

ATRIUM

Studi Metafisici ed Umanistici
Rivista trimestrale - Equinozio di
Primavera

Lavarone (TN), Anno XVIII (2016)
- **Numero 1** -

Direttore responsabile: **Giulio Maganzini**
Direttore editoriale: **Nuccio D'Anna**

Comitato scientifico:

Davide Arecco, ricerc. e docente di Storia della comunicazione scient. Univ. di Genova - **Claudio Bonvecchio**, ordinario di filosofia delle Scienze Sociali Univ. di Varese - **M. Roberta Cappellini**, Pres. Centro Interculturale R. Panikkar - **Massimo Centini**, antropologo - **Renato Del Ponte**, saggista - **Paolo Galiano**, socio fond. Istituto Romano per la Ricerca Interdisciplinare - **Giuseppe Gorlani**, grafico, saggista e poeta - **Alfried Lehner**, poeta-scrittore-grecista - **Mirco Manuguerra**, pres. Soc. Lunigianese di Studi Danteschi -

Registrazione Tribunale di Trento n. 1020
del 25.02.1999

Editore

Associazione culturale
Cenacolo Pitagorico Adytum

C.F.: 96092460227

P. IVA: 02258220223

Direzione e Redazione

Sede in 38046 Lavarone (TN)
Frazione Longhi, 37

Informazioni: Tel./Fax **0464 - 780106**

Sommario

- **Editoriale** p. 4
- **Caterina Conio**
La creazione nell'orfismo e
nel vedismo p. 7
- **Marco Pucciarini**
Ātman e non-ātman nell'in-
segnamento del Buddha p. 42
- **Jacques Viret**
Per un umanesimo musicale
tradizionale: la lezione di
René Guénon p. 76
- **Ananda Kentish**
Coomaraswamy
La Vergine che allatta San
Bernardo p. 115
- **Nuccio D'Anna**
La "basilica" pitagorica di
Porta Maggiore a Roma p. 119
- **Alfried Lehner**
L'esoterismo di Pitagora p. 139
- **Gianfranco de Turreis**
Temi iniziatici nelle opere
di Gustav Meyrink p. 159
- **Carmela Crescenti**
Simbologia medievale in
Cola di Rienzo e Petrarca p. 168
- **Rosanna Peruzzo**
La dea Minerva nei culti
pubblici di Roma p. 188
- **Francesco Di Marino**
Federico Gualdi, uno studioso
misconosciuto tra gli enigmi
dei Rosa+Croce p. 201

Ātman e non-ātman nell'insegnamento del Buddha

di Marco Pucciarini

"E chi ti può lodare,
Tu privo di nascita e di spartizione,
Tu dove non c'è né fine né mezzo né
percezione né percepibile".¹

Una delle tematiche più complesse del Buddismo è costituita dalla dottrina del "non Sé", non-ātman (*anatta*, *anātmā*), una concezione che ha reso possibile interpretare il Buddismo come "filosofia atea" negante non solo l'idea di Dio (inteso come un Assoluto sia personale sia impersonale), ma anche la stessa idea di un'anima individuale². Per una mente occidentale abituata, da Socrate³ in poi, ad identificare l'idea di anima, *psyché*, o "Io", con quella determinata realtà individuale che vive, esperisce e giudica, risulta estremamente difficile, se non impossibile, l'afferrare e comprendere quest'aspetto, apparentemente paradossale, del Buddismo. Una prospettiva, come quella buddhista, che postula l'irrealtà del *principio-di-individuazione* e quindi il carattere 'vuoto' dell'individualità particolare che si trova ad essere qui ed ora, sembrerebbe 'incommensurabile'⁴ al nostro universo culturale e dunque necessaria di un'attenta ermeneutica.

A suo tempo, Ananda Coomaraswamy aveva già indicato la maniera corretta d'impostare il problema:

¹ Nāgārjuna, *Madhyamaka Kārikā*, trad. R. Gnoli, p. 179.

² Cfr., Roger-Pol Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Seuil, Paris 1997.

³ Cfr., G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 187-231 e dello stesso autore, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, R. Cortina Ed., Milano 1999, pp. 155-73.

⁴ Sulla nozione di 'incommensurabilità' si veda Thomas S. Kuhn (a cura di S. Gattei), *Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza*, R. Cortina Ed., Milano 2000, pp. 32-62.

"Naturalmente, è senz'altro vero che il Buddha negava l'esistenza dell'anima o dell'«Io» (in accordo, potremmo dire, con il *deneget semelipsum* di Marco 8,34)⁵. Ma non è questo che intendono i suddetti scrittori⁶ né ciò che comprendono i loro lettori: essi intendono affermare invece che il Buddha negò l'esistenza del Sé immortale, senza-nascita e supremo delle Upaniṣad. E questo è un errore madornale. Il Buddha parla infatti sovente di questo Sé o Spirito, ed in nessuna parte in maniera così esplicita come nella ricorrente formula *na me so attā* (questo non è il mio Sé), dove la negazione riguarda il corpo e gli elementi della coscienza empirica; verità alla quale possono ben applicarsi queste parole di Shankara: 'Quando neghiamo qualcosa di irrealle, lo facciamo riferendoci a qualcosa di reale' (ad *Bhrama Sūtra*, III, 2, 22)⁷ (...) *man'eva kata ... iti balassa sunkappo* 'Sono stato io a fare questo: idea puerile' (in *Dhammapada*, 74) ... 'O uomini, pensate che sia meglio per voi inseguire quella donna o il Sé (*attā anam gaviṣṭh*)?'⁸. Troviamo qui enunciata per la prima volta la dottrina del Buddha riguardante il Sé (*Yinaya*, I, 23 ... Prendete il Sé (*ātman*) come vostro lume; sia il Sé l'unico vostro Lume e unico rifugio (*Digha-Nikāya*, II, 101) ..."⁹

Il Bhattacharya (1928-2014) ha ampiamente studiato questa problematica¹⁰. Egli, innanzi tutto, dimostra come quella del Bud-

⁵ Sul punto cfr. P. Bernard De Givé, *Philosophie de la personne et non-moi du christianisme*, in *Convergence du christianisme et du bouddhisme*, Prajna, Arvillard 1993, pp. 65-94 [nota e rimando bibliografico sono una mia aggiunta].

⁶ Il Coomaraswamy si riferiva principalmente a William Stephens e altri che presentavano il buddismo come un sistema etico che negava l'esistenza dell'anima; per una panoramica dei testi vedi M. Pucciarini, *Il Buddismo e le sue fonti pāli*, in "Convivium Assisiense", 3 (1995), pp. 103-43, [nota mia].

⁷ A.K. Coomaraswamy, *Induismo e Buddismo*, Rusconi, Milano 1973, n. 17 a pp. 101-2.

⁸ Ivi, n. 1 a p. 107 e p. 117.

⁹ Ivi, pp. 117 e 120; nota 11 a p. 120 con altri esempi.

¹⁰ K. Bhattacharya, *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme Ancien*, E.F.E.O., Paris 1973 [d'ora in avanti sarà citato come AtBr. Il testo è stato recentemente tradotto anche in inglese: *The Ātman-Brahman in Ancient Buddhism*, Canon Publ., Catopaxi, Colorado, USA 2015 e vedi la *New Introduction*, di D. Reigle, pp. IX-XVII]. Per una presentazione dell'A., e della sua opera v., Ph. Granoff, *Introduction e Kamaleswar Bhattacharya Bibliography* in "Journal of Indian Philosophy", vol. 27, nn. 1/2, 1999 (*Special issue*, *Guruvandana: Essays in*

dha non sia per nulla una figura 'isolata' e 'indipendente' dalla tradizione di pensiero indiana, ma che, al contrario, essa s'inserisca con continuità nella visione Upanisadica. Anche se vi è una differenza: il Buddha condanna le rappresentazioni "animiste" dell'*ātman*, mentre le Upanisad, provvisoriamente, ammettono l'utilità di queste rappresentazioni grossolane dell'*ātman* come punto di partenza nella ricerca progressiva dell'Assoluto (ad es., *Chandogya-Upaniṣad*, VIII, 7-12 (= *ChU*). Questo perché:

"(...) il metodo generale della direzione spirituale, tradizionalmente impiegato in India, consiglia di accettare il discepolo così come si trova interiormente; di fargli, dapprincipio, prendere coscienza del sacro e del divino dal suo stato di partenza, secondo le sue disposizioni del momento, i suoi sentimenti per quanto confusi e incerti che siano, e di non procedere alla purificazione del senso spirituale che egli ha dimostrato nel cercare un maestro, se non dopo averlo ben stabilito in questo primo stadio del cammino, e così via di tappa in tappa, sino all'ultimo stadio (...) Per condurre progressivamente il discepolo sino all'intuizione salvatrice, il maestro di perfezione [*propone*] alla sua meditazione dei simboli sempre più trasparenti, destinati, man mano che sono acquisiti, ad essere ritirati l'uno dopo l'altro. Egli sovrappone all'Assoluto delle forme che lo limitano sempre di meno e che, le une dopo le altre, sono abbandonate, sino a che caduti ormai tutti i veli che la ricoprano, l'infinita verità tutta sola brilla".¹¹

Un chiaro esempio di questo 'metodo graduale' lo abbiamo nel secondo capitolo dello *Anubhūtiprakāśa* della scuola di Vidyāraṇya:

"Ed ora spieghiamo la negazione del mondo ai fini di conoscere il Brahman e, per prima cosa, affermiamo che il corpo potrebbe essere l'*ātman*, allo scopo di eliminare l'idea che il figlio, l'amico, ecc., siano l'*ātman*. L'*Upaniṣad* dissipa l'errore comunemente

Indology in Honor of K. Bhattacharya, pp. 1-3 e 5-16.

¹¹ O. Lacombe, *La direction spirituelle selon les traditions indiennes*, in *Direction spirituelle et Psychologie*, Etudes Carmelitaines I, Bruges 1951, pp. 242-3. Il termine [*propone*] è una mia aggiunta. Per i rapporti fra Buddismo e mondo religioso indiano, vedi: M. Pucciarini, *Buddhismo e cultura indiana: continuità o innovazione?* nell'opera *In Spiritu et Verità*, Roma 1995, pp. 601-619.

diffuso, che il figlio sia il Sé: (errore che compare) nella formula 'tu sei mio figlio' che anche la logica interviene a (confutare). La salute o la malattia della moglie, del figlio sono attribuite erroneamente al loro Sé. dice il Commentatore, da ciò consegue che il figlio è erroneamente considerato come il vero e proprio *ātman*. Questo suo *ātman* gli è dato 'affinché egli s'acquisti dei meriti', così, dice Aitareya (*Aitareya Upaniṣad*, II,1,4), donde l'errore di (credere) che il (figlio) sia l'*ātman*. Così, qui, per conflutare (l'errore che il figlio sia l'*ātman*) si afferma che il corpo è l'*ātman*: l'*ātman* è precisamente questo corpo fisico e non altro. Allorché, tramite la discriminazione e la riflessione si elimina (l'idea) che il figlio sia l'*ātman*, si deve allora altresì eliminare (l'idea) che il corpo sia l'*ātman* e riflettere quindi sulla (possibilità) che il *prāṇa* sia l'*ātman* (...). Dopo aver riflettuto sullo (*ātman*) che consiste nel *prāṇa* ed aver cancellata l'impressione dell'*ātman* corporeo, si deve rinunciare (all'idea) che il Sé fatto di *prāṇa* sia il vero *ātman*, così come si era fatto riguardo al corpo. Il *prāṇa* non è l'*ātman*, perché il *prāṇa* non è intelligente; (solo ciò che è intelligente può essere l'*ātman*; il *manas* invece (potrebbe essere l'*ātman*) poiché è intelligente e rende manifeste tutte le cose. Il *manas* rivela gli oggetti esterni in dipendenza delle facoltà sensoriali; mentre, all'interno, si manifestano sentimenti di piacere, ecc., per mezzo del *manas*, indipendentemente da altro. Dopo che si è riconosciuto che il *manas* è il Sé, per eliminare l'impressione che il *prāṇa* sia l'*ātman*, si consideri il *manas* insieme alle sue particolari funzioni (...). Una volta scomparsa l'impressione che il *prāṇa* sia l'*ātman*, bisogna far scomparire anche quella che il *manas* sia il Sé; soltanto il soggetto agente può essere l'*ātman*; il *manas*, invece, è il senso interno (e come tale) è solo uno strumento. 'Io sono il soggetto agente'. Questa espressione è il manifestarsi dell'ignoranza tipica di chi ritenga che l'intelletto, avente carattere di agente, sia l'*ātman*. Ciò che è chiamato Io è l'*ahamkāra*; esso (è coscienza); che pervade il corpo fino alle punte dei piedi e si palesa nella condizione di veglia. Il corpo perciò appare come fosse dotato di coscienza; ma con lo scomparire di quest'ultima durante il sonno profondo, esso diviene simile ad un legno; allo *ahamkāra* (spetterebbe) la qualifica di *ātman*. (...) In base alla riflessione su *vināśa* si elimina l'impressione che il *manas* sia il Sé, indi si elimina anche l'idea che il *vināśa* sia il Sé, poiché (il *vināśa*) è legato al dolore. Il dolore ha termine solo con l'illuminazione dell'*ātman* (...). Il soggetto agente invece è immerso in un oceano di dolore; esso perciò non può essere l'*ātman*. (Allora) la beatitudine deve essere il Sé. Essa è

(presente) qui (nel mondo), perché l'uomo è incline (ad amare se stesso); egli (infatti) concepisce l'amore di sé (esprimendolo così): "Possa io esistere sempre"¹².

Anche se nelle *Upaniṣad* compaiono dei termini scioccanti per designare *l'ātman-brāhmaṇ*, come *prāṇa* o *jīva* (con tutta probabilità sopravvivenze della antica tradizione di omologie cosmiche), esse li rivestono di un nuovo significato che li separa dalla tradizione antecedente. L'essenza di un individuo non si trova più né nel soffio vitale né in alcun altro elemento psichico o corporeo: nella sua essenza profonda l'individuo non è solo un *individuo*, ma l'Essere universale e Assoluto. Questa è la novità delle *Upaniṣad*. In ogni grande tradizione religiosa vi è un punto centrale attorno al quale tutto il resto ruota e s'organizza, se non lo riconosciamo manchiamo l'essenziale, anche ciò che vive sulla superficie è destinato a sfuggirci. Non bisogna enfatizzare le differenze con il Buddhismo, anche in esso è presente l'idea di una pedagogia progressiva nell'insegnamento verso l'Illuminazione e il Buddhismo, pur con valore provvisorio, ammette l'idea della credenza in un'anima o *Io*, come vedremo.

Leggiamo nel *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*¹³:

"Nella vacuità (*śūnyatā*), i Buddha hanno raggiunto la pienezza dell'*ātman* che consiste nella impersonalità (*nairātmyātmagrā-lābhataḥ*). Poiché essi, così facendo, hanno realizzato il puro *ātman*, essi sono assunti alla grandezza dell'*ātman*". Un commento rende ancor più esplicita quest'idea: "La nozione di permanente (*nitya*) in ciò che è non-permanente (*anitya*), di felicità (*sukha*) in

ciò che è doloroso (*duḥkha*), di *ātman* in ciò che è non-*ātman* (*ānātmān*), di puro (*śūbha*) in ciò che è non puro (*asubha*) vale a dire cose come la forma corporea (*rūpa*), ecc., ecco in cosa consiste il quadruplice errore (*viparyāsa*). Se si percorre all'indietro l'affermazione precedente ci si avvede come anche il non-errore (*aviparyāsa*) sia quadruplo. E qual è questo quadruplo non-errore? Il riporre la nozione d'impermanenza, del dolore, dell'*ānātmān* e dell'impurità nelle stesse cose, cioè la forma corporea, ecc., ecco ciò che si chiama la quadruplice inversione dell'errore nell'errore (*viparyāsa-viparyaya*). Ma, in relazione al *dharmakāya* del Tathāgata, che è caratterizzato dall'essere permanente (*nitya*), ecc., questo non-errore assume il valore di errore a cui si contrappone la qualità di Perfezione del *dharmakāya* del Tathāgata. Perfezione che riveste quattro forme: essere permanente (*nitya*), essere felice (*sukha*), essere *l'ātman*, ed essere puro (*śūbha*) (...). I seguaci di altre dottrine vedono *l'ātman* nei cinque gruppi di elementi dell'esistenza. Si fissano, così, a scegliere un *ātman* che non esiste per nulla. Per mezzo dell'inversione di questa fissazione, è praticata la *Prajñāpāramitā* ed il frutto di questa pratica è l'ottenimento della Perfezione: il *paramān* ..."¹⁴.

L'idea di *paramān* non sembra dunque essere in contraddizione con quella di *nairātmya*, i due termini non indicano altro che due diversi modi di esperire la medesima realtà spirituale. A questo punto diventa indispensabile stabilire se nel pensiero religioso indiano (Buddhismo compreso) vi sia, riguardo alla natura dell'*l'ātman*, una qualche stabilità di contenuti.

Ātman, nelle *Upaniṣad*, non semantizza né il corpo né l'insieme degli elementi psicofisici (*sarīra*)¹⁵ che compongono l'individuo empirico. Il corpo non è che un 'supporto' (*adhiṣṭhāna*) dell'incorporeo *ātman* (*asārīra*, v. *ChU*, VIII, 12, 1; *Kaṭha-Upaniṣad*, 1,2,22): "Come un animale da tiro è legato al veicolo, così il *prāṇa* (cioè *l'ātman*)¹⁶ è legato al corpo". *L'ātman* è l'interiore "ispiratore"

¹² *Amubhūtiprakāśa* di Śrī Vidyarāyaṇamuni, cap. II, *śloka*, 41-45; 51, 57-60; 64-67; 72-74, in C. Conio, *La Dottrina dei cinque involucri secondo Vidyarāyaṇa*, Istituto Lombardo, "Rend. Lett.", 108 (1974), pp. 845-871. Un interessante confronto può essere posto con lo Janakaprasna, cfr., S. Smets, *La question de la non-dualité dans la Jainīyāsāṃhitā du Brāhmāṇḍapurāṇa. Le Janakaprasna*, Inst. Orientaliste Louvain-La-Neuve & Peeters Press, Louvain-La-Neuve 2013.

¹³ *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, IX, 23, edizione e trad. di S. Lévi, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, Paris 1907 e 1911, fasc. 157 e 190.

¹⁴ Commentario al *Ratnagotravibhāga*, testo cit. in AtBr., pp. 4-7.

¹⁵ *Sarīra*, nel suo più ampio significato, non indica solo il "corpo grossolano", ma anche la sfera sottile, per cui con il termine si denota l'intero complesso psicofisico formante un individuo.

¹⁶ Le *Upaniṣad* (citare, prevalentemente, nella trad. it., di C della Casa, UTET,

(*antaryāmin*) che risiede nell'Universo pur rimanendo da esso distinto. È dall'ātman che deriva ogni nostra attività, oltre lui non c'è alcun altro veggente, altro conoscitore, altro uditore. Egli dimora invisibile, impensabile, inconoscibile¹⁷, egli è "la luce interiore" dell'uomo¹⁸.

Il Buddha, nei suoi discorsi, non nega questa realtà, ma contesta con forza l'erronea opinione, comune ai suoi tempi quanto oggi, che identifica l'ātman con l'ego, la modalità individuale. Egli critica, altresì, quelli che invece d'immergersi nel Permanente (che "è" al di là delle categorie dello spazio del tempo e della causalità), aspirano ad una condizione ideale, all'acquisizione post-mortem di un soggiorno in un mondo superiore: "Un monaco, o monaci, che mena una santa vita con l'intenzione di raggiungere qualche generazione divina: 'Con questi esercizi o voti o mortificazioni o rinunzie, io voglio diventare un dio od un essere divino'. L'animo di costui è avverso allo sforzo, alla fatica, alla perduranza ed alla costanza"¹⁹. Che vale – intende il Buddha – sforzarsi per realizzare una condizione che, comunque, è sempre nell'incessante divenire? Meglio è avanzare nel cammino del Nirvāṇa che estingue la radice stessa di ciò che, ovunque, è alimento del divenire.

Il Buddha non è né un "pessimista" né un "nichilista"²⁰, non au-

Torino 1976), utilizzano spesso il termine *prāṇa* come sinonimo di *ātman-brahman*. Senza dubbio ciò è dovuto alla sopravvivenza del significato primitivo di ātman-soffio vitale (assimilato cosmicamente al vento, *vāta/vāyu*, almeno secondo l'opinione della maggior parte degli studiosi). *Prāṇa-brahman-ātman* più che il "soffio vitale", è il suo fondamento: *prāṇasya prāṇah*, cfr., *Brhadāraṇyaka-Up.* (= BAU), IV, 4, 18; *Kena Up.*, I, 2; Śaṅkara, ad *Mundaka-Up.*, I, 19-20.

¹⁷ BAU, III, 7 e III, 8, 11 e 4.2; *Mund-Up.*, III, 1.7. Cfr., *Iśa-Up.*, 4.5; *Kaṭha-Up.*, II, 21-22; *Bhagavadgītā* (= BhG, versione it., della trad., di S. Radhakrishnan, a cura di I. Vecchiotti, Ubaldini, Roma 1968), XIII, 15-16 e *Aśāvakra-Gītā* (trad. fr., di H. Shastri, Archè, Milano 1980), I, 19-20.

¹⁸ BAU, IV, 3, dove il *brahman-ātman* è detto "la luce dei lumi" (*jyotiśam jyotiḥ*); *Mund Up.*, II, 2, 9; BhG., XIII, 17.

¹⁹ *Majjhima-Nikāya*, (trad. G. De Lorenzo = *Majjh.*), 16, *Cetokhīlasuttam*, 155.

²⁰ Cfr., K. Bhattacharya, *Some thoughts on Ātman-Brahman in Early Buddhism* in *Dr. B.M. Barua, Birth Centenary Commemorative Volume*, Bengal Buddhist

spica per nulla l'annientamento dell'individualità esistente ma, al contrario, indica quel cammino per cui l'effimero si trasvaluta nell'eterno, il mortale nell'immortale, il dolore del finito nella beatitudine dell'infinito. La Liberazione che predica non è un annullamento, né un ipotetico passaggio dalle miserie terrestri alla felicità celeste. La Liberazione consiste nello sciogliersi da ogni condizione empirica d'esistenza, un risolvere l'antinomia radicale fra "Uno" e "molti" con un "passaggio al limite" in cui la condizione di finitudine si risolve in quella d'infinità ed eternità. A questo riguardo, non sarà inutile precisare che il "non-nato, non-prodotto, non-creato, non-formato", non "è" in un altro mondo al di là del "nato, prodotto, creato, formato" ma è "qui ed ora"; è la nostra autentica natura che ci è più vicina di quanto possiamo immaginare. È solo per la "povertà", caratterizzante la nostra condizione di esseri in esistenza, non la scorgiamo e la riteniamo lontanissima dalla nostra "attualità": "In questo corpo alto solo otto piedi, munito di percezione e di coscienza, in un tale corpo appunto è compreso il mondo, il sorgere del mondo, la fine del mondo e la Via che mena alla cessazione del mondo"²¹.

È evidente che, nel testo appena citato, con l'espressione mondo (*loka*) si denota il mondo entro cui si colloca il processo del divenire (*samsāra*), un mondo che ha sia la sua origine sia la sua cessazione (*nirodha*) in noi. È ben vero che l'uomo è un essere "finito" e "povero", ma la sua finitudine (a differenza di quella di tutte le altre categorie di esseri che prendono esistenza nel divenire) è "aperta". Questo è un carattere peculiare della condizione umana; l'uomo ha in sé non soltanto l'infinità che, come per gli altri esseri, costituisce la sua vera natura²², ma a differenza di essi, è propria dell'essere

²¹ Association, Calcutta 1989, pp. 62-83.

²² *Saṃpūṭa-Nikāya*, I, 62.

L'ātman è il "tutto" ma il "tutto" non è l'ātman, altrimenti si limiterebbe la possibilità d'essere dell'ātman al tutto che, in un certo senso, verrebbe a comprenderlo come principio immanente; mentre con la prima affermazione è evidente la totale trascendenza dell'ātman. Non si insisterà mai abbastanza sull'importanza dell'inno cosmogonico di Rīg-Veda, X, 90, il *Puruṣa sūta*, spe-

umano²³ la capacità di scoprire questa natura, di realizzarla, e questa "capacità" è la coscienza-conoscenza (*vijñāna* = *manas*). E per mezzo di essa che l'essere umano può risolvere la sua "povertà" esistenziale integrando la sua "coscienza-conoscenza" nella Coscienza-Conoscenza Suprema, per questo si sottolinea come la condizione umana sia centrale e come sia difficile da ottenere perfino per quelli che sono nel Brahmaloṅka che, se vogliono ottenere la Liberazione, debbono acquisirvi esistenza. Sì, il Buddha dice che "non vi è ātman", ma lo afferma riferendosi agli *skandha* (dolorosi ed effimeri) che costituiscono l'insieme psico-fisico dell'essere umano: *n'etaṃ mama, n'eso haṃ asmi, na m'eso attā* "Ciò non è mio, ciò non sono io, ciò non è il mio ātman (*Mahāvagga*, 1,6, 38 e ss.) e nota giustamente il Bhattacharya: "What is denied, therefore, is the individuality of the individual, and nothing more."²⁴

Il Buddismo e le Upaniṣad concordano nell'affermare che la 'Verità' non può essere raggiunta solo attraverso una conoscenza

cialmente vv. 3-4: "Tanta è la grandezza di lui ed anche più grande di così è il Puruṣa: un quarto di lui sono tutti gli esseri, tre quarti di lui è l'immortale nel cielo/Per tre quarti il Puruṣa alto salì, un quarto di lui si riprodusse qui [in questo mondo]; di qui si è disteso in tutte le direzioni..."; trad. it in V. Papesso, *Imi del ṚgVeda*, Ubaldini Editore, Roma 1979 (1st. In un volume dell'opera uscita in due voll., presso Zanichelli, Bologna 1929 e 1931), cfr., A.A. MacDonald, *A Vedic Reader for students*, Oxford Univ. Press, Madras 1976 (1 ed. 1917), pp. 196-7.

²³ Secondo la mitologia indù il cosmo è un trionfio (triṣṭoka), la cui parte centrale è la Terra, la parte superiore sono i Cieli e la parte inferiore sono gli Inferi (*Pātāla*) e al di sotto di questi vi sono gli Inferi (*nāraka*). Tutto questo universo, salvo la regione infernale, si presenta suddivisa in due settori, quello superiore e quello inferiore, ognuno dei quali contiene sette regioni o mondi. Mentre tutti gli altri mondi, sia superiori sia inferiori, sono quelli della retribuzione (*bhoga-bhūmi*), ossia quelli riservati al premio o alla pena temporali (non bisogna dimenticare che l'idea sottesa è quella del tempo ciclico indù), la nostra terra è il mondo dell'azione (*karma-bhūmi*), l'unico luogo nel quale si possono acquisire meriti e demeriti. La Terra è l'unico 'luogo' che permette di ottenere la Liberazione.

²⁴ K. Bhattacharya, *The Ātman Concept in Buddhism*, in Jaideva Singh e Gopinath Kaviraj (Eds.), *Navameṣa: Mahānādhyaṇa Gopinath Kaviraj Commemoration*, M.M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee, Varanasi 1987, vol. IV., pp. 213-224, cit. a p. 213.

d'ordine meramente teorico, rituale o morale. Il cieco attaccamento a una dottrina dell'ātman può far gonfiare il nostro orgoglio: la consapevolezza 'culturale' non è la realizzazione spirituale. La conoscenza dottrinale, le pratiche rituali e l'attitudine morale – in questa prospettiva – non sono che 'mezzi' 'strumenti' per ottenere un determinato fine; sono necessari e formano la condizione indispensabile per procedere alla purificazione del proprio 'cuore', ma non costituiscono un fine a sé. La loro validità ed efficacia risiede nel fatto che grazie ad essi si può procedere alla purificazione della interiorità e ci si può salvaguardare da quegli errori radicali che potrebbero precludere il cammino della Liberazione.

Nei testi Buddhisti il corretto orientamento con cui l'essere umano che anela al Nirvāṇa deve disporsi rispetto ad esso è dato dalla ricorrente immagine della zattera:

"Così come quasi, o monaci, se un uomo in cammino pervenisse ad una grande distesa d'acqua, la riva di qua piena di pericoli e paure, la riva di là sicura e senza pericoli, e nessuna barca vi fosse per traghetto, nessun ponte per passare all'altra riva. Allora quest'uomo pensasse: 'Dunque, se io ora raccogliessi canne e tronchi, fascine e foglie, costruisi una zattera e mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi tragitassi in salvo all'altra riva?' E l'uomo, o monaci, raccogliesse ora canne e tronchi, fascine e foglie, costruisse una zattera e mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi tragitasse in salvo all'altra riva. E, salvato, tragittato, pensasse così: 'Carissima veramente mi è questa zattera, mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi, io sono giunto salvo all'altra riva. Dunque, se io ora mi ponessi sul capo o mi caricassi sulle spalle questa zattera e me ne andassi dove voglio?' Che pensate, o monaci, di ciò? Quest'uomo con tale agire tratterebbe forse convenientemente la zattera? – Certamente no, o Signore! Che dovrebbe dunque fare quell'uomo, o monaci, per trattare convenientemente la zattera? Se quest'uomo, o monaci, salvato, tragittato, riflettesse così: 'Carissima mi è veramente questa zattera, mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi, io sono giunto all'altra riva. Dunque, se io ora posassi questa zattera sulla riva o la gettassi nell'onda o me ne andassi dove voglio?' Con tale agire veramente, o monaci, quest'uomo tratterebbe convenientemente la zattera. Or così anche appunto, o monaci, io ho esposto la dottrina

come zattera, atta a salvare, non a tenere. Voi che iparagone della ben intendete. Anche il giusto, taccio l'ingusto, lasciare dovete. (Majjh. 22, *Atagaddūpamsūttam*, 210)²⁵.

È l'attacco amento ai dati della conoscenza discorsiva, all'esistente stesso, che il Buddha condanna, l'asceta Gotamo ha visto "le cose per quello che sono" realmente, ha superato la sfera della *dīṭṭhi* (scr. *dr̥ṣṭi*) che non ha solo il significato di "falsapiopinione", ma anche di "teoria", "punto di vista") che si oppone alla conoscenza intuitiva e immediata (*pañña*, *prajñā*). Coloro che permangono nella sfera della *dīṭṭhi*, sono condannati a non poter veder altro che il ragionar parziali della "Verità" ma non la sua pienezza ed integralità; (*tarka*) si radica, avvolge e sviluppa, ella sfera della verità empirica (*samvṛtisatya*) e non in quella della "assoluta verità" (*paramārtha*). Per questo il Buddha condanna l'attaccamento alle teorie (*vāda*) che riguardano l'ātman. Dicono i Upaniṣad che "Non è possibile raggiungere l'ātman con l'insegnamento, e neppure con l'intelletto né con la molta dottrina. Lo può ottenere soltanto colui che Esso (l'ātman) elegge; a costui l'ātman stesso rivela la propria essenza"²⁶; è questo *l'ātmānam ātmanasya* "scruta il sé con il sé" che i testi ripetono continuamente²⁷.

²⁵ Cfr., BAU, IV, 4, 22: (...) Esso non s'acresce per una buona azione né per una cattiva di diminuisce"; *Ibid*, IV, 3, 22: "Egli (l'ātman) non è toccato da azioni buone, non è toccato da azioni malvagie"; *Kaṣṭhāki-Uṇ*, III, 1 e 8: "A colui che mi conosce non viene toccato neppure un capello qualunque cosa commetta, sia un furto, sia un aborto, sia l'uccisione del padre o della madre"; *Ch-Uṇ*, VIII, 4, 1: *Taitt-Uṇ*, II, 9: "In verità non lo tormenta il pensiero: Perché non ho compiuto il bene, il male?"; *BhG*, I, 50: "Colui che ha raggiunto l'equilibrio dell'intelligenza agitata elimina anche in questo mondo tutti e due, il bene e il male"; *Yvedacudamāni* (trad. A. Iorretta, *Il Pensiero Vedanta*, Abete, Roma 1968), 500-505 e 545-6: "Come possono sussistere per me merito e demerito, per me che senza più organi, senz più mentale, senza movimento e senza forma, io che sono l'assoluta beatitudine? Se accadesse che il caldo ed il freddo, il bene e il male, toccassero l'ombra di un uomo, l'uomo stesso non ne risentirebbe gli effetti poiché è distinto dall'ombra".
²⁶ *Kaṭha-Uṇ*, I, 2, 3; *Mundaka-Uṇ*, III, 2, 3; cfr. *Keṇa-Uṇ*, I, e II, 3.
²⁷ A questo riguardo, una suggestiva analogia la si ha in latone: "Ma quando

Per il pensiero indiano ogni verità formulabile non è che approssimazione all'indicibile verità e mai può identificarsi con essa: "Entrano in cieca tenebra coloro che coltivano l'ignoranza, e in tenebra ancor più cieca, coloro che coltivano soltanto la scienza [sacra]"²⁸. Il carattere limitato e incompleto della conoscenza discorsiva è chiaramente espresso in *Udana* (trad. Pio Filippini Ronconi), VI, *Jaccandha*, 4, dove a dei ciechi fin dalla nascita sono fatte toccare diverse parti di un elefante, a chi la proboscide, a chi l'orecchio, a chi la zampa, ecc. Poi, ad ogni cieco, interrogato separatamente dagli altri, fu chiesto se avesse visto l'elefante; ovviamente vennero fuori le definizioni più bizzarre su cosa sia un elefante, esse erano però strettamente connesse alle sensazioni che ogni cieco aveva ricevuto e quindi alle rappresentazioni che si erano affacciate al loro mentale in rapporto al pezzo-elefante da ciascuno esperito. Commenta il Buddha: "Proprio così sono quegli erranti asceti che sostengono altre teorie, ciechi non vedenti, ignoranti di ciò che è svantaggioso. Essi non conoscono per niente il Dharma. Essi non conoscono che cosa non è il Dharma"²⁹.

l'anima, restando sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, avendo natura affine a quello, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola; e allora cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca (*Fedone*, 79 d, nella trad. di G. Reale, La Scuola, Brescia 1979, p. 88); cfr., *Repubblica* VI, 506. L'*ānatta* buddhista, corrisponde nell'ordine della *nóesis* all'*apeiron* di Anassimandro in quello di *nóema*, è un'idea non estranea a quella del *lógos* eracleo. Poiché rimanda il soggetto all'insondabile profondità dell'oggetto che costituisce, da sé di per sé, la propria soggettività aprendola alla rivelazione, svelandole il suo essere una *eikon theou*: immagine di Dio. Se il riconoscimento dell'*ānatta* da parte del soggetto, è, nel Buddhismo, la condizione necessaria per accedere al *Nirvāna*, allora la concezione dell'*ānatta* può trovare una sua analogia con quella dell'anima *capax Dei* della teologia cristiana.

²⁸ BAU, IV, 4, 10 (= *Isa-Uṇ*, 9); *Suttanipāṭa*, 800 (trad., Pio Filippini Ronconi); *Nāgārjuna, Madhyamaka Kārikā* (trad. R. Gnoli), XIII, 8.

²⁹ Un analogo esempio è impiegato da al-Ghazali per dimostrare la vacuità dell'opinione in *Ihya' ulum ad-din*, I, IV, *al-Munghyāt Riḥn I*, *Bayān 2*, p. 7 (nella trad. di L. Vecchia Vaglieri e R. Rubiniacci, *Scritti scelti al-Ghazali*, UTET, Torino

La conoscenza autentica, per il pensiero indiano, è data dal coincidere dell'oggetto e del soggetto conoscente. Nel conoscere discorsivo la coscienza dell'Essere è posta nell'altro da sé, ma è questo, dal punto di vista dell'Assoluto, non esiste, è 'vuoto', ma è grazie a questo movimento che si sviluppa, nel suo attuarsi e porsi, il principio del desiderio, dell'infinito divenire, della necessità e della fenomenicità. La piena visione della Conoscenza è beatitudine (*anānda*); nelle più antiche Upaniṣad essa non è l'oggetto dell'esperienza, ma è la stessa esperienza in cui, come nello stato di sonno profondo, si vanificano tutte le distintività postulate fra il soggetto e l'oggetto:

"Come il falco o l'aquila, dopo aver volato ora qua e ora là, stanchi, raccolte le ali, si posano nel loro nido, così questo *puruṣa* s'affietta verso quello stato dove nel sonno non più alcun desiderio concipisce, non più alcun sogno vede (...) In questa condizione per lui ogni desiderio è superato, ogni male respinto, ogni paura scomparsa. Come l'uomo avvinto nell'amplesso della donna amata non ha più coscienza né di ciò che è esterno né di ciò che è interno, così l'anima individuale, stretta nell'ātman che è costituito di Coscienza, non ha più coscienza né di un mondo esteriore né di un mondo interiore. In questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera solamente se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori"³⁰.

In una fase successiva la condizione di sonno profondo senza sogni, così come la Beatitudine (*ānanda*) che gli è inerente, non fu più considerato come lo scopo supremo da raggiungere, ma fu visto come uno stato transitorio in cui l'assenza di dualità non è che apparente poiché, in esso, sempre è presente il seme (*bīja*) della conoscenza oggettivante: il sonno termina e l'essere ritorna alle condizioni di sogno e veglia. Alle tre condizioni conosciute dalle Upaniṣad (sonno profondo, sonno con sogni e veglia) se ne ag-

1970, pp. 368-69); non è improbabile che la fonte di al-Ghazali sia stata costituita proprio dal racconto in *Udāna*.

³⁰ BĀU, IV, 3, 19-21; vedi, M. Falk, *Il Mito psicologico nell'India antica*, Adelphi, Milano 1986.

giunse una quarta che, propriamente, non è uno stato poiché è "invisibile" (*adṛṣṭa*), "impalpabile" (*acintya*), "inominabile" (*avipadeśya*). In esso il gioco dei fenomeni cessa:

"Si considera come quarto [modo di essere] quello che è privo di conoscenza delle cose interiori, privo di conoscenza delle cose esteriori, privo della conoscenza di entrambe. Esso non è costituito soltanto di conoscenza, non è conoscitore né non conoscitore. Esso è invisibile, inavvicinabile, inafferrabile, indefinito, impensabile, indescrivibile, ha come caratteristica essenziale di dipendere soltanto da se stesso; in esso il mondo visibile si risolve, è serenità e benevolenza, è assolutamente non duale. Esso è l'ātman: è esso che deve essere conosciuto"³¹.

La conoscenza di questo "quarto stato" (dell'ātman), non può ottenersi che per via di negazione: *neti neti* "non questo non questo", dove la negazione, essendo negazione di una negazione, si risolve nell'affermazione assoluta. L'assunto di svincolare il nudo principio del soggettivo è frustrato quando ci si limiti a passare da un dato ordine di "determinazioni" ad un altro. Ad esempio, distogliendosi dal campo dell'esperienza denotata come 'esterna' per concentrarsi su quello dell'esperienza denotata come 'interna', oppure scollendosi dalla qualificazione del *fatto* per passare a quella dell'*atto*. Poiché oggettività altro non significa se non determinazione, non si tratta di muoversi in *estensione*, restando nel genere della determinazione, ma di procedere in *profondità*, trascendendo non questa o quella particolare determinazione, bensì la determinazione stessa. Il Sé (ātman) non si rivela che effettuando un'astrazione radicale; il Sé, che è il Sé, non ha nomi, appunto perché ogni nome gli verrebbe da una categoria del pensiero ma cadrebbe egualmente fuori di lui. Egli è il Soggetto nel quale le categorie esistono, però egli non esiste che in se stesso e non lo si afferma (non lo si predica) di nulla: non è che non possa ma non deve essere detto. Che il Sé non possa mai cadere nel dominio di

³¹ *Mandukya-Up.*, 7, cfr., Nagarjuna, *Op. cit.*, XXV, 24.

una "conoscenza" di qualunque ordine, procede analiticamente dalla sua stessa definizione. Proprio nel fatto che il pensante in quanto tale non potendo essere mai pensato non può affermarsi che sia più, propriamente, pensiero e che pur tuttavia in ogni suo punto il pensiero non possa prescindere e rendersene autonomo senza perdere ogni significato e dissolversi nel vuoto, proprio in ciò si basa l'assioma che il Sé, pur mantenendosi nell'atto che pone l'essere logico e definisce l'elemento oggettivo, è rigorosamente irriducibile a questo. Il Sé, certo, non lo si "conosce" (*chi lo conoscerebbe?*) dunque non si può "dire" ciò che esso sia, e ciò che può essere conosciuto e detto non è il Sé. L'ātman è la Realtà ultima sulla quale è fondato il mondo fenomenico, le cose e gli esseri individuali non sono che sua *mayā*, un suo particolare nome (V. *ChU*, VI, 4-6); "è Lui e Lui solo che è l'anima di tutti noi" (*sa eva sarvesam na ātma*) dice Śaṅkara (ad *Vedāntasūtra*), "conoscete questo unico, l'Ātman, e rigettate ogni altra dottrina: ecco il ponte che conduce all'immortalità" (*Mundaka-Up*. II, 2,5), "Conoscimi, secondo me (è l'ātman che parla), il più grande bene per l'uomo è quello di conoscermi (*Kausitaki-Up*. 3,1)".

Le Upaniṣad e il Buddismo non negarono la realtà empirica dell'individuo, semplicemente gli rifiutarono una sostanzialità ontologica: l'essere psico-fisico esiste (empiricamente), ma questa sua esistenza non è chiusa in se stessa ma è aperta all'Essere Universale (*brahman*)³² e alla scoperta della sostanziale identità dell'ātman con il brahman. Il vero fine della vita umana consiste nel trascendere con l'esistente l'esistenza stessa, questo è l'obiettivo. La prima tappa di questa realizzazione consiste nel liberarci da ogni attaccamento alla nostra individualità contingente, nel mondo religioso indiano questa è un'opera di purificazione che, anche se può essere portato a termine nel corso di una singola esistenza, si

³² Cfr., K. Bhattacharya, *On the Brahman in Buddhist Literature*, in "Oriental Journal", vol. XVII (1975), pp. 1-8; dello stesso, *Brahman in the Pāli Canon and in the Pāli Commentaries*, in N.H. Samtani (Ed.), *Amalā Prajñā: Aspects of Buddhist Studies*, Indian Books Centre, Delhi, 1989, pp. 15-31.

compie, progressivamente, d'esistenza in esistenza (Cfr., *BhG.*, VI, 40 e ss.). Nel Buddismo un tale cammino è indicato come la "Via di mezzo" (*majjhima patipadā*) che permette di evitare le due posizioni estreme: "è" (*asti, atti*) o "non è" (*nastī, n'atti*), l'eternalismo (*sāvatavāda, sāsātavāda*) ed il nichilismo (*ucchedavāda*).

Le cose del mondo non durano né sempre né un piccolo istante, il veicolo psico-fisico continua a vagare da un'esistenza all'altra, né identica né diversa. In questa dottrina un ruolo fondamentale è svolto dalla nozione di *karma*, sono i nostri atti che orientano il nostro divenire sintantoché rimaniamo coinvolti nel divenire:

"Con il nāmarūpa attuale si compie un alto meritorio o non meritorio, in conseguenza di quest'atto un altro nāmarūpa nasce. Un nāmarūpa muore ed un altro nasce; il concatenamento dei fenomeni è continuo: l'uno appare nel medesimo istante in cui l'altro dispare, fra i due non vi è né precedente né conseguente. Di conseguenza non è né lo stesso né un altro che raggiunge l'ultima aggregazione della coscienza individuale"³³.

Anche nelle Upaniṣad è enfatizzato il ruolo del *karma*³⁴ come fattore determinante delle successive nascite di ciò che qui prende esistenza come uomo:

"Quando di un uomo morto la parola è andata nel fuoco, il respiro nel vento, l'occhio nel sole, la mente nella luna, l'udito nelle regioni celesti, il corpo nella terra, l'ātman nello spazio etereo, i peli nelle erbe, i capelli negli alberi, ed il sangue e lo sperma si sono depositati nelle acque, dove si trova in realtà quest'uomo? Prendi la mano o caro Ārabhaga, noi due soli lo sapremo. Questo nostro colloquio non è da farsi in pubblico! E uscirono e parlarono fra loro. E di ciò di cui parlarono fu l'atto, e ciò che lodarono fu l'atto:

³³ *Les Questions de Mūlinda*, a cura di L. Finot, Bossard, Paris 1923, p. 87 (1st, Editions Dharmā 1983). Per un approfondimento vedi M. Puccinini, *Pratīyasanūpāda: La dottrina buddhista della "produzione condizionata" in "Convivium Assisiense"*, 2 (1994), pp. 187-205.

³⁴ Cfr., Y. Krishan, *The Doctrine of Karma. Its Origin and Development in Brahmanical, Buddhist and Jaina Tradition*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997, pp. 58-87.

buoni si diventa infatti con le buone azioni, cattivi con le cattive azioni"³⁵.

Nonostante ciò, sembra che la *Brhadāranyaka-Upaniṣad* (IV, 3, 35, 4, 6) riconosca una specie di "corpo sottile" (il *sūkṣma* o *lingaśarīra* del Sāṃkhya e del Vedānta) che trasmigra da un'esistenza all'altra; anche dalla lettura di alcuni testi canonici del Buddhismo si ha l'impressione che si parli di trasmigrazione, ma per il Buddhismo "ciò" che ha nuova nascita non è per niente "ciò" che muore, ma è solo il prodotto di quel karma. Le diverse esistenze non sono che anelli di un'interrotta catena, elementi che appartengono ad una serie (*santati*, *santāna*).

Così recita l'*Upaniṣad*:

"Come un carro sovraccarico si muove cigolando, così questo *śarīra-ātma*, sormontato dall'Ātman fatto di coscienza, si muove gemendo, allorchando l'uomo sta per esalare l'ultimo respiro" ed ancora "Come un bruco, giunto all'estremità di uno stelo erboso, compie un altro passo e si raccoglie, così questo *śarīra-ātma*, allontanandosi dal corpo inanimato si raccoglie per un nuovo procedere"; "Come una ricamatrice, presa la materia del ricamo, tesse un'altra figura più nuova e più bella, così questo *śarīra-ātma*, allontanatosi dal corpo inanimato, si foggia un'altra figura più nuova e più bella"³⁶.

Non è il *prajñā-ātman*, l'autentico ātman, che trasmigra da un'esistenza ad un'altra, egli è la "luce interiore", ma è grazie ai nostri atti che orientiamo la sua maggiore o minore attualità nelle molteplici forme d'esistenza.

Così l'*Upaniṣad*:

"L'uomo che è soggetto alle passioni, per effetto del karma, giunge alla meta cui la mente s'era rivolta. Quando ha esaurito l'effetto del

suo karma, quale che sia stato, dal mondo in cui il kar-man l'aveva indotto egli torna quaggiù all'operar. Questo è per chi è in preda al desiderio. Ma per chi non ha desideri, per chi ha spento i suoi desideri e non ha che il desiderio d'ātman, di costui i soffi vitali non s'allontanano dal corpo; egli non essendo altro che Brahman con il Brahman si ricongiunge. A questo proposito c'è una strofa: 'Quando tutti i desideri che erano riposti nel cuore si annullano, allora il mortale diventa immortale e già quaggiù gode il Brahman'. Come la pelle, mutata da un serpente, giace morta, gettata su di un formicaio, così giace questo corpo. Rimane allora l'incorporeo soffi, l'immortale puro Brahman, pura luce (BAU, IV, 6-7)".

Per il pensiero indiano, dunque, "quello" che si manifesta come uomo è ben più di questo; in funzione dell'agire (cioè degli atti compiuti nella modalità individuale) si orienta un certo karma³⁷ che, al momento del trapasso, si farà sentire come forza attrattiva e aggregante rispetto ad un'altra condizione d'esistenza (che può riguardare lo stesso grado o un altro dell'universale divenire) e dà luogo ad un nuovo complesso che s'organizza secondo le modalità che sono proprie a quella condizione d'esistenza. Qui si perarrà, producendo altro karma che non farà altro che precipitare ulteriormente in un'altra nascita, in un'altra condizione d'esistenza. Se si sarà 'fortunati' si lascerà esaurire il karma precedente, senza accumularne altro, per poi far sì che "quello" prenda di nuovo esistenza nello stato umano – centrale, come detto – per riprendere da qui il Cammino della Liberazione.

È il desiderio (*kama*) il divenire fenomenico: "Questo *puruṣa* è fatto di desiderio ma, quale è il desiderio tale è la volontà tale è l'azione, quale è l'azione tale è il risultato che ne consegue" (BAU, IV, 4-5). Nel commentare questo passaggio, Śaṅkara precisa che le

³⁵ BAU, III, 2, 13. L'ānman che rientra nell'etere (*ākāśha*), Śaṅkara (in *Brhadāranyakopaniṣad-bhāṣya*, III, 2, 13, p. 488) interpreta questo "spazio" come lo "spazio del cuore" (*hrdayākāśa*) che è la sede dell'ānman e che alla morte dell'uomo si dissolve nel grande spazio.

³⁶ BAU, IV, 3, 35; 4, 3; 4, 4.

³⁷ Vi sono diverse categorie di karma: 1) *Sañcīta karma*: è la somma totale del debito morale accumulato durante tutte le esistenze passate e i cui frutti saranno raccolti nelle esistenze future; 2) *Prarābhīta karma*: è quella parte del debito totale che è assegnata per l'attuale esistenza e ha iniziato a produrre frutto di retribuzione; 3) *Kriyāmana Karma*: è il debito morale che si acquista di nuovo durante l'esistenza attuale e che è sommato a quello del passato, da espiare in futuro; 4) *Āgāmya karma*: è quel debito morale che si dovrebbe acquisire nelle future esistenze.

atti (azioni) buone o malvagie non recano frutti se sono compiute senza desideri egoici, se chi le compie non patisce il desiderio esse sono sterili, non recano frutto (karmico): il desiderio è la radice del *sāṃsāra*³⁸. Sperimentiamo i dolori dell'esistenza poiché ci muoviamo nel finito, ma quegli che ha trascorso la coscienza individuale nel processo d'integrazione con il Grande Ātman, che è divenuto *mahātā*, è libero dal *sāṃsāra*. Dal suo agire non si produce più alcun frutto di retribuzione perché è libero dal desiderio, da ogni forma di attaccamento, dal dolore e dal piacere. Ma per tutto il tempo in cui la "coscienza individuale" (*viññāna*) è prodotta, *quello* che si manifesta anche come essere umano è coinvolto nel *sāṃsāra*: ad un *nāmarūpa* ne succede un altro; *viññāna* è – come ampiamente argomentano i testi – il "seme" (*bijā*) del processo del divenire. Per mezzo della *viññāna* si produce l'idea di avere un'individualità, un Io, e ad essa ci si attacca; si ha così la produzione di una base, un punto d'appoggio (*arasaṃmaṇa*) per *viññāna*, è così che sorge l'idea di essere un "Io"³⁹.

Si potrebbe pensare che allora sia la medesima *viññāna* che trasmette da un'esistenza all'altra, ma così non è. Il monaco Sati che professa una simile opinione è tacciato di eresia:

"È vero, come si dice, fratello Sati, che tu abbia concepito questa falsa opinione: 'Così io comprendo la dottrina annunciata dal Sublime, che cioè questa nostra coscienza (*viññāna*) nel giro delle mutevoli esistenze persiste immutabile?' – Così è appunto, o Siggore. Da chi hai tu dunque sentito, o uomo vano, che io abbia annunciato una tale dottrina? Non ho io, o vano, spiegato in varia guisa la natura condizionata della coscienza: 'Senza ragione sufficiente non ha origine coscienza? Ma malintesa, o vano, tu ci vuoi correggere e scavi a te stesso la fossa e ti procuri grave danno. Ciò ti riuscirà, o vano, largamente di danno, di dolore' " (*Majjhī*, 38, *Mahātanhāsankhaya-sutta*, 379).

³⁸ *Bhaddaranyakauṇḍīyā*, IV, 4,5, p. 555; cfr., *Ānguttara-Nikāya*, III,

33 e 39.

³⁹ *Viññāna* è, sì, ciò che ci lega ma è anche ciò che, se ben guidata, ci libera. Nel Vedanta classico e nelle Upaniṣad, le espressioni *viññānamaya-āman* e *viññānāman* sono usate per denotare l'individuo empirico.

Il *pratisandhiviññāna* non passa dall'esistenza precedente alla susseguente, ma sorge in virtù delle condizioni realizzate nell'esistenza passata: azioni; volizioni, propensioni, ecc.:

"L'eco ripetuta dalla montagna non è il grido lanciato dal passante, ma non si produrrebbe se nessun grido fosse emesso. In questo processo non vi è né identità né differenza: la *viññāna* della nascita non si confonde con quella della morte pur essendo tributaria. Così come il burro non è latte, ma senza latte non si ha burro"⁴⁰.

L'essere umano empirico è un flusso di coscienza individuale, l'ultima esistenza è anche l'ultima aggregazione di questa *viññāna*:

"Come mai non v'è eternità? Poiché altri sono gli *skandha* al termine di una vita ed altri gli *skandha* partecipi di una nuova nascita; ma non è per niente che gli *skandha* al termine di una vita siano quelli stessi che sono partecipi della nuova nascita; invece gli *skandha* al termine di una vita sono interrotti e gli *skandha* partecipi di una nuova nascita sorgono; perciò non vi è eternità. Come mai non vi è annichilimento? Poiché gli *skandha* partecipi di una nuova nascita, non sorgono quando siano prima interrotti gli *skandha* al termine di una vita, e neppure quando non sono interrotti. Invece gli *skandha* al termine di una vita sono (appena) interrotti che, in quel medesimo istante, sorgono gli *skandha* partecipi di una nuova nascita. Quindi non c'è annichilimento"⁴¹.

Ammettendo quindi il *viññānāsantana*, la concatenazione degli stati di coscienza, in cui ognuno di essi è condizionato (prodotto) da quello che lo precede e, a sua volta, condiziona quello che lo segue, si riconosce il valore causale del karma pur negando ogni sostanzialità ontologica all'individuo empirico. Il trapassare della *viññāna* da un momento determinato e singolare del *santana*, costituito da un'esistenza individuale, ad un altro momento altrettanto determinato e singolare, è chiamato *Santranti* e fa sì che vi sia continuità di *viññāna* attraverso questi "scatti" di esistenza. Per

⁴⁰ Testo cit., in E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien des origines à l'ère Śāka*, Bibliothèque du Muséon, Louvain 1958, p. 661.

⁴¹ *Sattisambharasutta*, ed. L. De La Vallée Poussin, p. 87.

questo non si può affermare che l'*upattiviññāna* (il principio cosciente al momento della nascita) sia lo stesso del *maranaviññāna* (il principio cosciente al momento della morte), né che sia diverso.

È degno di nota il fatto che mentre la maggior parte delle scuole buddhiste ammette l'*antarabhava*, il *Barido* dei Tibetani (un'esistenza intermedia tra la morte e la nuova nascita), il *Bhavasankranisūtra* non l'ammetta:

"(...) il re Bimbisara, rivolgendosi al Buddha, disse: 'O Beato, come mai il karmān che le creature hanno prima compiuto, dopo essere da lungo tempo finito, vicino al momento della fine della vita, tutto appare davanti? E ancora, se tutte le cose sono insostanziali e prive di essenza, come mai il karmān compiuto può avere una maturazione e non andare perduto? Solo desidero che il Beato, compassionevole e pietoso per mio (bene cioè) particolarmente spieghi'. Allora il Beato parlò al re Bimbisara: 'O gran re, tu devi comprendere: immaginiamo che un uomo, dormendo, veda, in sogno, una bella cortigiana, con la quale egli si unisca, e svegliatosi dal sonno, ricordi egli la bella donna che ha visto nel sogno. O gran re, che cosa pensi di questo? Quella bella cortigiana sognata nel sonno esiste veramente o no?'. Il re dice: 'Non esiste'. Il Beato dice: 'O gran re, che cosa pensi? Se quest'uomo nel suo cuore fa sorgere pensieri di rimembranza e di attaccamento verso quella bella donna vista in sogno, e non li scaccia, si può dire che quell'uomo è molto intelligente e saggio?'. Il re dice: 'Non è così. Quello è un uomo ignorante, non è un saggio. E per quale ragione? Perché quella cortigiana (veduta) in sogno è assolutamente irreal e non può essere oggetto di percezione. Come mai quest'uomo dunque potrebbe avere rapporti con lei, per modo che egli, provando amore e desiderio, la ricordi?'. Il Buddha dice: 'O gran re, come quell'uomo volgare, stolto e non intelligente, quando i suoi occhi vedono una bella forma, nell'animo suo fa sorgere un senso di diletto e subito dopo distaccamento e quando l'attaccamento è nato, nasce la brama, e dopo la nascita della brama vengono passioni; e appena la passione sia nata, seguono la cupidigia, l'ira ed il turbamento e si sviluppa il vario karmān derivato dal corpo, dalla parola e dallo spirito; così il karmān quando sia stato prodotto finisce. Quando questo (karmān) finisce non aderisce, né ad oriente, né a sud, né a ovest, né a nord, né alle quattro zone intermedie, né sopra né sotto; quando si arriva al termine della vita, e la sensazione mentale (*manoviññāna*) sta per estinguersi, il karmān compiuto, tutto subito

appare davanti. Come quell'uomo, svegliatosi dal sonno, si ricordava dell'immagine della bella donna che aveva vicino in sogno; così pure tutto (il karmān appare). O gran re, appena si è spento il *viññāna* (della serie) anteriore e quando nasce il *viññāna* seguente (questo) nasce o nell'esistenza umana, o fra gli dei, o fra gli animali, o fra i lemmuri, o negli inferi. O gran re, quando nasce il *viññāna* (della serie) seguente esso nasce senza intervallo, e poi svolgendo una serie di caratteri mentali consimili a quello (precedente) chiaramente percepisce le varie mutazioni (karmiche) che sperimenta. O gran re, allora non c'è un dharmā, che possa da questa vita, per mezzo di una trasmigrazione, passare ad una vita posteriore, e tuttavia c'è morte e nascita ed effetto dell'azione. O gran re, tu devi sapere che il momento dell'estinzione del *viññāna* anteriore, si chiama morte, e il primo sorgere del *viññāna* posteriore si chiama nascita. O gran re, al momento dell'estinzione del *viññāna* anteriore, non c'è luogo in cui esso vada. Quando nasce il *viññāna* posteriore, non c'è luogo donde venga. Perché? Perché esso è privo di una natura propria. O gran re, il *viññāna* anteriore è privo della natura di *viññāna* anteriore, la morte è priva della natura di morte, il karmān è privo della natura di karmān; il *viññāna* posteriore è privo della natura del *viññāna* posteriore; la nascita è priva della natura della nascita, tuttavia il frutto del karmān non si disperde. O gran re, così tu devi conoscere. Tutti gli esseri per ignoranza ed errore, non sanno che (quelle cose) non esistono; falsamente danno origine ad una serie di desideri e trasmigrano nella serie delle nascite e delle morti, nella vastità del *sāmsāra*. In quel tempo il Beato, desiderando di nuovo spiegare il senso di queste parole, disse questi versi: 1. Tutti i dharmā sono solamente nomi immaginari, e solo sussistono in base a nomi e a lettere; all'infuori della parola che esprime, non si può percepire nessun oggetto espresso. 2. Del tutto con diversi nomi si significano molteplici dharmā; ma nel nome non c'è il dharmā; quest'è la natura del dharmā. 3. Quanto al nome esso è privo della natura del nome, e nel nome, il nome non esiste; i dharmā sono fondamentalmente privi di nome, ma falsamente con nomi si esprimono nomi. 4. Tutti i dharmā sono insostanziali e irreali, e nascono solo dall'immaginazione; anche quest'immaginazione è insostanziale, e nella insostanzialità (si determina) un falso immaginare. 5. Io dico che le forme vedute con gli occhi (delle genti) del mondo, tutte procedono da un falso ragionare, questa si chiama la verità convenzionale. 6. Io dico che i dharmā, tutti derivano da combinazioni di circostanze, questa si chiama verità assoluta. Il senziente deve

62

indagarla. Gli occhi non vedono le forme, il pensiero anche non conosce i dharmā; questa si chiama la verità assoluta; l'ignorante non può comprenderla".⁴²

A volte il Buddha sembra riferirsi all'individuo come un'entità che è più di una mera serie di fenomeni. È il *puggala* — egli dice — che a motivo della sua "sete" (*taṇhā*) assume, nel corso delle esistenze, come un facchino, dei fardelli (gli *upādānakkhandha*) che trascina con sé di nascita in nascita; soltanto quando avrà deposto l'ultimo "fardello" sarà libero (cfr. *Samyutta-Nikāya*, XXII, 22). Da ciò non bisogna, comunque, concludere precipitosamente (come fanno i Pudgalavadin) che il Buddha intendesse affermare la sostanzialità ontologica dell'individuo empirico, né è necessario pensare che il "fardello" (*bhāra*) sia l'insieme dei vecchi skandha che generano nuovi skandha e che il "portatore del fardello" (*bhārahāra* = *pudgala*, *puggala*) sia costituito da questi ultimi. Per intendere correttamente l'affermazione, apparentemente ambigua, del Sublime, è sufficiente supporre che egli non abbia fatto altro che adeguarsi, per rendersi comprensibile, ad un modo di dire corrente fra la gente a cui si rivolgeva nei suoi discorsi. Se è folia credere nell'esistenza di un "Io" eterno, una folia ancor più grande è credere nella non-sussistenza del medesimo "Io". Pensare che l'individuo non sia altro che un composto insostanziale di skandha senza, contemporaneamente, prendere coscienza del principio universale che è il fondamento di ogni individualità, fa sì che si lascino cadere le buone azioni e ci si senta liberi da ogni responsabilità nei confronti di se stessi e degli altri. Chi nutre questo tipo di percezione di sé non può che dedurre l'insostanzialità dei propri atti, per cui il fine d'ogni esistenza non può palesarglisi che come un assoluto annientamento. A chiunque gli poneva domande sulla vera natura dell'anima (se esistesse o no, da dove venisse, ecc.) non rispondeva forse così:

"Ananda, il religioso eterodosso Vastagotra è venuto a chiedermi: 'Vi è o non vi è anima?' Io non gli ho risposto. Rispondergli che vi è un'anima sarebbe equivale a contraddire la verità delle cose, poiché nessun dharmā né è anima né ha una relazione con un'anima; se gli avessi risposto che non vi è anima, avrei accresciuto la follia di Vastagotra, poiché egli avrebbe pensato: 'Io avevo un'anima, ma quest'ultima non esiste affatto'".⁴³

Coloro che sono ancora attaccati al mondo dei fenomeni devono gradualmente purificarsi prima d'inverare la verità assoluta in sé stessi; sarebbe un grave errore porli, senza quella progressiva preparazione di cui abbiamo parlato, innanzi all'evidenza che l'individuo empirico non è che un composto insostanziale di *upādānaskandha*. Al contrario occorre, almeno all'inizio del cammino, far balenare loro l'idea che l'individuo possa essere un agente reale e che, a ragione del desiderio, assume un "fardello" che, poi, quando si è liberato dal desiderio, deposita: procedere poco sulla Via, anche se in maniera imperfetta (ma tenendo fermo il valore dell'agire, cioè il suo senso morale), è di gran lunga preferibile a non iniziare mai il viaggio verso la verità che libera dal divenire. È per questo che i Buddha, come insegnano i testi mahayanici, hanno adattato il loro insegnamento alle necessità delle diverse categorie di esseri, come dei medici che prescrivono differenti rimedi a seconda della diversità e gravità della malattia:

"Vi è della gente, in questo mondo, la cui intelligenza è completamente ricoperta da quella pellicola spesso formata dalla erronea tesi e dalla nefasta opinione della non-esistenza dell'io (...) Essi negano il passato ed il futuro, negano l'altro mondo e l'io dicendo: 'Questo mondo non esiste, non vi è maturazione di frutti di retribuzione per gli atti buoni o malvagi, non c'è un essere che appare'. Negando tutto ciò essi si allontanano dal coltivare pensieri e desideri eccellenti, come quelli riguardanti il cielo e la Beatitudine Suprema; continuamente, essi, sono coinvolti nella produzione di atti malvagi costruendo così il loro precipitare negli inferi. Ed è per

⁴² G. Stramigioli, *Bhavasankranti* in "R.S.O.", XVI (1937), pp. 304-8.

⁴³ Vasubandhu, *Abhidharmakośa. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, trad. annotata di L. De La Vallée Poussin, Institute Belge des Hautes Études Chinoises, Paris-Louvain, 1923-1931, IX, p. 265.

fermare le malvagie opinioni di questa gente che i Buddha — che si conformano, nel loro insegnamento, alle disposizioni degli esseri fra i quali vi sono ottantaquattromila differenti disposizioni spirituali... — hanno talvolta parlato dell'Io... Vi sono quelli che sono come degli uccelli legati dai fili solidi e molto lunghi dell'amore dell'Io e del mio, cosa che produce la credenza nell'esistenza reale dell'Io, e, benché essi siano andati molto lontani e compiano esclusivamente atti buoni, non possono, finché attaccati permanentemente a quest'opinione sulla sussistenza di un Io, superare la nascita nelle tre sfere d'esistenza ed andare nella città del Nirvana, che è la vera salute in cui non vi è né vecchiaia né morte. A queste persone, che rappresentano la classe media dei convertiti, i Buddha hanno insegnato il non-Io per indebolire il loro attaccamento alla falsa opinione sulla personalità e far nascere in loro il desiderio del Nirvana. Poi vi sono quelli che hanno ottenuto la maturazione del germe, cioè l'adesione alla profonda Legge, grazie ad un'eminente pratica anteriore; questi costituiscono la classe superiore dei convertiti, per essi il Nirvana è prossimo, sono sprovvisi dell'amore per l'Io, ad essi i Buddha hanno insegnato che non vi è né Io né non-Io⁴⁴. Così come l'opinione dell'Io non è vera, anche quella sul non-Io che la contrasta è erronea. Così è insegnato: "Non vi è Io né non-Io"⁴⁴.

I Pudgalavadin si resero colpevoli di un'errata opinione non perché sostenessero la realtà dell'individuo empirico che, come è chiaro dal testo appena citato, il buddhismo, nella sua "difficile pedagogia" verso la scoperta del Nirvana, non respinge, ma perché ne affermavano la realtà sostanziale, cioè che vi fosse realmente un "Chi" individuale (e che quindi vi fosse un altro reale, oltre l'autentico Reale: il Nirvana). Mentre i buddhisti "ortodossi" consideravano l'individuo, l'Io, come una "designazione" d'una "serie fenomenica" (sassurariamente parlando, l'individuo è il "segno" che ha come suo primo carattere quello dell'arbitrarietà), i Pudgalavadin, al contrario, sostenevano che esso esisteva in quanto "sostanza". Concepiivano l'individuo (*pudgala*) come un'entità della quale non è possibile dire né che sia identica né che sia differente

dagli skandha; gli "ortodossi", che li criticavano, impiegavano il termine ātman come sinonimo di pudgala, da qui deriva quella confusione terminologica da cui non si sono dimostrati immuni gli interpreti occidentali del Buddismo, che non sempre riescono a distinguere quando, nei testi, ci si riferisce all'*ātman-pudgala* e quando, invece, si parla dell'*ātman-brahman*.

Da questa confusione deriva l'opinione che vuole che il Buddismo predichi una dottrina della "negazione dell'ātman"; ad appoggio di questa tesi si cita la celebre immagine del Cocchio⁴⁵, dimenticando però che quest'immagine è destinata unicamente ad indicare il carattere puramente fenomenico dell'individuo empirico: "cocchio" non è che il nome convenzionale dato ad un insieme di elementi diversi fra di loro, ma tutti soggetti a distruzione, non ci si riferisce all'*ātman-brahman*. Così, *satta*, *puggala*, ecc., nei testi buddhisti non sono altro che nomi convenzionali con i quali si designa un composto di upādānakhandha che, dal punto di vista sostanziale, è comunque effimero.

Quello che, a mio avviso, i testi insistono nel negare è la pretesa sostanzialità ontologica dell'individuo, dell'Io, e non l'ātman, l'indivisibile principio universale che anima tutti i veicoli psico-fisici, che — ovunque si manifesti — non è mai altro da se stesso. Egli è eternamente puro, senza individualità (*nirātman*), vuoto (*śūnya*) e che, pur essendo spettatore delle azioni, sia buone sia malvagie, da esse non è toccato. Si ritrova tutto questo, con la medesima evidenza, nei testi buddhisti? In *Jātaka* (VI, pp. 252-3)⁴⁶ è detto che il corpo è il cocchio di cui l'ātman è il cocchiere; qui, *ātman* è usato come sinonimo di *manas*; in *Kāla-Up.* III, 3 e 9, è la *buddhi* (= *viñāna*) che è il cocchiere del carro: "Sappi che l'Ātman è il padrone del Carro, che è il corpo, sappi che *buddhi* è l'auriga e *manas* le redini". La figura del "cocchiere" è distinta da quella del "padrone del carro", mentre il primo è coinvolto nell'azione, il secondo, l'ātman,

⁴⁴ J.W. De Jong, *Cinq chapitres de la Prasammapada*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris 1949, pp. 15-18.

⁴⁵ *Dialoghi del Re Milinda*, trad. G. Cagnola, Phoenix, Genova, 1980-82, vol. I, p. 37, [1st, dell'ed. Orig., Libreria editrice lombarda, Milano 1923].
⁴⁶ *Kāya le rāhassanāto... attā va sārathī*, cit. in ABr, p. 61.

è ad essa estraneo; manas sono le "redini" di cui si serve la buddhi (= *vijñāna*)⁴⁷. Nel Canone Pāli vi sono passaggi nei quali "cocchio" è impiegato sia per il Buddha sia per il Dharma⁴⁸; il Tathāgata non è altro che l'ānman per cui lo si può effettivamente considerare come il cocchiere di tutti i veicoli psico-fisici, ma è anche identico al Dhamma: "Colui che vede la Legge (il Dhamma) mi vede, colui che mi vede, vede la Legge (*Samyutta*, III, p. 120); e quando il Buddha esorta i suoi discepoli a cercare rifugio nell'ānman e nel Dhamma, indica, senza possibilità di fraintendimenti, come i due siano una medesima realtà"⁴⁹.

L'esistenza empirica rivela tutta l'ambivalenza di cui è portatrice; essa può mostrarsi come il peggior nemico del nostro essere autentico o, viceversa, esserne il mentore. Lo stesso "carro" (in funzione delle nostre disposizioni e del nostro orientamento esistenziale) può mantenerci nel samsāra o proiettarci nella Liberazione (mokṣa). Nel momento in cui ci attacchiamo al "carro", senza prendere coscienza del "Maestro del carro", sorge nell'essere esistente il conflitto, l'angoscia; serrato in questa dialettica che si fa sempre più forte e pervasiva, l'individuo è prostrato sino al punto – la sconfitta – di vedere nell'illusoria esistenza l'unica possibilità in cui, un non ben precisato "qualcosa" o "qualcuno" possa porsi con valore proprio: sorge la "sensazione" d'essere un "Io". Ma se, contrastando ciò, l'esistenza empirica è attraversata tenendo ferma la volontà di trascenderla, lo stesso samsāra offre la "via di fuga" verso la Liberazione, mokṣa:

⁴⁷ Da notare l'evidente parallelismo fra *Katha-Up*, III, 5,6: "colui che non possiede buddhi e non ha manas raccolta, costui ha i sensi indocili, come un auriga che abbia cavalli cattivi. Ma colui che ha la buddhi e manas sempre concentrati, costui ha i sensi docili, come un auriga che abbia buoni cavalli", e *Dharmapada* VI, *Aṭṭhantaṅga*, 94: "Colui che ha rinunciato all'orgoglio, esauriti gli asava. È per questa sua qualità invidiato dagli dei", spesso nel canone pāli, *citta*, *manas* e *vijñāna* sono usati come sinonimi.

⁴⁸ Ad es., *Suttanipata*, trad. Pro. Filippini Ronconi, 83, p. 164; cfr., *Samyutta-Nik.*, I, p. 33.

⁴⁹ *Dīgha-Nikāya*, trad. E. Froila, III, p. 101.

"Che l'uomo salvi se stesso per mezzo di se stesso; che egli non si lasci degradare. L'ānman (empirico) è l'amico dell'Ānman (autentico), ma è anche il suo nemico. Presso l'uomo che ha vinto l'ānman (empirico) grazie all'Ānman (vero), l'ānman (empirico) è l'amico dell'Ānman (vero); ma nei confronti di colui che non ha realizzato l'Ānman (vero) il suo ānman (empirico) si comporta come un nemico. Il sommo ānman (paramānman) di colui che ha vinto l'ānman (empirico) e che (di conseguenza) ha raggiunto la serenità (del dominio di sé) è tutto inteso a se stesso, nel freddo, nel caldo, nel piacere come nel dolore, nell'onore come nella sventura (*BhG.*, VI,5-7)".

Brano che ha il suo analogo, in clima buddhista, nel *Dharmapada* (160 e 379-80):

"l'ānman è rifugio a se stesso, quale altro rifugio potrebbe avere? Quando l'ānman (empirico) è ben domo, si trova così il rifugio difficile a trovarsi" ... "Pungolati da te stesso a te stesso, esaminati da te stesso a te stesso, e così custodito dall'ānman e rammentate, tu vivrai, o Bikkhu, felicemente. L'ānman è il rifugio dell'ānman; l'ānman è la mèta dell'ānman. Dunque padroneggia il tuo ānman (empirico) come il mercante fa col buon cavallo".

È certo che i Puḍgalavadin abbiano invocato questo, o passi simili, ad appoggio della loro tesi, testimoniando però così di ignorare la fondamentale differenza fra la loro idea di puḍgala e quella di ānman dei testi buddhisti e upaniṣadici: mentre il primo è un "agente", il secondo è un "testimone" (*sākṣin*), una siderica presenza allo svolgersi dell'agire. A mio parere, dunque, là dove si crede di ravvisare, nei testi buddhisti, una dottrina riguardante la "negazione dell'ānman", emerge, invece, una netta condanna sia dell'opinione (*sākkāyaditṭhi*) che vorrebbe identificare l'ānman con l'individuo empirico (il complesso psico-fisico), sia di quella dei Puḍgalavadin e sia, infine, qualunque altra teoria che cerchi di spiegare l'ānman (autentico), ma non è mai questione della negazione dell'ānman così come è inteso nel pensiero vedico (Upaniṣad). L'interpretazione per cui le famose parole del Buddha ... *n' etam mama, n' esa haṃ asmi, m' esa attā* "Ciò non è mio, io non sono

cio, ciò non è il mio ātman⁵⁰, fossero destinate alla confutazione della *sakkāyaditthi* testimonianza solo la parziale comprensione dei riferimenti contenuti nel testo. Il Niyayika Uddyotakara commentando il passo in questione, dice:

"Colui che non ammette affatto lātman non potrebbe capacitarsi delle parole del Taṭhāgata: 'io non sono il rūpa, ecc.'. Questa negazione è una negazione particolare e non una negazione di carattere universale. Chi non ammette lātman deve impiegare di carattere d'ordine universale: 'Io non sono affatto, voi non siete affatto!'. Una negazione particolare implica sempre una negazione spondente affermazione come, ad esempio, quando io dico: 'Io non vedo dall'occhio sinistro', si comprende che, però, io vedo con l'occhio destro..."⁵¹

Non si tratta di integrare Buddismo e Nyaya, un passaggio del *Mahānidāna-Sūtra* sembra impedire qualsiasi tipo di accostamento:

"Dunque, o Ananda, a colui che così afferma: 'sensazione è l'anima', è da rispondere: 'vi sono, o amico, tre sensazioni: la sensazione piacevole, quella spiacevole e quella indifferente. Quali di queste tre sensazioni tu introspezioni come anima (ātman)?' Nel momento non percepisci sensazione piacevole o indifferente; in quel momento non percepisci sensazione dolorosa, in quel momento non percepisci gli altri due tipi di sensazione. La sensazione piacevole, o Ananda, è impermanente, condizionata, originata da precedenti, soggetta al decadere, soggetta al trapassare, soggetta allo svanire, soggetta alla distruzione, stessa cosa è per gli altri due tipi di sensazione (...). Allora a colui che sperimenta la sensazione piacevole dovrebbe essere: 'questo è l'ātman', ma con lo sparire della sensazione piacevole dovrebbe essere: 'a me sparisce l'ātman'. (...) Così coloro che affermano: 'sensazione per me è l'ātman', introspezionano nel campo della sensazione, introspezionano l'impermanenza, il dolore mescolato al piacere, la legge del sorgere e del trapassare. Pertanto, o Ananda, non si può introspezionando affermare: 'la sensazione per me è l'ātman'. (*Digha-Nikāya*, trad. E. Froila, p. 351)".

Sarebbe l'ātman inteso come 'legge' ma quando io non sento nulla, non (asmī)?" Si potrebbe ipotizzare una tesi del Nyaya-Vaisesika: l'ātman non significa che sia sprovvisto di attributi; data come 'attributo' obbiettuale: quando ogni sensazione fermare "l'io sono?". No, perché il ātman (empirico o individuale) che takara cade sicuramente in errore. Buddha come un'affermazione dell'āt dai Naiyayika: un ego individuale dismahāyānīci, *nairātmya* non è affatto primo (paramān), del Grande Āt "senza secondo" (*advaya*).

Così Āśvaghosa nella *Nairātmya-paramān*, o no? Né l'una né l'altra o paramān, l'Assoluto, è al di là di oggi è vuoto come l'etere (*śūnyam ākāśam*, *Vipśāntika* afferma: "La Natura propria, Avvincente e Avvinto, ecc., così come il Sé Immaginario dei fenomeni; ed è immaginario che i fenomeni sono Senza-Sé. Ineffabile che è la Signoria dei Buddhario (kalpita ātma) — cioè la presunta complessi fenomeni individuali e individuali Buddha, ma non lātman spirituale: "Vi un non-divenuto, non-fatto, non-composto, non-composto, non-divenuto, non-composto conoscerebbe modo di sfuggire a questo composto. Perciò, o Monaci, dato che conoscete rifugio da questo nato, divenuto, fatti

⁵⁰ *Mahāvagga*, I, 6, 38 e seguenti; cfr., *Samyutta-Nik.*, XXII, 59.
⁵¹ Testo cit., in AIBr, p. 65.

⁵² Testi cit., in AIBr, p. 66.
⁵³ *Udana*, (trad. Pio Filippini-Ronconi), VIII, 3.

L'uomo ignorante, l'uomo che non sa, cerca nel suo intimo, l'eterno, l'imperituro, e lo cerca là dove non può essere trovato, nel mondo del divenire, nella transitorietà. Nella sua ignoranza egli vede l'Eterno, l'atta o ātman, il sé nel transitorio; egli crede che il transitorio sia il Sé; s'identifica col transitorio. Ora, questo è proprio l'errore fondamentale che il Buddha si studia di estirpare; è la *ratio* della Liberazione, e il suo meccanismo è appunto questo, riconosca (agendo poi secondo questa conoscenza): "Io, cioè il mio vero Sé, il mio ātman, non è identico a nulla di ciò che è nel sāmsāra".

Insieme alla dottrina del Nirvāṇa, quella dell'anatta, del Non-Sé, è parte fondamentale del Buddhismo. Anche ad essa, come al Nirvāṇa, è toccato di essere fraintesa, e per la medesima ragione: si poneva l'accento soltanto sull'elemento negativo e si obliava quello positivo. Argomentando così: "Ātman (atta) è notoriamente il nome per anima, nel senso della parte eterna dell'uomo; anatta vuoi dire: non-anima; ergo, se il Buddha dice di molte cose che sono anatta, egli intende con ciò che non vi è anima, che un atta eterno non esiste. In realtà, come abbiamo visto, i testi dicono soltanto, che l'oggetto in discussione non è anima, cioè, non è qualcosa di eterno; con ciò non è affatto detto che l'anima e l'eterno non esistano. Anzi, il Buddha non avrebbe mai potuto emettere un tale giudizio su queste realtà, se non avesse conosciuto dentro di sé l'atta (ātman), come norma, applicando la quale egli poteva designare quelle cose composte (*saṅkhāra*, *samskāra*) come transitorie. Tutti i suoi sforzi tendono, come al Nirvāṇa, così all'atta; ma egli deve averire il discepolo di non cadere di continuo nell'inestirpabile errore dell'identificazione che gli fa vedere l'atta, reale e imperituro, in ciò che è anatta, Non-Sé, transitorio.

A termine di queste considerazioni mi sembra opportuno citare un brano del profondo *Poṭṭhapada sūta* che meriterebbe una maggiore attenzione:

"Poṭṭhapada, queste sono le tre specie di Sé che si ammettono: il sé materiale, il sé fatto di pensiero, il sé immateriale. Poṭṭhapada, qual è il sé materiale? È quello che ha forma, è fatto con i quattro grandi elementi e prende cibo sostanziale. Qual è il sé fatto di pensiero? È quello che ha forma, è fatto di pensiero ed è provvisto di tutti gli organi e facoltà primari e secondari (che possiede il corpo). E qual è il sé immateriale? È quello che è senza forma e consiste di pura (coscienza). Poṭṭhapada, io vi insegno la dottrina (*dhamma*, *dharma*) che vi renderà liberi dal sé materiale, praticando la quale i cattivi elementi vi abbandoneranno, le idee pure autenteranno e voi conoscerete, già in questo mondo, per propria esperienza e avrete come possesso duraturo, la sapienza in tutta la sua pienezza ed estensione. Può darsi, Poṭṭhapada, che ora tu pensi: 'Spariscano le idee cattive, aumentino quelle pure e si conosca già in questo mondo, per propria esperienza e si abbia come possesso duraturo la sapienza in tutta la sua pienezza ed estensione, però, questa vita, sarà ben triste! Non devi, Poṭṭhapada, avere questa opinione. Poiché tutto questo accadrà e inoltre avrete gioia e piacere, serenità e concentrazione, piena coscienza e felicità. Poṭṭhapada, io vi insegno anche la dottrina che vi renderà liberi dal sé fatto di pensiero, praticando la quale (...) Poṭṭhapada, io vi insegno anche la dottrina che vi renderà liberi dal sé materiale, praticando la quale (...) Poṭṭhapada, se altri ci domandassero: 'Ma quale dunque è il possesso del sé materiale, o amico, da cui voi volete liberarci con la vostra dottrina ...?', allora risponderemmo loro: 'Quel possesso del sé materiale è soltanto supposto da voi...'⁵⁴

Attapattilabha è la parola che è tradotta con "possesso del Sé", ma che propriamente vuol dire "il supporre, il considerare come il Sé", quindi esprime nettamente il processo d'identificazione del vero Sé con i tre falsi e supposti Sé. Che quest'interpretazione corrisponda all'intenzione del Buddha, mi sembra ben chiaro dai paragrafi che seguono nel *sūta*.

Il giovane Citta Hathhisariputta, riferendosi a quel che precede, domanda al Buddha se sia possibile identificarsi nello stesso tempo

⁵⁴ *Digha-Nikāya*, IX, 39-45; cfr., K. Bhattacharya, *The Anāman concept in Buddhism*, in J. Singh, G. Mukopadhyaya e H. Nath Chakravorty (Eds.), *Navomeśa Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume*, vol. IV (1987), Rama Printing Works, Varanasi, pp. 213-224.

con i tre Sé, o se l'assumere uno di essi escluda quello degli altri? No, risponde il Buddha, in un dato momento è possibile soltanto l'identificazione con uno dei tre, e poi aggiunge:

"Citta, se ti si domandasse: Esistevi tu nel passato, non è il caso che allora non esistevi; esisterai nel futuro, non è il caso che allora non esisterai; esisti nel presente, non è il caso che ora non esisti? Citta, cosa risponderesti?"

È evidente che qui il Buddha raffronta i tre stati del passato, del futuro e del presente con i tre stati in cui si trova l'uomo quando s'identifica con uno dei tre falsi Sé. Citta rispose:

"O Signore, se mi facessero queste domande, io risponderci: Io esistevo nel passato, non è il caso che non esistevo, io esisterò; io esisto nel presente, non è il caso che esisterò nel futuro, non è il caso che allora non ora io non esisto".

In altre parole: Citta, cioè il suo vero Sé, esiste in tutte e tre le divisioni del tempo, esso è sempre là; ma altro è del falso Sé. Ecco ciò che dice il Buddha:

"Citta, se, però, ti domandassero: Era vero il falso sé del passato, mentre non erano veri (nello stesso tempo) quello del futuro e quello del presente? Sarà vero nel futuro soltanto il falso Sé del futuro, mentre non saranno veri quello del passato e quello del presente? Ed è vero nel presente soltanto il falso Sé del presente, mentre non sono veri quello del passato e quello del futuro? O Signore, se mi domandassero così, io risponderci: Nel passato era vero solo il sé che allora avevo adottato, ...nel futuro solo quello che allora adotterò... nel presente quello del presente. Citta, così è anche dei tre Sé (*Digh-Nik., loc. cit., 50-56*)".

S'impone quindi la conclusione: siccome dietro i tre Sé del passato, del futuro e del presente, i quali non possono esistere insieme, vi è un Sé che esiste sempre, così vi è un Sé eterno, immutabile, non-nato, che sta dietro e fuori dei tre supposti Sé, del materiale, di quello fatto di pensiero, e dell'immateriale e senza il quale la disidentificazione, la cessazione dei Sé inferiori e mo-

mentanei non sarebbe possibile. Ora è chiaro ciò che deve essere liberato, il Sé (ātman), che sta come unica realtà dietro ai vari Sé fugaci, e anche in qual modo la liberazione è effettuata, in quanto in pratica, l'apparenza esteriore, con la quale il Sé ha il vezzo d'identificarsi, è dimostrata essere non autonoma, "non-sé", bensì causalmente determinata, e che, proseguendo la concatenazione verso l'interno, si può infine giungere ad una causa che la nostra volontà è in grado di sottomettere e di annichilire.