

MARCO PUCCIARINI

LE PROBLEMATICHE INTORNO AL «SÉ»
NEL BUDDHISMO ANTICO

Estratto da

CONVIVIVUM ASSISIENSE

n.s., anno III - gennaio-giugno n. 1 - 2001

EDIZIONI PORZIUNCOLA

MARCO PUCCIARINI

LA PROBLEMATICA INTORNO AL "SÉ"
NEL BUDDHISMO ANTICO

Una delle tematiche più complesse del Buddhismo è costituita dalla dottrina del *non-Sé* (*anatta, anātmya*), una teoria che ha reso possibile l'interpretazione del Buddhismo come "filosofia atea" negante non solo l'idea di Dio, ma anche quella di anima individuale¹. Per una mente occidentale abituata, da Socrate² in poi, ad identificare l'idea di anima, psyche, o Io, con *questa* determinata realtà individuale che vive, esperisce e giudica, risulta estremamente difficile – se non impossibile – "afferrare" e comprendere quest'aspetto, apparentemente paradossale, del Buddhismo. 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, sembrerebbe "incommensurabile"³ al nostro universo culturale e dunque necessaria di un'attenta ermeneutica.

Già il Coomaraswamy aveva indicato la maniera corretta d'impostare il problema: "Naturalmente, è senz'altro vero che il Buddha negava l'esistenza dell'anima o dell'<Io> (in accordo, potremmo dire, con

¹ Cfr., ROGER-POL DROIT, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Seuil, Paris 1997.

² Cfr., G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 187-231 e Idem, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, R Cortina Ed, Milano 1999, pp. 155-173.

³ 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. 33-62.

il *deneget semetipsum* di Marco 8,34)⁴. Ma non è questo che intendono i suddetti scrittori⁵ 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 Upanisad. 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 atta* (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 irreali, lo facciamo riferendoci a qualcosa di reale' (ad *Bhrama Sutra*, III, 2, 22)⁶. ... *mam'eva kata...iti balassa sankappo* '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 (*atmanam gavish*)?'⁷. Troviamo qui enunciata per la prima volta la dottrina del Buddha riguardante il Sé (*Vinaya*, I, 23 ... Prendete il Sé (*ātman*) come vostro lume; sia il Sé l'unico vostro Lume e unico rifugio (*Digha-Nikāya*, II, 101)...⁸.

Il Bhattacharya, recentemente⁹, ha ampiamente studiato questa problematica. Egli, innanzi tutto, dimostra come quella del Buddha non sia per niente una figura "isolata" ed "indipendente" dalla tradizione di pensiero indiana ma che, al contrario, s'inserisca con continuità nella visione upaniṣadica. Anche se vi è una differenza: il Buddha condanna le rappresentazioni animiste dell'*ātman*, mentre le *Upaniṣad*, 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)). E questo perché "il metodo generale della direzione spirituale, tradi-

⁴ Cfr., P. BERNARD DE GIVE, *Philosophie de la personne et non-moi du christianisme, in Convergence du christianisme et du bouddhisme*, Prajna, Arvillard 1993, pp. 65-94. [La nota e il rimando bibliografico sono una mia aggiunta].

⁵ [Il Coomaraswamy si riferiva a W. Stephens ed altri che presentavano il buddhismo come un sistema etico che negava l'esistenza dell'anima]. Per la letteratura buddhista v., M. PUCCIARINI, *Il Buddhismo e le sue fonti pāli: "Convivium Assisiense"*, 3 (1995), pp. 103-43.

⁶ A.K. COOMARASWAMY, *Induismo e Buddhismo*, Rusconi, Milano 1973, n. 17 a pp. 101-2.

⁷ *Ibid.*, n. 1 a p. 107 e p. 117.

⁸ *Ibid.*, pp. 117 e 120, e nota 11 a p. 120 con altri esempi.

⁹ K. BHATTACHARYA, *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme Ancien*, E.F.E.O., Paris 1973 (d'ora in avanti citato come *Ātman-Brahman*).

zionalmente impiegato in India, consiglia di accettare il discepolo così come si trova interiormente; di fargli, dappprincipio, 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 ricoprono, l'infinita verità tutta sola brilla"¹⁰. Un chiaro esempio di questo "metodo graduale" lo abbiamo nel II capitolo dello *Anubhūtiprakāsa* della scuola di Vidyaranya: "Ed ora spieghiamo la negazione del mondo ai fini di conoscere il Brahman e, per prima cosa, affermiamo che il corpo potrebbe essere l'*atman*, allo scopo di eliminare l'idea che il figlio, l'amico, ecc., siano l'*atman*. L'*Upaniṣad* dissipa l'errore comunemente 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 confutare (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'im-

¹⁰ 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 Buddhismo e mondo religioso indiano, cfr., M. PUCCIARINI, *Buddhismo e cultura indiana: continuità o innovazione?* nell'opera *In Spiritu et Veritate*, Roma 1995, pp. 601-619.

pressione 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 intelligenza 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 sul *viññāna* si elimina l'impressione che il *manas* sia il Sé, indi si elimina anche l'idea che il *viññāna* sia il Sé, poiché (il *viññāna*) 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): 'Posso io esistere sempre'¹¹.

Anche se nelle *Upaniṣad* compaiono dei termini scioccanti per designare l'*ātman-brahman*, come *prāṇa* o *jīva* (con tutta probabilità sopravvivenze della vecchia 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 profon-

¹¹ *Anubhūtiṭīprakāsa* di Sri Vidyananyamuni, cap. II, *sloka*, 41-45, 51, 57-60, 64-67, 72-74, in C. CONIO, *La Dottrina dei cinque involucri secondo Vidyananya*: Istituto Lombardo, "Rend. Lett.", 108 (1974), pp. 845-871.

da l'individuo *non è un individuo*, ma l'Essere universale ed 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 e 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*¹²: "Nella vacuità (*Śūnyatā*), i Buddha hanno raggiunto la pienezza dell'*ātman* che consiste nella impersonalità (*nairātmyātmāgralābhataḥ*). 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* (*anātman*), di puro (*śubha*) in ciò che è non puro (*aśubha*) 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 quale è questo quadruplo non-errore? Il riporre la nozione d'impermanenza, del dolore, dell'*anātman* e dell'impurità nelle stesse cose, cioè la forma corporea, ecc., ecco ciò che si chiama la quadruplicata 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 (*śubha*) (...). 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 *paramātman*..."¹³. L'idea di *paramātman* non sembra dunque essere in

¹² *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, IX, 23, ed. e trad. di S. Lévi, Paris 1907 e 1911 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques*), fasc. 157 e 190.

¹³ Commentario al *Ratnagotravibhāga*, testo cit., in *Ātman-Brahman*, pp. 4-7.

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'*ātman*, una stabilità di contenuti.

Ātman, nelle *Upaniṣad*, non semantizza né il corpo né l'insieme degli elementi psico-fisici (*śarīra*)¹⁴ che compongono l'individuo empirico. Il corpo non è che un "supporto" (*adhiṣṭhāna*) dell'incorporeo *ātman* (*aśarīra*, v. *ChU.*, VIII, 12, 1; *Katha-Upaniṣad*, I, 2, 22): "Come un animale da tiro è legato al veicolo, così il *prāṇa* (cioè l'*ātman*)¹⁵ è legato al corpo". L'*ātman* è l'interiore "ispiratore" (*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, inconoscibile¹⁶, egli è "la luce interiore" dell'uomo¹⁷.

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. Come 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

¹⁴ *Śarīra*, nel suo significato più ampio, non indica solo il "corpo grossolano" ma anche la sfera sottile, per cui con tale termine si denota il complesso psico-fisico formante un individuo.

¹⁵ Le *Upaniṣad* (citare, prevalentemente, nella trad. it. di C. della Casa, UTET, 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 prāṇaḥ*, cfr., *Bṛhadāraṇyaka-Up.* (=BAU), IV, 4, 18, *Kena-Up.*, I, 2, Śaṅkara, *ad Mundaka-Up.*, III, 1, 4.

¹⁶ BAU, III, 7 e III, 8, 11 e 4, 2; *Mund.-Up.*, III, 1, 7. Cfr., *Isa-Up.*, 4-5; *Katha-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 *Astāvakra-Gītā* (trad. fr. di H. Shastri, Archè, Milano 1980), I, 19-20.

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

od un essere divino'. L'animo di costui è avverso allo sforzo, alla fatica, alla perduranza ed alla costanza"¹⁸. 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.

Egli non è né un "pessimista" né un "nichilista", non auspica per nulla l'annientamento dell'individualità esistente ma, al contrario, indica quel cammino per cui l'effimero si transvaluta 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. Ma 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"¹⁹.

È evidente che, nel testo appena citato, con l'espressione mondo (*loka*) si denota il mondo empirico entro cui si colloca il processo del divenire (*samsāra*), ma questo mondo 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 natura (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

¹⁸ *Majjhima-Nikāya* (trad. G. De Lorenzo=Majjhī), 16. *Cetokkhasuttam*, 155.

¹⁹ *Samyutta-Nikāya*, I, 62.

dell'*ātman*), ma, a differenza di essi, è propria dell'essere umano²⁰ la capacità di scoprire questa natura, di realizzarla, e questa "capacità" è la coscienza-conoscenza (*vijñāna=manas*). È 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 *Brahmaloka* che, se vogliono ottenere la Liberazione, debbono acquisirvi esistenza. Il Buddha dice che "non vi è *ātman*", ma lo afferma riferendosi agli *skhandha* (dolorosi ed effimeri) che costituiscono l'insieme psico-fisico dell'essere umano: *n'etam mama, n'eso 'ham asmi, na m'eso atta* "Ciò non è mio, ciò non sono io, ciò non è il mio *ātman* (*Mahāvagga*, I,6, 38 e ss.).

Il Buddhismo e le *Upaniṣad* concordano nell'affermare che la "Verità" non può essere raggiunta solo attraverso una conoscenza d'ordine meramente teorico, rituale o morale. Il cieco attaccamento ad 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 essi è dato dall'immagine della zattera: "Così come quasi, o monaci, se un uomo in cam-

²⁰ Secondo la mitologia indù, il cosmo è un trimundio (*trailoka*), la cui parte centrale è la terra, la parte superiore i cieli e la parte inferiore i *Pātāla*; al di sotto di questi vi sono gli inferi. Tutto questo universo, salvo la regione infernale (*Naraka*), si presenta divisa 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 i mondi riservati al premio o alla pena temporale, la nostra terra è il mondo dell'azione (*karma-bhūmi*), l'unico luogo nel quale si può scontare il *karma*, acquistare meriti o demeriti. Per cui la terra è l'unico mondo dove lo spirito può auto-purificarsi e meritare la liberazione definitiva.

mino 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, costruissi una zattera e mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi tragittassi 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 tragittasse 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 il paragone della zattera ben intendete. Anche il giusto, taccio l'ingiusto, lasciare dovete. (*Majjhī. 22, Alagaddūpamsūttam, 210*)²¹.

²¹ Cfr., *BAU*, IV, 4,22: "...Esso non s'accresce per una buona azione né per una cattiva diminuisce", *Ibid.*, IV,3,22: "Egli (*Ātman*) non è tocco da azioni buone, non è tocco da azioni malvagie"; *Kausitaki-Up.*, 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"; *ChUp.*, VIII, 4, 1; *Taitt.-Up.*, II, 9: "In verità non lo tormenta il pensare: 'Perché non ho compiuto il bene? Perché ho compiuto il male?'; *BhG.*, II, 50: "Colui che ha raggiunto l'equilibrio dell'intelligenza aggogata elimina anche in questo mondo tutti e due, il bene ed il male"; *Vivekacudamani* (trad. A. Morretta, *Il Pensiero Vedanta*, Roma 1968), 500-5 e 545-6: "Come possono sussistere per me merito e demerito, per me che senza più organi, senza 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 sentirebbe gli effetti poiché è distinto dall'ombra".

È l'attaccamento ai dati della conoscenza discorsiva che il Buddha condanna, l'asceta Gotamo ha visto "le cose per quello che sono" realmente, ha superato la sfera della *ditṭhi* (scr. *drṣṭi* che non ha solo il significato di "falsa opinione", ma anche di "teoria", "punto di vista") che si oppone alla conoscenza intuitiva ed immediata (*pañña, prajñā*). Coloro che permangono nella sfera della *ditṭhi*, sono condannati a non poter veder altro che aspetti parziali della "Verità" ma non la sua pienezza ed integralità; il ragionare (*tarka*) si radica, avvolge e sviluppa, nella sfera della verità empirica (*samvrtisatya*) e non in quella della "assoluta verità" (*paramārtha*). Per questo il Buddha condanna l'attaccamento alle teorie (*vāda*) che riguardano l'*ātman*. Dicono le *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"²²; è questo l'*ātmanam ātmana paśya* "scruta il sé con il sé" che i testi ripetono continuamente²³.

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]"²⁴. Il carattere limitato ed 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 ele-

²² *Katha-Up.* I,2,3, *Mundaka-Up.* III, 2,3; Cfr., *Kena-Up.* I,3 e II, 3.

²³ Una suggestiva analogia la si ha in Platone: "Ma quando 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 d'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, 508 d. *L'anatta* buddhista, corrispondente nell'ordine della *nóesis* all'*ápeiron* di Anassimandro in quello del *nóema*, è un'idea non estranea a quella del *lógos* eracliteo. Poiché rimanda il soggetto all'insondabile profondità dell'oggetto che costituisce, da sé e per sé, la propria soggettività aprendola alla rivelazione, dis-velandole il suo essere una *eikon theou*: immagine di Dio. Se il riconoscimento dell'*anatta* da parte del soggetto è, nel Buddhismo, la condizione necessaria per accedere al Nirvāṇa, allora la tesi dell'*anatta* può essere avvicinata a quella dell'anima *capax Dei* della teologia cristiana.

²⁴ *BAU*, IV,4,10 (= *Isa-Up.* 9); *Suttanipāta*, 800 (trad. Pio Filippini Ronconi); *Nāgārjuna, Madhyamaka Kārikā* (trad. R. Gnoli), XIII, 8.

fante, 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"²⁵.

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 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'affretta verso quello stato dove nel sonno non più alcun desiderio concepisce, 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"²⁶. 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

²⁵ Lo stesso esempio viene usato da al-Ghazali per dimostrare la vacuità dell'opinare (in *Ihyā' ulūm ad-dīn*, t. IV, *al-Munğyāt, Rukn I, Bayān 2^o*, p. 7 (nella trad. it., di L. Vecchia Vaglieri e R. Rubinacci, *Scritti scelti di al-Ghazali*, UTET, Torino 1970, pp. 368-9); non è improbabile che la fonte di al-Ghazali sia costituita proprio dal racconto in *Udana*.

²⁶ *BAU*, IV,3,19-21. Cfr., M. Falk, *Il mito psicologico nell'India antica*, Adelphi, Milano 1986.

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 aggiunse una quarta che, propriamente, non è uno stato poiché è "invisibile" (*adrsta*), "impalpabile" (*acintya*), "innominabile" (*aviapadesya*). 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, indefinibile, 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"²⁷.

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 scollegandosi 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 determinatezza, ma di procedere in *profondità*, trascendendo non questa o quella particolare determinatezza, bensì la determinatezza in genere. 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 epperò 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 sotto una "conoscenza" di qualunque ordine, procede analiticamente dalla sua stessa definizione. Proprio nel fatto che il pensante in quanto tale non poten-

²⁷ *Mandukya-Up.* 7; Cfr., Nagarjuna, *Op. cit.*, XXV, 24.

do essere mai pensato non può affermarsi che sia più, propriamente, pensiero e che purtuttavia 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 *maya*, 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 atma*) dice Śāṅkara (ad *Vedantasūtra*), "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 Buddhismo 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*) 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'obbiettivo. La prima tappa di questa realizzazione consiste nel liberarci da ogni attaccamento alla nostra individualità contingente, nel mondo religioso indiano questo è un lavoro di purificazione che, anche se può essere portato a termine nel corso di una singola esistenza, si compie, progressivamente, d'esistenza in esistenza (Cfr., *BhG.*, VI, 40 e ss.). Nel Buddhismo un tale cammino è indicato come la "Via di mezzo" (*majjhimā patipadā*) che permette di evitare le due posizioni estreme: "è" (*asti, atthi*) o "non è" (*nasti, n'atti*), l'eternalismo (*sāsvatavāda, sāssatavāda*) 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 atto 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 sparisce, 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"²⁸.

Anche nelle *Upaniṣad* è enfatizzato il ruolo del *karma*²⁹ 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 etero, 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 Artabhaga, 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: buoni si diventa infatti con le buone azioni, cattivi con le cattive azioni"³⁰. Nonostante ciò, sembra che la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (IV,3,35,4,6) riconosca una specie di "corpo sottile" (il *sūkṣma* o *lingaśarīra* del Samkhya e del Vedanta) 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'ininterrotta catena, elementi che appartengono ad una serie (*samtati*, *samtāna*). Così l'*Upaniṣad*: "Come un carro sovraccarico si muove cigolando, così questo *śarīra-ātma*, sormontato dall'*Ātman* fatto di coscienza, si muove gemendo, allor quando 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 fi-

²⁸ *Les Questions de Milinda*, a cura di C.L. Finot, Paris 1923, p. 87. Cfr., M. Pucciarini, *Pratītyasamutpāda: La dottrina buddhista della "produzione condizionata"*: "Convivium Assisiense", 2 (1994), pp. 187-205.

²⁹ Cfr., Y. Krishan, *The Doctrine of Karma. Its Origin and Development in Brahmanical, Buddhist and Jain Tradition*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997, pp. 58-87.

³⁰ *BAU*, III, 2, 13. L'*ātman* che rientra nell'etere (*akāśha*), Śankara interpreta questo "spazio" come lo "spazio del cuore" (*hrdayākāśa*) che è la sede dell'*ātman* e che alla morte dell'uomo si dissolve nel grande spazio (*Bṛhadāraṇyakaupaniṣad-bhāṣya*, III, 2, 13, p. 418).

gura più nuova e più bella, così questo *śarīra-ātma*, allontanatosi dal corpo inanimato, si foggia un'altra figura più nuova e più bella"³¹.

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. "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 *karma* 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 soffio, 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 *karma*³² 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 od 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 abbiamo detto – per riprendere da qui il Cammino della Liberazione.

³¹ *BAU*, IV, 3,35; 4,3; 4,4.

³² Vi sono varie categorie di *karma*: 1) *Samcita karma*: è la somma totale del debito morale accumulato durante tutte le esistenze passate, i cui frutti saranno raccolti nelle rinascite successive; 2) *Prārabdha 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 viene sommato a quello del passato, da espiare in futuro; 4) *Āgāmya karma*: è quel debito morale che si dovrebbe acquisire nelle future esistenze.

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, Sankara precisa che le *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*³³. Sperimentiamo i dolori dell'esistenza poiché ci muoviamo nel finito, ma quegli che ha trascorso la coscienza individuante nel processo d'integrazione con il Grande Ātman, che è divenuto *mahāttā*, 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" (*bīja*) 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 la produzione di una base, un punto d'appoggio (*arasumana*) per *viññāna*, è così che sorge l'idea di essere un "Io"³⁴. Si potrebbe pensare che allora sia la medesima *viññāna* che trasmigri 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 Signore. 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 malintestamente, 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, *Mahātanhāsankhayasuttam*, 379).

³³ *Brahadāranyakaupaniṣad-bhāṣya*, IV, 4, 5, pp. 555; cfr., *Ānguttara-Nikāya*, III, 33 e 39.

³⁴ *Viññāna* è, sì, ciò che ci lega ma è anche ciò che, se ben guidata, ci libera. Nel Vedānta classico e nelle *Upaniṣad*, le espressioni *viññānamaya-ātman* e *viññānātman* sono usate per denotare l'individuo empirico, cfr., *Ātman-Brahman*, p. 49, n. 2.

Il *pratisandhivijñāna* non passa dall'esistenza precedente alla seguente, 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 essendone tributaria. Così come il burro non è latte, ma senza latte non si ha burro"³⁵. 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"³⁶. Ammettendo quindi il *viññānasantana*, 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 *Sankranti* e fa sì che vi sia continuità di *viññāna* attraverso questi "scatti" di esistenza. Per questo non si può affermare che l'*utpattivijñāna* (il principio cosciente al momento della nascita) sia lo stesso del *maranavijñāna* (il principio cosciente al momento della morte), né che sia diverso. Si noti che, mentre la maggior parte delle scuole buddhiste ammette l'*antarabhava*, il *Bardo* dei Tibetani (un'esistenza intermedia tra la morte e la nuova nascita), il *Bhavasankrantisutra* non l'ammette: "... il re Bim-

³⁵ E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien des origines à l'ère Śāka*, Bibliothèque du Muséon, Louvain 1958, p. 661.

³⁶ *Salisambarasutra*, ed. De La Vallée Poussin, p. 87.

bisara, rivolgendosi al Buddha, disse: 'O Beato, come mai il karman 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 karman compiuto può avere una maturazione e non andare perduto? Solo desidero che il Beato, compassionevole e pietoso per mio (bene ciò) 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 irreali 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 d'attaccamento 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 karman derivato dal corpo, dalla parola e dallo spirito; così il karman quando sia stato prodotto finisce. Quando questo (karman) 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 (mano-vijñāna) sta per estinguersi, il karman 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 karman appare). O gran re, appena si è spento il vijñāna (della serie) anteriore e quando nasce il vijñāna seguente (questo) nasce o nell'esistenza umana, o fra gli dèi, o fra gli animali, o fra i lemuri, o negli inferi. O gran re, quando nasce il vijñāna (della serie) seguente esso nasce senza intervallo, e poi svolgendo una serie di caratteri mentali consimili a quello (precedente) chiaramente percepisce le varie mutazioni (karmitiche) che sperimenta. O gran re, allora non c'è un dharma, che pos-

sa 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 *vijñāna* anteriore, si chiama morte, e il primo sorgere del *vijñāna* posteriore si chiama nascita. O gran re, al momento dell'estinzione del *vijñāna* anteriore, non c'è luogo in cui esso vada. Quando nasce il *vijñāna* posteriore, non c'è luogo donde venga. Perché? Perché esso è privo di una natura propria. O gran re, il *vijñāna* anteriore è privo della natura di *vijñāna* anteriore, la morte è priva della natura di morte, il karman è privo della natura di karman; il *vijñāna* posteriore è privo della natura del *vijñāna* posteriore; la nascita è priva della natura della nascita, tuttavia il frutto del karman 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 dharma 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 dharma; ma nel nome non c'è il dharma; quest'è la natura del dharma 3. Quanto al nome esso è privo della natura del nome, e nel nome, il nome non esiste; i dharma sono fondamentalmente privi di nome, ma falsamente con nomi si esprimono nomi. 4. Tutti i dharma 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 dharma, tutti derivano da combinazioni di circostanze, questa si chiama verità assoluta. Il senziente deve indagarla. 7. Gli occhi non vedono le forme, il pensiero anche non conosce i dharma; questa si chiama la verità assoluta; l'ignorante non può comprenderla' ³⁷.

A volte il Buddha sembra riferirsi all'individuo come un'entità che è più di una mera serie di fenomeni. È il *puggala* – 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 depresso l'ultimo "fardello" sarà li-

³⁷ G. Stramigioli, *Bhavasankranti*: "R.S.O.", XVI (1937), pp. 304-8.

bero (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 follia credere nell'esistenza di un "Io" eterno, una follia 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 equivoale a contraddire la verità delle cose, poiché nessun *dharma* 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'³⁸. 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

³⁸ Vasubandhu, *Abhidarmakośa. L'Abhidarmakosa de Vasubandhu*, trad. ed annotata da L. De La Vallée Poussin, Paris-Louvain, 1923-1931, IX, p. 265.

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 spessa 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 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 permangono 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 sprovvisti dell'amore per l'io, ad essi i Buddha hanno insegnato che non vi è né io né non-io': 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'³⁹.

³⁹ J.W.De Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapada*, Paris 1949, pp. 15-18.

I Pudgalavadin si resero colpevoli di eresia 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" (sassurianamente, 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". Concepivano 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 Buddhismo, 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 Buddhismo predichi una dottrina della "negazione dell'*ātman*"; ad appoggio di questa tesi si cita la celebre immagine del Cocchio⁴⁰; 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 (*śunya*) e che, pur essendo spettatore delle azioni, sia buone sia malvagie, da esse non è tocco. Si ritrova tutto questo, con la medesima evidenza, nei testi buddhisti? In *Jataka* (VI, pp. 252-3)⁴¹ è det-

⁴⁰ *Dialoghi del Re Milinda*, trad. G. Cagnola, vol. I, p. 37.

⁴¹ *Kāyo te rathassaññāto...attā va sārathi*, cit. in *Ātman-Brahman*, p. 61.

to che il corpo è il cocchio di cui l'*ātman* è il cocchiere; qui, *attan* è usato come sinonimo di *manas*; in *Kata-Up.* III, 3 e 9, è la *buddhi* (= *viññāna*) 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*, è ad essa estraneo; *manas* sono le "redini" di cui si serve la *buddhi* (= *viññāna*)⁴². Nel Canone Pali vi sono passaggi nei quali "cocchio" è impiegato sia per il Buddha sia per il Dharma⁴³; il Tathāgata non è altro che l'*ātman* 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'*ātman* e nel *Dhamma*, indica, senza possibilità di fraintendimenti, come i due siano una medesima realtà⁴⁴.

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 *sāmsāra* 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 *sāmsāra* offre la "via di fuga" verso la Liberazione, *mokṣa*: "Che l'uomo salvi se stesso per mezzo di se stesso; che egli non si lasci degradare. L'*ātman*

⁴² 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 concentrata, costui ha i sensi docili, come un auriga che abbia cavalli buoni", e *Dhammapada*, VII, *Arhantavaggo*, 94: "Colui che ha rinunciato all'orgoglio, esausti gli asava. È per questa sua qualità invidiato dagli dèi". Spesso, nel Canone pāli, *citta*, *manas*, e *viññāna* sono usati come sinonimi.

⁴³ *Suttanipata*, trad. Pio Filippani Ronconi, 83, p. 164; cfr., *Samyutta-Nik.* I, p. 33.

⁴⁴ *Digha-Nikāya*, trad. E. Frola, III, p. 101.

(empirico) è l'amico dell'Ātman (autentico), ma è anche il suo nemico. Presso l'uomo che ha vinto l'ātman (empirico) grazie all'Ātman (vero), l'ātman (empirico) è l'amico dell'Ātman (vero); ma nei confronti di colui che non ha realizzato l'Ātman (vero) il suo *ātman* (empirico) si comporta come un nemico. Il sommo *ātman* (*paramātman*) di colui che ha vinto l'ātman (empirico) e che (di conseguenza) ha raggiunto la serenità (del dominio di sé) è tutto inteso a sé 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 *Dhammapada* (160 e 379-80): "l'ātman è rifugio a sé stesso, quale altro rifugio potrebbe avere? Quando l'ātman (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'ātman e rammemorante, tu vivrai, o *Bikkhu*, felicemente. L'ātman è il rifugio dell'ātman; l'ātman è la mèta dell'ātman. Dunque padroneggia il tuo ātman (empirico) come il mercante fa col buon cavallo".

È certo che i Pudgalavadin abbiano invocato questo, o passi simili, ad appoggio della loro tesi, testimoniando però così d'ignorare la fondamentale differenza fra la loro idea di *pudgala* e quella di *ātman* dei testi buddhisti e upanisadici: mentre il primo è un "agente", il secondo è un "testimone" (*sāksin*), una siderea presenza allo svolgersi dell'agire. A mio parere, dunque, là dove si crede di ravvisare, nella letteratura buddhista, una dottrina riguardante la "negazione dell'ātman", emerge, invece, una netta condanna sia dell'opinione (*sakkāyadiṭṭhi*) che vorrebbe identificare l'*ātman* con l'individuo empirico (il complesso psico-fisico), sia di quella dei Pudgalavadin e sia, infine, qualunque altra teoria che cerchi di spiegare l'ātman (autentico), ma non è mai questione della negazione dell'*ātman* così come è inteso nel pensiero vedico (*Upaniṣad*). L'interpretazione per cui le famose parole del Buddha ... *n'etaṃ mama, n'eso 'ham asmi, m'eso atta* "Ciò non è mio, io non sono ciò, ciò non è il mio *ātman*"⁴⁵, fossero destinate alla confutazione della *sakkāyadiṭṭhi* testimonia solo la parziale comprensione dei riferimenti contenuti nel testo. Il Niyayika Uddyotakara commentando il passo in questione, dice: "Colui che non ammette affatto l'ātman non potrebbe capacitarsi delle parole del Tathāgata: 'io non sono il *rūpa*, ecc.'. Questa negazione è una negazione particolare e non una negazione di carattere universale. Chi non ammette l'ātman

⁴⁵ *Mahavagga*, I,6,38 e ss.; cfr., *Samyutta-Nik.*, XXII,59.

deve impiegare una negazione d'ordine universale: 'Io non sono affatto, voi non siete affatto!'. Una negazione particolare implica sempre una corrispondente affermazione come, ad esempio, quando io dico: 'Io non vedo dall'occhio sinistro', si comprende che, però, io vedo con l'occhio destro..."⁴⁶. Non si tratta di avvicinare Budhismo e Nyaya, un passaggio del *Mahānidāna-Sutta* sembra impedire qualsiasi accostamento di questo tipo: "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, o Ananda, in cui percepisci sensazione dolorosa, in quel momento non percepisci sensazione piacevole o indifferente; così è anche quando 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 sensazione piacevole dovrebbe essere: 'questo è l'ātman', ma con lo sparire della sensazione piacevole dovrebbe essere: 'a me spari 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-Nikaya*, trad. E. Frola, p. 351)".

Sarebbe l'*ātman* inteso come "ego" altro dalla sensazione? E sia, ma quando io non sento nulla, non percepisco, posso dire: "io sono (*asmi*)?". Si potrebbe ipotizzare una terza soluzione che ricorda le tesi del Nyaya-Vaisesika: l'ātman non è la sensazione, ma questo non significa che sia sprovvisto di sensazione, poiché questa potrebbe essergli data come "attributo", ma a ciò si potrebbe sempre obiettare: quando ogni sensazione viene meno, posso ancora affermare "l'io sono?". No, perché in questo stato non vi è alcun *ātman* (empirico o individuale) che si possa immaginare. Uddyotakara cade sicuramente in errore quando prende le parole del Buddha come un'affermazione dell'*ātman* così come era concepito dai Naiyayika: un ego individuale distinto dagli aggregati.

⁴⁶ Testo cit., in *Ātman-Brahman*, p. 65.

Nei testi mahāyānici *nairātmya* non è affatto la negazione dell'*ātman* supremo (*paramātman*), del Grande *Ātman* (*mahātman*), dell'*ātman* "senza secondo" (*advaya*). Così Āsvaghosa nella *Nairātmyaparipṛcchā*: "C'è nel corpo un *paramātman*, o no? Né l'una né l'altra opinione è lecito affermare. Il *paramātman*, l'Assoluto, è al di là di ogni oggettivo conoscere. Egli è vuoto come l'etere (*sūnyam ākāśam iva*)" e Vasubandhu nella *Viṃśatika* afferma: "La Natura-propria dei fenomeni, consistente in Avvincente e Avvinto, ecc., così come gli ingenui l'immaginano, è il Sé Immaginario dei fenomeni; ed è proprio per questo Sé Immaginario che i fenomeni sono Senza-Sé, ma questo non è affatto il Sé Ineffabile che è la Signoria dei Buddha..."⁴⁷. È l'*ātman* immaginario (*kalpita atma*) –cioè la presunta sostanzialità ontologica dei complessi fenomenici individuali e individuati– che è respinto dal Buddha, ma non l'*ātman spirituale*: "Vi è, o monaci, un non-nato, un non-divenuto, non-fatto, non-composto. Monaci, se questo non-nato, non-composto, non-divenuto, non-fatto, non fosse, non si conoscerebbe modo di sfuggire a questo nato, divenuto, fatto, composto. Perciò, o Monaci, dato che vi è un non-nato..., si conosce rifugio da questo nato, divenuto, fatto, composto"⁴⁸.

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 l'errore fondamentale che il Buddha si studia di estirpare; è la *ratio* della Liberazione, e il suo meccanismo è appunto questo, che l'uomo ponga fine a quell'identificazione col transitorio, che 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 Nirvana, quella dell'*anatta*, del Non-Sé, è parte fondamentale del Buddhismo. E anche ad essa, come al Nirvana, è toccato di essere fraintesa, e per la medesima ragione, che, cioè, si metteva 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; *an-atta* vuol dire: non-anima; ergo, se il Buddha dice di molte cose che sono *an-atta*, egli intende con ciò che non vi è anima, che un *atta* eterno esi-

⁴⁷ Testi cit., in *Ātman-Brahman*, p. 66.

⁴⁸ *Udana* (trad. Pio Filippini-Ronconi), VIII, 3.

ste. 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 esistono. Anzi, il Buddha non avrebbe mai potuto emettere un tale giudizio sulle cose, se non avesse conosciuto dentro di sé l'*atta* (*ātman*), come norma, applicando la quale egli poteva designare quelle cose composte (*saṅkhāra, saṃskāra*) come transitorie. Tutti i suoi sforzi tendono, come al Nirvana, così all'*atta*; ma egli deve avvertire il discepolo di non cadere di continuo nell'inevitabile errore dell'identificazione che gli fa considerare come *atta*, come reale e imperituro, ciò che è *anatta*, Non-Sé, transitorio.

Per terminare riporto un brano del profondo *Potthapada sutta* che non ha avuto tutta l'attenzione che si merita: "Potthapada, queste sono le tre specie di Sé che si ammettono: il sé materiale, il sé fatto di pensiero, il sé immateriale. Potthapada, quale è il sé materiale? 'È quello che ha forma, è fatto con i quattro grandi elementi e prende cibo sostanziale'. Quale 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 quale è il sé immateriale? 'È quello che è senza forma e consiste di pura (coscienza)'. Potthapada, io vi insegno la dottrina (*damma, dharma*) che vi renderà liberi dal sé materiale, praticando la quale i cattivi elementi vi abbandoneranno, le idee pure aumenteranno 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, Potthapada, 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, Potthapada, avere questa opinione. Poiché tutto questo accadrà e inoltre avrete gioia e piacere, serenità e concentrazione, piena coscienza e felicità. Potthapada, io vi insegno anche la dottrina che vi renderà liberi dal sé fatto di pensiero, praticando la quale... Potthapada, io vi insegno anche la dottrina che vi renderà liberi dal sé immateriale, praticando la quale... Potthapada, 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...'".⁴⁹ *Attaptilabha* è la parola che è tradotta con "possesso

⁴⁹ *Digha-Nikāya*, IX, 39-45

del Sé”, ma che propriamente vuol dire: “il supporre, il considerare come il Sé”; e 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 *sutta*. Il giovane Citta Hatthisariputta, riferendosi a quel che precede, domanda al Buddha se sia possibile identificarsi nello stesso tempo 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 risponde. “O Signore, se mi facessero queste domande, io risponderai: 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 risponderai: 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 (*Dig-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, impermanente, 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 dis-identificazione, la cessazione dei Sé inferiori e momentanei 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, ben-

si 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 distruggere.

L’*ātman* è il Signore, il Silenzioso Testimone, il Dominatore, ma poiché Dominazione, Signoria, indica un substrato di cui si abbia, appunto, signoria, l’individuale si pone come tale substrato che quindi è, in relazione all’*ātman* come Essere vero, non-essere in quanto “campo” della Dominazione in cui si collocano l’insieme delle produzioni condizionate che costituiscono il limite della perfezione illusoria di quest’individualità che, nel suo percepirsi come tale, assurge a porsi come “essere” invertendo così i reali rapporti fra Signore e Signoria, Dominatore e Dominazione. Ma, poiché l’*ātman* è valore superiore che sottende, articola, soprordina e feconda l’intera produzione condizionate, esso supera tale limite: sorge da questo suo primo moto, la riflessione del proprio e dell’altro. Nel “questo non è me stesso, questo non sono io”, si hanno i primi vagiti della Natura Propria; ma la perfezione del momento riflessivo implica la perfetta autocoscienza della riflessione stessa, e questa consiste nel distinguere il *reale* di cui essa è, per l’appunto, riflessione dall’*irreale* rispetto al quale essa si pone come arte della metafora; tale reale diviene, poi, il modo della “seità”⁵⁰. Un nudo, ancora informe, principio di libertà si pone di contro al mondo articolato della riflessione che, ora, è percepito come mero fenomeno in relazione all’individualità avvertita –nel dispiegarsi del processo della “seità”- come privazione, assenza di, e non più come pienezza, affermazione. Redimere un tale mondo di fenomeno, di desiderio e di necessità in una realtà di Libertà “di” e “da” qualsiasi cosa (Libertà che è quella in cui si trovava l’*ātman* prima di rendersi limite a se stesso grazie al suo strapparsi all’infinito per sorgere come momento d’oblio di esso nell’Individualità) diviene il compito irrinunciabile di *chi* è “qui, ora”.

Il primo momento dello sviluppo è l’immediata affermazione del principio della “seità” nel suo valore di negatività del negativo, della forma. Una forza di distruzione e di arbitraria agitazione investe il sistema delle correlazioni ideali e dei valori propri all’individualità: riaffermandosi in essa, consistendo presso al venir meno di un tale sistema, la “seità” conferma, in un abbozzo di mediazione attiva, quell’autono-

⁵⁰ Intendo con ciò indicare il processo-oggetto attraverso cui l’*ātman* diviene se stesso a se stesso consapevole.

mia e superiorità alla relazione che è la sua essenza. Sennonché, poiché ogni negazione immediata è procurata dall'oggetto che essa si volge a negare, resta confermato anche un elemento di dualità, sul quale l'istanza della "seità" non può riaffermarsi che per l'alienazione di un tale modo di negazione. Segue l'autonomizzarsi assoluto dell'*ātman* in primo luogo come *semplice principio* (in ordine al consistere presso alla rinuncia e alla sofferenza) e, in secondo luogo, come atto o movimento. Formatosi in tal modo un organo adeguato alla sua istanza, l'*ātman* si volge a risolvere l'antitesi, dapprima formalmente e poi materialmente. La prima fase di questo processo si realizza con la sostituzione di un principio attivo al percepire passivo o sensibile, e con la palingenesi, in esso, del mondo dell'individualità. Questa rigenerazione ha altresì, nel medesimo punto, il senso di un'autoliberazione: la determinazione del nuovo percepire è tale che l'esteriore non può essere risolto che esteriorando l'interiore, proiettando nel fenomenico le potenze trascendentali dei *samskara*, il che a sua volta implica che in relazione a ciascuna di esse, con le quali prima stava in un rapporto d'identità, l'*ātman* si generi un principio ad esse interiormente superiore, nel quale si mantiene e si riafferma come principio di dominazione.

Tale nuovo percepire conduce ad una nuova esperienza del mondo dinamico, del mondo del sentire e quello dell'intuire in cui è realizzato il liberarsi ed il possedersi dell'*ātman* in funzione di "seità" e di attualità formalmente perfetta nei riguardi delle tre profondità meta-fenomeniche, e cioè del principio efficiente, del concepire o formare, dell'egoità; per mezzo di esse il mondo della forma viene altresì gradatamente risolto della sua privazione, integrato e restituito al principio centrale, di modo che l'antitesi va sempre più livellandosi, e, al termine di questa fase, l'*ātman* si trova conciliato soltanto con la propria potenza. Causa di sé egli, ora, realizza la contingenza a sé, la libertà rispetto alla legge d'individuazione; il centro passa alla funzione dell'universale intesa come possibilità e unità di molteplici stati d'essere e, quindi, di molteplici possibilità d'esperienza che percorrono tutto il campo dell'universale divenire (*sāṃsāra*). Questa potenza, a sua volta, volge all'atto, nell'ordine che la fa tale, e ciò avviene per l'evocazione e la dominazione della spontaneità cosmica, gradatamente, nelle sue potenze, le quali ora si rigenerano e, nella più vasta vita da cui sono state travolte, si trasformano secondo sostanza.

La prima fase è la sufficienza alla potenza efficiente, la trascendenza di questa nei "segnî", nella discontinuità di "magici" equilibri; la seconda, è la concezione o formazione liberata da se stessa, vibrante

in lampeggiamenti di un cambiamento, di un trapasso assoluto, radicale; è la vocale creatrice che ha esausto la consonante e che in se stessa si articola, libera e sovrana, lanciandosi in un vortice vertiginoso che si fissa e purifica via via nell'asse immobile d'una pura dominazione. Infine, nell'ultima categoria, questa stessa centralità si scioglie e si libera di sé nella folgorazione autoconsumantesi del suo eterno mostrarsi: è il Nirvāṇa, estremo possesso ed estrema rinuncia: "E chi ti può lodare, Tu privo di nascita e di sparizione, Tu dove non c'è né fine né mezzo né percezione né percepibile (Nāgārjuna, *Madhyamaka Kārikā*, trad. R.Gnoli, p. 179.)".