atti e le passioni c'è la liberazione. Gli atti e le passioni derivano dalle rappresentazioni e queste dal dispiegamento concettuale, che si arresta nella vacuità¹⁹.

Bersaglio nāgārjuniano, allora, è l'identità di natura nella misura in cui essa è il frutto dell'azione ipostatizzante del pensiero discorsivo.

TRA CRITICA E AUTO-CRITICA. UN TRASCENDENTALISMO AUTOABOLITIVO

Nel suo celebre studio del 1955, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, T.R.V. Murti ascrive al Mādhyamika le definizioni di “filosofia critica”, di “dialettica come coscienza del conflitto interno alla Ragione” tra i dogmatismi atmavāda (gli assolutismi brahmāṇici) e nairātmyavāda (il pluralismo delle scuole buddhiste), di “rivoluzione copernicana nella filosofia indiana”. Per la prima volta nella storia del pensiero indiano, afferma Murti, la Ragione diventa tribunale di se stessa, vale a dire luogo di un pensiero che rivolge al pensiero stesso una critica radicale tesa a smantellare le pretese dogmatiche di ogni approccio “sostanzialista” o “modale” alla realtà e che, contemporaneamente, mantenendosi su un crinale autocritico e antifondativo, non indulge ad alcuna posizione speculativa.

¹⁹ Nella stanza immediatamente precedente (XVIII, 4) si legge: *mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca/nirudhyata upādānaṃ tatksayāj janmanaḥ kṣayaḥ//*; “Una volta annientati il ‘mio’ e l’‘io’, esternamente e internamente, cessa l’attaccamento, e annientato [l’attaccamento] la nascita è annientata”.

La posizione di Murti è stata ampiamente attaccata²¹, non solo per via della sussunzione “forzata” dell’orientamento della via di mezzo nell’alveo della concettualità del sistema kantiano, ma soprattutto in ragione del fatto che la sua interpretazione, in qualche modo obbligata a “corrispondere” all’apparato del criticismo, tratta il Mādhyamika alla stregua di un Assolutismo, il cui Assoluto si presenta, in termini noumenici, come inaccessibilità alla ragione, e rispetto al quale la vacuità funziona come strumento di disvelamento. La vacuità disvelerebbe, tramite un’opera di demolizione delle pregiudiziali dogmatiche che ostruiscono il pensiero, il *piano assoluto di realtà* che soggiace ad ogni contingenza. Alla lettura kantiana della “Via di mezzo” e del nāgārjunismo, specie in riferimento a un suo presunto sfondo noumenico, indulgono, nel corso del Novecento, illustri studiosi²². Tuttavia, quel che qui ci interessa non è ripercorrere tali interpretazioni, quanto piuttosto mettere in evidenza che, se da una parte il “discorso nāgārjuniano” è refrattario rispetto a qualsiasi declinazione assolutistica, dall’altra, proprio l’orientamento ermeneutico di Murti, lascia emergere, per affinità problematica, un nesso non facilmente aggirabile tra l’impianto critico kantiano e quello deducibile dall’opera nāgārjuniana. A nostro avviso, però, questo nesso non si pone al livello della determinazione del rapporto tra Relativo e Assoluto, ma si colloca nel luogo dell’auto-riflessività del processo di pensiero che, prima di porsi di fronte alla questione della natura del suo oggetto si pone di fronte al problema del modo del suo stesso rivolgersi all’oggetto; di più, di fronte al problema della legittimità, diremmo con Nāgārjuna, del suo costituire l’oggetto come oggetto del pensiero e contemporaneamente come realtà.

I moventi e le risposte, sui due fronti critici, sono diversi e, noi crediamo, inconciliabili. Tuttavia, quel che importa qui è rilevare una certa forma dell’interrogativo filosofico. È una forma che sposta “indietro” il suo *focus*, dalla

21 Per una rassegna delle ermeneutiche del nāgārjunismo e del Mādhyamika si veda il datato, ma interessante lavoro di Tuck (1990). Sull’argomento si veda anche Magno (2012, p. 223-249).

22 In particolare ricordiamo qui Stcherbatsky (1927); May (1958, p. 123-137; 1959, p. 102-111).

realtà alle condizioni della sua rappresentazione. E su questo arretramento si sofferma per vagliarne la plausibilità, la tenuta, le conseguenze.

Nāgārjuna, è indubbio, non si chiede *esplicitamente* quale sia la condizione di possibilità del conoscere e dunque dell'essere di ciò che si conosce, piuttosto liquida ogni "discorso" sul conoscere e sull'essere come discorso logicamente e ontologicamente inconsistente, laddove il piano logico demolito dal *prasaṅga* è confutabile proprio a causa della credenza ontologica che lo sostiene. E, fin qui, resteremmo all'interno di una dimensione critica *di fatto*, che ancora non si articola in un'auto-riflessività interrogante la critica stessa. Eppure, di fronte all'incedere argomentativo avversario, osserviamo invece all'opera, proprio attraverso la "dialettica della vacuità"²³, il movimento di un pensiero critico autoabolitivo, che implica il ritorno riflessivo del pensiero sul senso del suo dispiegarsi, ma – e qui sta la differenza irriducibile fra il movente della critica nāgārjuniana e quello del criticismo kantiano – non per trarre, da questo movimento riflessivo su se stesso, la condizione prima e intrascendibile dell'ordine della rappresentazione del reale, bensì per dissolverne la pretesa di consistenza fondativa e veritativa²⁴, ontologica e logica, reale e formale. La confutazione nāgārjuniana non solo rifiuta le tesi avversarie, ma rifiuta di porre se stessa come tesi, vale a dire di risolversi nell'ordine dell'affermatività della negazione. *Nāsti ca mama pratijñā*, dirà Nāgārjuna all'avversario che crede di cogliere l'incoerenza di una negazione universale (nulla

23 Al capitolo 4, alle stanze conclusive 8-9, Nāgārjuna presenta una sorta di "dichiarazione di metodo", attribuendo alla procedura che assume la *śūnyatā* come piano semantico-critico un tipo di inattaccabilità dovuto proprio alla sua auto-riflessività che, destituendo la critica di valore assertivo toglie all'avversario la possibilità di avanzare contro-tesi aventi come bersaglio la "tesi" nāgārjuniana; ogni contro-tesi si mostrerebbe, così, dello stesso valore (logicamente incongruente) degli argomenti precedenti adottati e precedentemente confutati dal *prasaṅga*; cfr. *Mk*, IV 8: «Quando, in una confutazione, ci si serve della vacuità, ogni replica dell'avversario è una non replica, poiché ogni argomento egli invochi ha lo stesso statuto [logicamente incongruente] di quanto voleva dimostrare» (*viḅrahe yaḅ pariḅhāraḅ kṛte śūnyatayā vadet/ sarvaḅ tasyāparihṛtaḅ samaḅ sādhyena jāyate/*).

24 Cfr. *VV*, 29: *nāsti ca mama pratijñā /yadi kā cana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḅ/ nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḅ//* Se io avessi una qualche tesi allora mi si potrebbe imputare questa incoerenza, ma io non ho alcuna tesi e dunque nessuna incoerenza può essermi imputata.

ha identità di natura) che per essere consistente deve ammettere sia l'essere di ciò che nega sia, l'essere dell'atto della negazione; ma Nāgārjuna non ha "alcuna tesi", né una tesi della negazione né una tesi della vacuità, poiché la vacuità stessa è vuota, priva di identità di natura.

L'interrogativo relativo alle condizioni di conoscibilità-esperibilità-costituzione del mondo e allo statuto del soggetto conoscente-percettore-appropriatore del mondo, non si dà, allora, come oggetto diretto dell'esame critico nāgārjuniano, eppure è interrogativo implicato dallo stesso processo confutatorio come suo sfondo di emergenza, sfondo che determina, altresì, il risultato di tale processo.

Lo sfondo su cui si erge la *necessità* della critica nāgārjuniana è il piano di immanenza della vacuità, relativa alle cose fintanto che si comprenda che le cose, in virtù dell'interdipendenza che ne determina la configurazione esperienziale, sono mere *funzionie finzioni* delle strutture rappresentative dell'apparato cognitivo; che l'essere ascrivito alle cose (o il non essere, o entrambi, o nessuno dei due) è un mero dispositivo concettuale, un predicato che connette nomi, immagini e processi mentali i cui referenti reali non si trovano (*na vidyate*).

Solo assumendo questo piano d'immanenza fatto di relazionalità, interdipendenza e impermanenza è possibile un'esperienza del mondo non dolorosa, ed è possibile una rappresentazione del mondo non fallace.

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate |

sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate || Mk, XXIV, 14

Tutto è congruente per chi considera la vacuità congruente.

Nulla è congruente per chi considera la vacuità non congruente²⁵.

25 Cfr. *VV*, 70 (qui, al posto di *yujyate* [è congruente] figura *prabhavati* [si mostra, si rende evidente]).

Il risultato della critica nāgārjuniana, allora, non fa che ricondurre, circolarmente e auto-abolitivamente, l'istanza ontologizzante del pensiero che si appropria il mondo all'immanenza del suo sfondo vuoto, rendendo impraticabile una via fondativa (sia in senso metafisico, sia in senso critico-formale) delle condizioni di possibilità del pensiero attraverso il pensiero.

Il vuoto è la possibilità del mondo. Ed è l'impossibilità della sua giustificazione e determinazione logico-ontologica.

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |

ubhayam nobhayam ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate || Mk, XXII, 11

In verità non si dovrebbe dire che una cosa è vuota, non vuota, vuota

e non vuota, né vuota né non vuota. Queste sono niente altro che designazioni linguistiche (*prajñaptyarthaṃ*).

Ma, allora, quale trascendentale per la vacuità?

A questo punto, per sondare fino in fondo l'applicabilità, alla critica di Nāgārjuna, del metodo trascendentale come Critica immanente, come istanza della ragione che osserva, interroga e giudica la ragione, ci concediamo un azzardo interpretativo, forzando forse i termini della questione, ma tentando, così di comprendere meglio quello che noi riteniamo il piano di irriducibilità di un "pensiero della vacuità" alla struttura trascendentale.

Per procedere su questa via diventa necessario chiamare in causa il dispositivo esplicativo utilizzato da Nāgārjuna nelle *Mk*, quello delle due verità (*dve satye*); dispositivo che viene allo scoperto solo dopo un *tour de force* lungo 23 capitoli (23 luoghi della confutazione), ma che agisce in filigrana, fin dall'esordio dell'opera, come doppio livello della procedura critica²⁶.

²⁶ Si tratta di un doppio livello che determina, di necessità, continuamente, uno slittamento di piano (sia all'interno del testo nāgārjuniano, sia nel nostro contesto interpretativo) tra l'ambito discorsivo e

dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā |

lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || Mk, XXIV, 8

L'insegnamento del Dharma dei Risvegliati si esprime attraverso due verità, la verità relativa della dimensione mondana e la verità ultima.

La verità relativa e la verità ultima sono le due verità a cui si richiama Nāgārjuna, enunciate dal Buddha stesso, per indicare la percorribilità della dimensione ordinaria dell'esperienza nel suo valore strumentale. All'interno di una tale dimensione il piano del discorso, nella sua portata convenzionale, "serve" la causa di una progressiva emancipazione della conoscenza fino alla realizzazione di quel "vedere" (*prajñā*) che estingue le dicotomie, le polarizzazioni e le sostanzializzazioni del dispiegamento concettuale ordinario, quel vedere che "vede non vedendo", che "conosce non conoscendo"²⁷, che depone cioè le dinamiche dualistiche (soggettivo-oggettive) del conoscere nella comprensione del *pratītyasamutpāda*, che è vacuità.

vyavahāram anāsṛitya paramārtho na deśyate |

paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate || Mk, XXIV, 10

Senza utilizzare la dimensione dei codici mondani non può insegnarsi

la verità ultima; senza realizzare la verità ultima non può essere realizzato il *nirvāṇa*.

quello irriducibile a discorsività; tra il fronte della critica e quello della sua riflessività autoabolitiva, tra il sistema logico delle tesi avversarie e l'analisi metalinguistica che le neutralizza. Su quest'ultimo punto ricordiamo che Nāgārjuna si muove a un livello di aderenza al piano discorsivo dell'avversario, di cui si condividono i principi logici fondamentali che regolano l'agone dialettico (principio di non contraddizione e, in parte, principio del terzo escluso); a un livello metalinguistico (che scolla la logica dall'ontologia che la sostiene) di analisi delle tesi avversarie cui si applicano i due criteri portanti della confutazione, il criterio formale e quello semantico, vale a dire, il criterio che vaglia la coerenza logica della tesi avversaria e quello che mette alla prova il suo corrispondere a effettivi stati di cose riscontrabili nell'esperienza.

²⁷ *Nirvikalpajñāna* ("conoscenza attraverso non conoscenza"), *adarśanayogena* ("vedere non vedendo") sono espressioni che indicano, per via di paradosso, un tipo di conoscenza-visione che è quella che si ottiene attraverso l'estinzione della conoscenza discriminante.

La verità relativa è quella che esprime, sul piano pratico, la validità pedagogica della via buddhista e dei suoi pilastri: le nobili verità del dolore, l'insegnamento del non sé, l'ottuplice sentiero; su questo piano di verità acquistano tutto il loro significato di *upāya*, mezzi, le *useful fictions* (del *nirvāṇa*, della co-origine dipendente, della vacuità) che orientano al riconoscimento dell'illusorietà e inconsistenza dell'esperienza *samsarica*, e alludono, dunque, alla "finale" comprensione salvifica.

Ma qui la questione, se da una parte si semplifica, dall'altra si complica, poiché la comprensione ultima è solo "convenzionalmente" indicabile, appunto, attraverso un sistema linguistico e rappresentativo inevitabilmente schiacciato sulla dimensione relativa e, per ciò stesso, all'interno di quella dimensione, essa è inattingibile. Indicabile, ma inattingibile, dunque. Qui risiede l'aporetica questione della *simmetria asimmetrica* delle due verità, laddove la simmetria consiste nell'essere, le due verità, niente altro che due denominazioni, due *useful fictions*, due dispositivi nominali nell'ordine della rappresentazione, e l'asimmetria si dà nell'impossibilità di contenere l'ultimità promessa dal regime semantico dell'enunciazione discorsiva, poiché di quel regime, la verità ultima, non è niente altro che l'abolizione.

Dirà Nāgārjuna:

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam |

nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam || Mk, XVIII, 9

Non dipendente da altro, acquietata, non svolta dal dispiegamento

concettuale, non rappresentabile, senza diversità: tali i caratteri della realtà²⁸.

28 Punto altamente spinoso, questo, poiché è a questo livello che va interrogato il senso che Nāgārjuna attribuisce alla 'vera realtà' (*tattva*), senso che si è più volte prestato alla interpretazione "assolutistica" dell'esito critico della dialettica della vacuità e che, come nel caso di Murti, May e Stcherbatsky, ha decretato uno sfondo noumenico, dunque metafisicamente consistente, per l'ontologia nāgārjuniana. Più adeguatamente, crediamo, le interpretazioni "deontologizzanti" del nāgārjunismo ribadiscono, al contrario, il valore "convenzionale" che assume nel testo l'uso di *tattva* e *dharmatā* (*Mk* XVIII, 7 e 9; XXIV 9 e XVI): una "vera realtà" evocata per allontanare lo spettro nichilista o per la sua utilità propedeutico-pedagogica nel percorso conoscitivo buddhista, ma a cui non corrisponde alcun assoluto, alcun essere, alcun noumeno. In *Mk*, VII, 32, XVII, 10,

La realtà cui si fa riferimento qui è esattamente quella che si realizza attraverso quell'intuizione liberatrice che estingue *prapañca* (proliferazione discorsiva) e *vikalpa* (rappresentazione attraverso discriminazione concettuale). La verità ultima è dove *prapañca* e *vikalpa* non sono più. Dove il *pratītyasamutpāda*, da forma rappresentativa e legge delle cose, si fa verità senza concetto, realtà senza substrato, esperienza senza possessore:

anīrodhamanutpādamanucchedamaśāśvatam |

anekārthamanānārthamanāgamamanirgamam ||

yah pratītyasamutpadām prapañcopasamam śivam... |

Senza cessazione, senza produzione, senza annientamento, senza eternità,

senza unità, senza diversità, senza arrivo né andata,

tale è la co-origine dipendente, acquietamento benefico del dispiegamento concettuale...

Lo schema delle due verità sembra allora implicare due dimensioni conoscitive rispetto alle quali misurare il problema del trascendentale. Infatti, se il metodo trascendentale interroga le condizioni di possibilità del conoscere, a quale "conoscere" dovremmo rivolgerci nel contesto del nāgārjunismo?

Da una parte abbiamo un conoscere *il* mondo *nel* mondo, dall'altra un conoscere *libero dal* mondo.

Da una parte l'attraversamento (a certi livelli di emancipazione anche profondo e complesso) dei meandri del dispiegamento discorsivo, della proliferazione concettuale, dell'articolato flusso categoriale-immaginativo-

XXV, 9, 19, 20, d'altra parte, si rende evidente che Nāgārjuna non ammette nessuna ultima e incondizionata realtà in senso assoluto. Shulman (2007 [2009], 146, n. 21) ci dà questa lettura della questione: «These verses imply that Nāgārjuna used "absolutistic" terms such as *tattva*, *dharmatā* and *nirvāṇa*, not as a description of an actual state, but rather as a poetic description of a truth that exists only in the realms of the imagination».

rappresentativo. Dall'altra il "conoscere" sommo, la realizzazione della verità ultima, la *bodhi* che realizza il *nirvāṇa*, cui alludono il Buddha nei *sūtra* canonici e Nāgārjuna nel complesso della sua opera, e che significa il congedo della "conoscenza" ordinaria, che interpreta la datità esperienziale secondo la discriminazione dicotomica (*vikalpa*) e la proliferazione discorsiva (*prapañca*).

Nel primo caso, allora, dal punto di vista del pensiero che si rappresenta il mondo dovremmo definire trascendentali le dinamiche appropriate della rappresentazione e della concettualizzazione discorsiva. Il soggetto che si costituisce per il mondo, per il flusso *saṃsārico*, è il soggetto appropriatore del mondo; senza appropriazione non si dà soggetto e non si dà mondo per il soggetto, non si dà l'io e non si dà il mio.

Nel secondo caso, dal punto di vista della *bodhi*, che è "decondizionamento", che è il dileguare delle dinamiche di appropriazione, dovremmo definire trascendentale l'azione attiva e auto-abolitiva dello sfondo processuale di immanenza definito vacuità. In quanto processualità immanente, la vacuità destituisce il pensiero rappresentativo-appropriativo e sottrae all'esperienza del mondo l'esigenza soggettiva e l'esigenza fondativa.

Ma è plausibile questa distinzione? Questo dire due di un'unica forma descrittiva della conoscenza che alla fine non è se non quella concessa delle *useful fictions* di una verità "relativa"? La distinzione tra relativo e assoluto, *saṃsāra* e *nirvāṇa*, ci dice Nāgārjuna, è anch'essa una finzione. Una contesa tra idee²⁹ di cui la proliferazione discorsiva si appropria perpetuando il divenire.

nirvāsyāmy anupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati |

iti yeṣāṃ grahas teṣāṃ upādānamahāgrahaḥ || Mk, XVI, 9

29 Cfr., anche, *Mk, XVI, 10: na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam | yatra kaś cā tatra saṃsāro nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate ||* Poiché non si può aggiungere il *nirvāṇa*, né può sopprimersi il *saṃsāra*, quale idea resterà, propriamente, del *saṃsāra*, quale del *nirvāṇa*?

‘Io sarò libero da ogni appropriazione, otterrò il *nirvāṇa*’: ragionare in tal modo significa, in realtà, afferrare più saldamente l’appropriazione.

Forse, allora, la questione del trascendentale va qui riformulata in altro modo, modo che rende possibile comprendere la ragione per cui manca, nel testo nāgārjuniano, l’interrogativo diretto circa le condizioni di possibilità del conoscere, i limiti di applicabilità di tale conoscenza e le sue strutture costitutive. Questa “mancanza”, tuttavia, non significa l’assenza di quel campo problematico, poiché, in verità, esso sembra interamente implicato nel momento in cui osserviamo che ciò che viene liquidato dal metodo critico, insieme alle differenti *dr̥ṣṭi*, è anche l’auto-riflessività del pensiero speculativo che si interroga sui suoi presupposti e sul suo statuto.

Ci sembra di poter dire, allora, che, nel contesto critico del nāgārjunismo, il problema non è quello di *determinare* le condizioni di possibilità del conoscere, ma quello di “comprendere” che una tale esigenza di determinazione del rapporto soggetto-mondo sarebbe un’ennesima declinazione della struttura appropriativa del soggetto che esperisce il mondo nella forma della dualità. Dire la realtà come intenzionata dal soggetto conoscitore (è evidente, dal testo, che per il Nostro, esiste un soggetto appropriatore poiché esiste un’azione appropriativa che determina l’esserci di un oggetto-mondo per quel soggetto), in Nāgārjuna, non produce semplicemente un discorso sulla “costituzione” del soggetto e della sua realtà (discorso “vero” in “verità relativa”), ma denuncia l’infondatezza (“in verità ultima”) di un tale discorso, sulla base della decostruzione dei termini stessi del rapporto conoscitivo-esperienziale, cioè soggetto e mondo, e del pensiero stesso che, decostruendo, decostruisce se stesso, o meglio, si arresta nella vacuità.

Quindi, se le cose stanno così, crediamo di poter guardare al testo nāgārjuniano attraverso non due (come vorrebbero le due verità), ma tre piani prospettici, che rilevano, contemporaneamente, la trascendentalità della dinamica

rappresentativa, ai primi due livelli, ma, a un terzo livello, una sorta di trascendentalismo auto-abolitivo:

- 1) il piano della *constatazione* della trascendentalità delle strutture cognitivo-coscienziali che fanno il mondo come mondo intenzionato dal soggetto nesciente.
- 2) il piano della *critica*. Vale a dire dello smantellamento del piano logico-discorsivo che si appropria dell'esperienza del mondo nei termini di soggetto e oggetto-mondo.
- 3) il piano della *vacuità della vacuità* o dell'evento della *bodhi*, il piano cioè dell'immanenza auto-dissolventesi della co-originazione dipendente che, da legge costitutiva dell'io e delle cose del mondo diventa l'esperienza del loro estinguersi come cose, come rappresentazioni di cose, come io e come mondo.

Il primo piano è quello che potremmo definire della "diagnosi" dello stato di cose. È il piano descrittivo dell'esperienza ordinaria che il soggetto ha del mondo in quanto soggetto sofferente-nesciente, immerso nel flusso saṃsārico, incatenato al divenire dalla sete di esistenza che produce l'illusione dell'io e del mio. È il piano in cui si osserva il costituirsi dell'io attraverso le strutture dell'appropriazione.

Il secondo piano è quello dell'analisi critica del fenomeno di "appropriazione" del mondo e della sua conseguente demolizione. È il piano del riconoscimento delle dinamiche dell'attaccamento, costitutive dell'esperienza dell'io e della comprensione della sua illusorietà. È il luogo da cui si osserva e si dichiara la strutturale interdipendenza delle cose del mondo e, per ciò stesso, la loro vacuità. Tuttavia, questo è un piano che resta tutto interno allo svolgimento discorsivo, al dispiegamento del pensiero, anche laddove il pensiero compia il supremo avvittamento su stesso, sapendo, di sé l'accanimento ontico, l'insormontabilità del suo impianto rappresentativo, la coazione a ripetere della sua riflessività e, dunque, la sua insufficienza ai fini salvifici.

Ma la dialettica della vacuità polverizza, infine, oltre ai discorsi sul mondo, anche se stessa come ennesimo discorso rappresentativo e autorappresentativo. Per

questo, accanto al piano della constatazione e della critica possiamo scorgere l'emersione del terzo piano, non omogeneo rispetto ai due precedenti, che rappresenta, rispetto a quelli, un'effrazione del senso, uno slittamento, contemporaneamente una deviazione, un salto nella discontinuità, una "caduta" dall'ordine della "significanza" discorsiva.

Possiamo definire questo piano il piano *della vacuità della vacuità*. O della *bodhi*. Ed esso rappresenterebbe, nella sua disomogeneità rispetto ai precedenti, una sorta di superamento. Ma un superamento che non risolve in sé né l'ordine dei fatti né quello critico, poiché il superamento implica l'obliterazione dell'uno e dell'altro, in quanto l'uno e l'altro, seppure per gradi differenti, risiedono nella dimensione esperienziale logico-discorsiva, di cui tale superamento rappresenterebbe il rovesciamento e la trasfigurazione.

LE DUE VERITÀ E L'ESPERIENZA SALVATA

tasmānirvāṇādhigamopāyatvādavaśyameva yathāvasthitā saṃvṛtirādāvevābhyupeyā bhājanamiva salilārthineti || P, XXIV, 10 ||³⁰

Almeno inizialmente, dunque, bisogna ammettere di necessità la verità relativa, per come essa è costituita, in quanto è un mezzo per raggiungere il *nirvāṇa*: allo stesso modo colui che voglia attingere dell'acqua deve servirsi di un recipiente.

...*saṃvyavahāraṃ ca vayaṃ nānabhyupagamyā kathayāmaḥ*// VV, 28

...Noi non possiamo dir nulla, d'altro canto, senza accettare il piano di verità convenzionale.

30 Il capitale commentario di Candrakīrti alle *Mk, Prasannapadā* (VII sec. d.C.), non solo rappresenta la fonte veicolare del testo sanscrito nāgārjuniano, ma una delle sue più penetranti interpretazioni, di capitale importanza per la determinazione del cosiddetto sviluppo Prasāṅgika del Madhyamaka.

A questo punto, ci sembra necessaria qualche considerazione conclusiva sulla questione dell'*ultimità* implicata dal "discorso" nāgārjuniano, *ultimità* che vorremmo porre, qui, al terzo livello prospettico testé indicato.

Generalmente il dispositivo delle due verità viene affrontato dagli interpreti, da un lato, per presentare il problema della radicalità del nāgārjunismo, dall'altro per risolverne i rischi: la caduta nel baratro nichilista, nello scetticismo selvaggio, nel relativismo assoluto, nella contraddizione insormontabile, dunque nel non senso logico che dischiude al misticismo.

L'altro nome dello schema delle due verità potrebbe essere quello di "esperienza salvata". In effetti, proprio il ricorso ai due ordini di verità serve a Nāgārjuna per garantire, dopo un irrefrenabile processo decostruttivo dei luoghi teorici indubitabili del Dharma, la praticabilità, *nonostante tutto*, dell'esperienza della verità di "superficie", e dunque dello stesso cammino di mezzo. Non abbiamo lo spazio, qui, per affrontare la questione nelle sue più articolate implicazioni, dunque ci limitiamo a schematizzare le letture più rappresentative del problema della "inattingibilità", sul piano discorsivo, della verità ultima. Citiamo, per deporla immediatamente, l'interpretazione nichilista dell'*ultimità* nāgārjuniana: la vacuità significa, sul piano ultimo, l'inesistenza reale delle cose, la loro nientificazione³¹. A questa lettura risponde Nagarjuna stesso, nel capitolo XXIV delle *Mk*, così come in *VV*. L'affermazione di inesistenza, in quanto negazione di esistenza, è l'altra faccia, fallace, dell'affermazione sostanzialista e eternalista, che la via di mezzo, attraverso il rifiuto di ogni alternitativa logica della predicabilità discorsiva (il tetralemma), toglie di mezzo. «Io non nego alcunché», dirà Nāgārjuna, «poiché non c'è nulla da *negare*»: "nulla" cioè che abbia identità di natura, che sia indipendente e

31 A parte la "storica" posizione di Luis de La Vallé Poussin (1932-1933), più recenti difese della lettura nichilista del nāgārjunismo sono quelle di Wood (1994) e Burton (1999).

autonomo, se non il miraggio ontologico in cui si avviluppano i nomi di cui si discorre.

Più insidiosa è la lettura assolutista dell'estremo esito della vacuità, poiché qui, come si è accennato, si pretende di dedurre dalla decostruzione dell'ordine discorsivo l'emergenza di una realtà noumenica soggiacente alle proiezioni concettuali. In questo caso l'ultimatività sarebbe l'altro nome di una ineffabilità relativa a un assoluto che al pensiero e al linguaggio non è dato di rappresentare, un assoluto che si svela per sottrazione, attraverso l'abbattimento del relativo. Si tratta della lettura di Stcherbatsky, di May, di Murti, di Conze, per fare i nomi più noti. L'inammissibilità della versione assolutista del nāgārjunismo, d'altra parte, sembra ampiamente avallata, non solo dal testo, ma dal senso generale della critica che il testo mette in atto, critica rivolta a ogni visione metafisica, di più, critica rivolta a ogni surrettizia riproposizione dell'istanza ontologizzante di un pensiero indefessamente portato alla creazione di ipostasi e assoluti a cui attaccarsi e attraverso cui perpetuare l'"enorme massa della sofferenza".

L'interpretazione semantica – o, meglio, dell'antirealismo semantico non dualistico³² – sembra essere, allora, quella che meglio rende conto dell'istanza deontologizzante, anti-sostanzialista e anti-nichilista, del nāgārjunismo: l'ultimatività del "discorso" nāgārjuniano non significa né la dichiarazione dell'inesistenza del relativo, né l'ineffabilità di una realtà metafisica noumenica posta sotto le apparenze dell'universo fenomenico, né la posizione "idealistica" di un piano di realtà "immaginario" costruito dall'attività coscienziale, ma si risolve, in quanto mera designazione linguistica, nell'orizzonte di una verità relativa all'interno della quale ultimatività, *nirvāṇa*, *bodhi*, *prajñā*, funzionano come "utili finzioni", nobili mezzi, lungo la via che conduce alla salvezza.

32 Il riferimento è all'"antirealismo" semantico di Putnam (1981), ma mutuiamo l'espressione dalla trattazione del Madhyamaka di Siderits (2007). Dello stesso autore si veda il recentissimo lavoro di traduzione delle *Mk*, corredato di commento: Siderits & Shōryū Katsura (2013).

Questo è il senso in cui viene letta la differenza tra *samsāra* e *nirvāṇa*, vale a dire una differenza che si pone sul mero piano gnoseologico, ma che non si dà su quello ontologico (piano in cui l'uno e l'altro condividono la medesima natura di designazioni linguistiche, dunque in sé inconsistenti).

Non si danno due realtà, si danno due modi differenti di esperire la medesima realtà: il primo modo che dota la realtà di sostanza, il secondo che ne riconosce il miraggio e che riconoscendolo la estingue come realtà "ulteriore", riconsegnando alla convenzione il suo senso.

ya ājavamjavibhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadīsyate || Mk, XXV, 9

Ciò che è detto dipendente e condizionato nell'andare e venire [del mondo], ciò stesso, non dipendente e non condizionato, è insegnato come *nirvāṇa*.

In breve, non ci sono due verità, ma solo quella convenzionale e l'indicazione di un'ulteriorità, o un'ultimità, lungi dall'indicare uno stato di realtà "altro" attingibile al di là dell'esperienza ordinaria, altro non è che il riconoscimento della dimensione convenzionale nella sua convenzionalità.

Ci sono buone ragioni, crediamo, per concordare, in parte, con questa lettura semantica e antirealista.

Se, infatti, torniamo a considerare le due forme di conoscenza implicate dal dispositivo delle due verità, la Conoscenza 1 (Relativa) e la Conoscenza 2 (Ultima) osserviamo che:

a) La conoscenza 1 è detta luogo di transito obbligato per accedere alla conoscenza 2 (*paramārtha*)³³ e, di qui, per realizzare il *nirvāṇa*³⁴.

33 Vedi MK, XXIV, 10; VV, 28.

34 La distinzione tra *paramārtha* e *nirvāṇa* presentata in XXIV, 10, viene letta da Ruegg (1981, p. 45-46) in questi termini: *paramārtha* realizza sul piano gnoseologico ciò che il *nirvāṇa* realizza sul piano soteriologico.

E, contemporaneamente:

b) La conoscenza 2 (la comprensione ultima di *śūnyatā-pratītyasamutpāda*) viene presentata come piano di dissolvenza della conoscenza 1 (*prapañca, vikalpa*)³⁵.

Allora, essendo la conoscenza 2 il piano di dissolvenza della processualità del pensiero discorsivo, ed essendo il pensiero discorsivo l'unico orizzonte entro cui può darsene rappresentazione, l'ulteriorità resta, di fatto e di diritto, per il pensiero che ad essa tende, soglia aporetica, parola vuota. In questo senso, sì, non c'è che una verità pronunciabile, non c'è che una conoscenza dicibile, quella che si risolve nel convenzionale e nel relativo. È nella verità relativa che si distingue tra relativo, *saṃvṛti*, e ultimo, *paramārtha*, tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Per questo Nāgārjuna può dire che tra divenire e estinzione non si dà differenza.

na saṃsārasya nirvāṇāt kimcid asti viśeṣaṇam |

na nirvāṇasya saṃsārāt kimcid asti viśeṣaṇam || Mk, XXV, 19

Non c'è alcuna differenza (*viśeṣaṇam*)³⁶ tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*, non c'è alcuna differenza tra *nirvāṇa* e *saṃsāra*.

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca |

35 Vedi *Mk*, Invocazione; XVIII, 5, 7, 9; XXII, 15-16; XXV, 24ab.

36 Facciamo notare qui che la non "differenza" (*viśeṣaṇa* come aggettivo è traducibile con "distintivo" [come proprietà o qualità]; come nome indica la distinzione, o il segno/attributo distintivo) tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* non è risolvibile nei termini di una loro identità, quanto nella impossibilità, sul piano discorsivo, di rintracciare, tra i due, segni discriminanti, distintivi. Se leggiamo questa stanza insieme alla XXIV, 9 dove si parla di "differenza tra le due verità" (qui differenza è il termine *vibhāga*, che significa contemporaneamente distinzione/separazione e correlazione, per esempio *madhyanta vibhāga* è la separazione-distinzione tra il mezzo e gli estremi, dove i due termini sono "separati" sullo sfondo semantico di un'implicita correlazione) possiamo osservare che Nāgārjuna, nel trattare i due piani di verità (*saṃvṛti* e *paramārtha*), corrispondenti ai due "piani di realtà" (*saṃsāra* e *nirvāṇa*), può parlare contemporaneamente di differenza e di non-differenza proprio sulla base della simmetria asimmetrica di una enunciazione aporetica, di cui si è detto, e che ne caratterizza il rapporto: la "differenza" enunciata resta irriducibile proprio in virtù del fatto che essa rimanda a un'esperienza che non ha dimora nell'ambito discorsivo che la enuncia, poiché enunciandola la neutralizza come differenza. La "non differenza" è tutta interna a un livello rappresentativo (*saṃvṛtisatya*) che esprime il *saṃsāra* e *nirvāṇa* come prodotti della proliferazione discorsiva e della sua ansia di reificazione, e che dovrebbe togliersi per consentire il senso della "differenza".

na tayor antaram kimcit susūkṣmam api vidyate || Mk, XXV, 20

Il limite del *nirvāṇa* è il limite del *samsāra*. Tra i due non si può trovare la minima demarcazione.

Detto questo, però, noi riteniamo che anche questa “risoluzione” dell’esito nāgārjuniano, questa sottrazione dell’ultimatività dal suo luogo aporetico, non sia adeguata, poiché ci sembra che essa attui una rimozione. Ciò che viene rimosso è il piano dell’esperienza, vale a dire il terreno obbligato del salto, del cortocircuito discorsivo che apre alla *bodhi* in quanto realizzazione del *pratītyasamutpāda*, che è vacuità. In termini di analisi del “discorso nāgārjuniano”, ciò che viene rimosso è proprio il terzo livello prospettico di cui si è tentato di dare ragione precedentemente. È vero, possiamo ben dire che dal discorso nāgārjuniano non può evincersi *l’ultimatività rappresentata dal pensiero discorsivo*, vale a dire ciò che il pensiero discorsivo determina, pensandolo, come necessaria controparte incondizionata del suo limite (condizionato) di applicabilità; non può evincersi *l’ineffabile*, poiché l’ineffabile sarebbe il piano metafisico emergente data la sottrazione completa delle sovrapposizioni illusorie della rappresentazione; e tuttavia, la questione che si smarrisce, stando a questa ermeneutica, è che la “fiction” delle due verità ci consegna, attraverso designazione linguistica, l’allusione non a un’altra realtà (noumenica), ma a un’altra esperienza della stessa realtà (fenomenica), laddove la proliferazione concettuale si è arrestata e, con essa, ogni possibilità di afferrare il senso di questa esperienza nei termini di relativo o ultimo, condizionato o incondizionato, *samsāra* o *nirvāṇa*. Così, risolvere il discorso di Nāgārjuna attraverso l’anti-realismo semantico non-dualistico, affermando l’unica verità del piano convenzionale, può avere un senso – il senso del riconoscimento dell’inesausta istanza anti-metafisica a-fondazionalista della critica – a patto che si rammemori costantemente questo: lo schema delle due verità è riconducibile alla unità della non dualità solo se lo pensiamo come uno schema i cui termini sono,

contemporaneamente, simmetrici e asimmetrici, dunque strutturalmente immersi nell'aporia, vale a dire entrambi designazioni strumentali sul piano pedagogico dell'insegnamento, senza alcuna pretesa "fondativa", quand'anche si trattasse di una fondatività "convenzionale", eppure termini irriducibili a "sintesi", a risoluzione.

Crediamo che in questo preciso senso vada compresa la "differenza" di cui parla Nāgārjuna in *Mk*, XXIV, 9.

ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |

te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || MK, XXIV, 9

Quanti non comprendono la differenza tra queste due verità, neanche comprendono la realtà profonda dell'insegnamento dei Risvegliati.

La *differenza (vibhāga)* tra le due verità, nominata in questa stanza, non significa solo la necessità di riconoscere e garantire il valore costruttivo della verità che si realizza nel contesto ordinario della comunicazione e dell'interazione tra gli uomini, ma significa anche l'insormontabilità della differenza, il suo persistere, il suo agire, il suo non essere neutralizzabile.

Se si dimentica questo e si risolve tutto nella verità convenzionale, il rischio è non solo quello di riprodurre una *teoria della vacuità*, pur "convenzionalizzata", con tutta la dinamica appropriativa che a ogni teoria tiene dietro, ma quello di aggirare il significato stesso dell'insegnamento e di ridurlo a mera pratica di buon senso nel contesto delle transazioni umane. Certo, sarebbe già tanto, ma l'"ambizione" della via buddhista non consiste semplicemente nella proposta di una precettistica di orientamento nella complessità delle relazioni intersoggettive, bensì nell'indicazione di un percorso di conoscenza che liberi dall'ignoranza e dunque dal dolore. Lo scopo dell'insegnamento, in altri termini, non si risolve semplicemente nell'aggiustamento dell'esperienza ordinaria, nel confezionamento di espedienti di sopravvivenza, nella risoluzione dei contrasti attraverso l'assunzione di un *habitus* della compassione

universale. La via buddhista pretende, invece, una trasformazione drastica. Si tratta di un percorso *radicale*; che esige, cioè, di estirpare la radice dell'“intera massa della sofferenza”; un percorso allora, che nulla può lasciare così com'è, ma che, se compiuto fino in fondo, rovescia e trasfigura l'intera esperienza psicofisica. L'impressione, allora, è che, sul versante ermeneutico semantico antirealistico, la preoccupazione di “salvare” l'esperienza ordinaria dal baratro aporetico, di garantire al pensiero e al linguaggio valore e funzioni edificanti, smarrisca, in definitiva, il senso dell'evento dell'esperienza della *bodhi*, l'esperienza della rottura con l'universo condizionato, l'esperienza della sua estinzione. Per questo, l'interpretazione semantica, per quanto capace di non cedere a surrettizi richiami ontologizzanti, ci sembra manchi il bersaglio, vale la dire il “cuore” della questione della irriducibilità dell'“esito” nāgārjuniano. L'irriducibilità tanto all'ultimità quanto alla convenzionalità.

Il discorso “ultimativo” di Nāgārjuna è della convenzionalità tanto quanto il salto cui esso obbliga la annienta. Il termine dell'ultimità, o dell'ulteriorità, è l'estremo limite (appunto “termine” nella duplice accezione di “fine” e di “designatore-parola”) cui può spingersi il pensiero per indicare quanto non gli è dato di rappresentare, poiché è il rappresentare del pensiero ciò che si estingue nel salto che riconsegna all'esperienza ciò che si è definito “il silenzio dei santi”.

L'irriducibilità, in definitiva, non è un'irriducibilità dell'assoluto al relativo, della realtà all'apparenza, dell'incondizionato al condizionato, del noumeno al fenomeno, dell'uno al molteplice, espressioni, queste, del dispiegamento dell'attività speculativo-discorsiva e della sua “produttività” ontologizzante. Piuttosto, potremmo dire, se ciò non comportasse un ennesimo invischiamento nei gangli dell'avvitamento logo-centrico, che si tratta dell'irriducibilità della prassi alla teoria, l'irriducibilità, cioè, del concreto evento del risveglio al luogo della sua impossibilità, il pensiero (*prapañca, vikalpa*).

Per questo, crediamo che la lettura del testo nāgārjuniano, tenendo conto del suo contesto d'emergenza, dei suoi moventi, dei suoi fini, interamente inscritti nell'orizzonte soteriologico, non possa permettersi di liquidare l'esito aporetico di una dichiarazione di ultimatività. Crediamo invece che, finché si soste all'interno dello svolgimento discorsivo si dia la necessità di tenere aperta, addirittura spalancata, l'aporia, poiché ogni sua risoluzione nel convenzionalismo, ogni scioglimento nella *fiction*, ogni conciliazione col relativo, non solo, sul piano "teorico", tradirebbe l'indicazione auto-abolitiva della "dottrina della vacuità", ma riproporrebbe, sul piano "pratico", configurazioni di senso cui ancorare l'ansia di appropriazione concettuale, dunque il perpetuarsi delle dinamiche dolorose dell'attaccamento.

L'aporia dell'ultimatività non è, infine, cosa diversa dall'aporia della vacuità e del suo "trascendentalismo autoabolitivo".

Finché si risiede nel *pensiero che pensa* la vacuità, la vacuità è "condannata" a essere condizione auto-dissolventesi di pensabilità ed esperienza del mondo. Dunque condizione di infondabilità del soggetto e del mondo.

ABBREVIAZIONI

Mk: Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*

J.W. De Jong, Christian Lindtner (eds.). *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā Prajñā Nāma*. Chennai: Adyar Library and Research Centre, 2004.

P: Candrakīrti, *Prasannapadā*

Louis de la Vallée Poussin (ed.), *Prasannapadā Mūlamadhyamakavṛttih*. Bibliotheca Buddhica IV, St Petersburg, 1903–1913.

VV: Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*

Kamaleswar Bhattacharya, E.H. Johnston, and Arnold Kunst (eds.). *The dialectical method of Nāgārjuna*, Motilal Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

BIBLIOGRAFIA

Burton, D. (1999). *Emptiness Appraised*. Richmond UK: Curzon.

Deleuze, G. (1979). *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cappelli: Bologna.

Magno, E. (2012). *Nāgārjuna, logica, dialettica e soteriologia*. Milano: Mimesis.

May, J. (1958). La Philosophie Bouddhique de la Vacuité. *Studia Philosophica, Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, 123-137.

Id. (1959). Kant et le Mādhyamika. *Indo Iranian Journal*, 3(2), 102-111.

Murti, T. R.V. (1983). *La Filosofia Centrale del Buddhismo*, Roma: Ubaldini.

Poussin, L. de la Vallée (1932-33). Réflexion sur le Madhyamaka. *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 2, 1-59.

Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rametta, G. (2008). *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 1: Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova: CLEUP.

Id. (2012). *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 2: Da Maimon alla filosofia contemporanea*. Padova: CLEUP.

- Ruegg, D. S. (1977). The Uses of the Four Positions of the Catuskoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism. *Journal of Indian Philosophy*, 5, 1-71.
- Id. (1981). *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Shulman, E. (2007 [2009]). Creative ignorance: Nāgārjuna on the ontological significance of consciousness. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 30 (1-2), 139-173.
- Siderits, M. (2007). *Buddhism as Philosophy. An Introduction*. Ashgate, England: Aldershot; Indianapolis: Hackett.
- Siderits, M, & Shōryū K. (2013). *Nāgārjuna's Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publication.
- Stcherbatsky, T. (1927). *The Conception of Buddhist Nirvana*. Leningrad: USSR Academy of Sciences.
- Tuck, A. P. (1990). *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: on the Western Interpretation of Nāgārjuna*. London: Oxford University Press.
- Wood, T. E. (1994). *Nāgārjunian disputation: A philosophical Journey through an Indian Looking Glass*. Honolulu: University of Hawaii Press.