

La genesi della nozione di *apparenza* in quanto *indeterminatezza* del reale in “Appearance and Reality” di F. H. Bradley e nel pensiero di Śaṃkara

La de-costruzione logica del reale in Bradley e Nāgārjuna

Nella prima parte della sua opera più importante – *Appearance and Reality* – F. H. Bradley mette in atto una sistematica de-costruzione delle nozioni filosofiche tradizionali. La critica si estende poi al fenomenismo empirista anglosassone, in particolare verso la riduzione del reale fenomenico ad una molteplicità di esperienze semplici e immediate. Sul piano logico ciò si traduce in un’analisi della nozione di esistenza in quanto determinazione, e in una critica di quest’ultima basata sull’antinomicità intrinseca al concetto di relazione. Ritroviamo lo stesso tipo di analisi nell’opera principale del filosofo buddhista Nāgārjuna, vissuto in India intorno al I secolo d. C. Nelle sue *Le Stanze del Cammino di Mezzo (Mādhyamaka-kārikā)* egli mostra l’“inconsistenza” del giudizio di esistenza determinata. Secondo Bradley e Nāgārjuna, quindi, non possiamo considerare come “reale” alcun tipo di oggetto/soggetto determinato, poiché questo non trova la propria ragion d’essere in sé stesso ma in “altro”. La relazione tra unità e molteplicità è dunque soltanto *apparente*. Se Nāgārjuna conclude che la verità del giudizio ha un valore “pragmatico”, e che quindi il reale è ‘vuoto’, cioè inconsistente dal punto di vista sia ontologico che fenomenico, in Bradley l’analisi del meccanismo della predicazione prelude alla sua celebre teoria della realtà come *apparenza*. Sul piano del giudizio predicativo l’apparenza è definibile come *errore*, precisando subito, tuttavia, che ogni errore contiene un certo grado di verità e ogni verità è parziale, quindi fallace. Ritroviamo lo stesso tipo di analisi anche in Śaṃkara, il quale definisce l’errore come una *sovrapposizione* di false caratteristiche ad una cosa che, se esaminata con più attenzione, in realtà non le possiede (celebre esempio della corda che al buio scambiamo per un serpente).

Se, seguendo la linea di interpretazione maggiormente condivisa, assumiamo che ciò che primariamente accomuna il monismo di Bradley e quello di Śaṃkara sia proprio l’uso che entrambi fanno della nozione di *apparenza* per descrivere lo statuto del reale, dobbiamo rilevare che in entrambi si giunge a tale definizione partendo da un’analisi di ordine logico-semantic, che pone al centro del problema del reale la sua descrizione nei termini di giudizi di esistenza determinati e ipostatizzati in nozioni tradizionalmente accettate, come quella di individuo, tempo, spazio, causa-effetto, divenire e, soprattutto, relazione. Da questa analisi emerge, in entrambi gli autori, l’inadeguatezza di tali categorie a descrivere l’esperienza quotidiana, e l’impossibilità di fondare quest’ultima su sé stessa, data la sua intrinseca inconsistenza ontologica. In questa fase dell’analisi non siamo ancora in grado di dire se tale infondabilità rimandi ad un solipsismo soggettivo, o ad una Totalità “altra”, che include anche l’esperienza soggettiva. Quello che, tuttavia, differenzia profondamente Nāgārjuna da Bradley e Śaṃkara è l’esito finale dell’analisi decostruttiva che questi ultimi operano. La critica alle qualità e alle relazioni è infatti volta a mostrare come la molteplicità necessiti di un’unità superiore che includa ed armonizzi le differenze. La critica all’approccio “atomistico-empirista”, quindi, se condotto alle sue estreme conseguenze, secondo Bradley e

Śaṃkara fa emergere in primo piano l'unità del Reale, mentre Nāgārjuna vuole mostrare come non vi sia nulla oltre l'inconsistenza ontologica del reale, della quale la frammentazione relazionale è la spia più evidente.

La nascita del concetto di apparenza e la fase idealista del buddhismo

Come in Occidente, anche in India la critica al realismo fenomenico (di tipo empirista) condurrà progressivamente all'implicita affermazione che esista solo "il concetto", che cioè "il conoscere" sia l'unica forma di esistenza certa. Dopo Nāgārjuna, il primo autore buddhista a porsi più o meno esplicitamente il problema gnoseologico in chiave "idealista" sarà Candrakīrti, commentatore delle 'Strofe' nagarjuniane, vissuto intorno al VII secolo. Partendo dalla critica di Nāgārjuna, egli sposta però l'attenzione sulla nozione di *rappresentazione*. Il conoscere necessita di oggetti di conoscenza "rappresentati", la realtà non si risolve totalmente nel puro pensiero. Tuttavia, non possiamo comunque affermare che la realtà prescinda dal concetto, cioè dal conoscere, e quindi dal pensiero. Nella riflessione di Candrakīrti, quindi, la realtà assume uno statuto *problematico*, perché in quanto indeterminata sul piano logico essa lo diviene su quello ontologico. L'unica cosa che possiamo affermare della realtà è dunque la sua *apparenza fenomenica*. Questa posizione sarà sviluppata dalle scuole idealiste del buddhismo, le quali sosterranno esplicitamente che se il conoscere è il pensiero "in sé", allora il pensiero "crea" il conoscere, e quindi la realtà, la quale a questo punto si identifica totalmente con il pensiero-conoscere.

Una simile concezione del reale resterà tuttavia sempre legata all'ambigua definizione del "puro pensare", cioè ad una nozione che in Occidente indichiamo in generale come problema del *cogito*: una concezione "legale" del soggetto in quanto "fondamento" scevro di rappresentazioni, che conduce alla fondazione della certezza-verità sulla "purezza" del *cogito* stesso, apparentemente risolta in un idealismo di tipo soggettivo. Sappiamo però che sia in Occidente che in India l'evoluzione del problema del *cogito* condurrà a forme di idealismo oggettivo, o comunque di monismo, in cui il soggetto risulta, al pari dell'oggetto, un momento costitutivo dell'Assoluto. In ambito buddhista, infatti, questo processo darà vita alla scuola idealista della 'sola coscienza', che nega totalmente la realtà esterna fondando l'esistenza del reale nell'attività conoscitiva della 'coscienza deposito', la quale però non è soggettiva, bensì "oggettiva" (anche se sarebbe più corretto dire "impersonale").

La nozione di apparenza in quanto indeterminatezza del reale

La sintesi fra il processo di de-costruzione logica di Nāgārjuna-Candrakīrti e la rimozione del "non-certo" - che come abbiamo visto è un'evoluzione in senso idealista della prima fase - porta in Śaṃkara alla nozione di apparenza come indeterminatezza del reale; in termine tecnico: *māyā*. L'ambiguità del reale a livello onto-logico necessitava di una nozione che ne salvasse la consistenza, senza concedere campo libero né all'apparente nichilismo buddhista della scuola del

‘vuoto’ (Nāgārjuna), né all’idealismo della scuola della sola coscienza. La nozione di apparenza in Śaṃkara si configura come una forma di “fenomenismo”, che nasce dall’errata sovrapposizione del “non-Sé”-fenomenico al Sé (*ātman*). Come abbiamo visto, però, ciò non determina una esclusione totale del fenomenico dal dominio del reale, perché ogni apparenza possiede un proprio livello di realtà, e quindi di verità. L’indeterminatezza del reale si fonda e si risolve su un Assoluto - Reality/Brahman - nel quale le ambiguità si armonizzano, essendo soltanto sue apparenze. L’apparenza ha un “fondamento”, che non è il soggetto, bensì l’Assoluto. Lo statuto del reale rimane tuttavia infondabile in sé, “si mostra”, e tale condizione è un “dato di fatto” ineludibile che sfugge al nostro controllo.

Va detto, però, che la dottrina dei cosiddetti “gradi di realtà” è pensata da Bradley per salvare la “verità” delle apparenze, ed in quanto tale manifesta pretese ontologiche difficili da difendere (è il punto debole del pensiero di Bradley segnalato da tutti i commentatori della sua opera). Śaṃkara, invece, si mantiene sul piano epistemico derivato dal “pragmatismo” della scuola del vuoto, che egli “trasforma” nel concetto di *māyā-avidyā*, il quale in qualche modo funge da “filtro” tra la verità dell’Assoluto e la falsità-errore dell’apparenza.

Premessa metodologica

Il monismo idealista di Bradley è considerato un idealismo “anomalo”, perché si discosta consapevolmente dall’idealismo hegeliano e anche dalle forme di neo-idealismo britannico più vicine al sistema hegeliano, così come da quelle che, nel discostarsi a loro volta dall’idealismo tedesco, adottavano soluzioni in qualche modo soggettiviste e neo-criticiste (di “sinistra”, come Baillie, Laurie, Caird). Ne emerge una visione che ha delle sorprendenti convergenze con la forma più conosciuta di monismo che si sia sviluppato fuori dal contesto della filosofia europea, il cosiddetto “non-dualismo assoluto” (*A-dvaita*) di Śaṃkara, certamente il più celebre filosofo indiano, vissuto attorno l’VIII secolo d. C., massimo rappresentante della scuola filosofica *Vedānta*. Il quale, peraltro, proprio a causa dello stile anomalo e forse più “occidentale” del suo pensiero, ha esercitato fascino in Europa fin dal XIX secolo. Schematizzando, gli elementi che accomunano il pensiero di Bradley e Śaṃkara sono essenzialmente tre: 1) una logica dissolutiva rispetto alla logica aristotelica e, in generale, alla predicazione intesa come possibilità di conoscere giudicando e quindi determinando, 2) il muoversi entrambi all’interno di un sistema di riferimento “idealista”, essendo al contempo idealisti anomali, non assolutizzando né il soggetto né il pensiero, e cercando entrambi una Realtà “al di là” di quelli. Una Realtà che, quindi, non è di natura né trascendentale né logica, 3) pensare che il mondo fenomenico non sia una pura costruzione del soggetto, ma al contempo trattarlo come un’“apparenza”, cioè qualcosa che possiede uno statuto ontologico ambiguo e sfuggente, non auto-fondato. In altre parole, rispetto al problema della realtà esterna entrambi non sono né realisti, né soggettivisti, e non pensano nemmeno che il mondo esista come dispiegarsi dell’evoluzione dello spirito assoluto (pan-logismo). Il mondo esiste come apparenza, ma l’Assoluto “è” le sue apparenze.

La prima idea che quindi funge da filo conduttore del progetto è di individuare un percorso che possiamo schematizzare come segue:

- a) critica di natura essenzialmente logico-semanticamente alla descrizione filosofica tradizionale del reale. Tale descrizione, in Occidente così come in India, si fondava sulle due nozioni cardine di ‘sostanza’/‘identità determinata’ e ‘relazione’. Quest’ultima, in particolare, rimanda ad una lettura atomistico-analitica dei fenomeni, che potremmo definire di matrice “empirista” anche per quanto riguarda l’ambiente del buddhismo delle origini, che proprio per questo subisce la critica di Nāgārjuna.
- b) evoluzione della critica nella direzione di una critica alla conoscenza, e quindi spostamento dell’attenzione sull’aspetto gnoseologico-concettuale dell’esperienza e della verità. Problematizzazione del rapporto tra realtà e pensiero.
- c) relativizzazione del reale e conseguente recupero di una forma di consistenza “indeterminata” attraverso la nozione di *apparenza*, come sintesi tra momento logico e fenomenico-percettivo dell’esperienza.

La seconda idea necessita di una premessa: che *Apparence and Reality* costituisca una “sintesi” completa del percorso descritto sopra. In altri termini, che il percorso sia “contenuto” nella sua completezza all’interno dello sviluppo dell’opera. Questo perché la sintesi bradleyana si pone esplicitamente come momento conclusivo di un percorso di riflessione interno all’opera complessiva di Bradley, insieme storico e concettuale, che parte dall’entroterra empirista per giungere ad un monismo di matrice idealista. E’ quindi possibile confrontare il percorso “interno” ad *Apparence and Reality* con l’evoluzione storica dello stesso percorso nel contesto indiano, che dalla critica di Nāgārjuna porta al monismo di Śaṅkara. Si tratta, infatti, di confrontare uno sviluppo concettuale, applicando una prospettiva sistematica, che è la più consona a mettere in evidenza gli snodi significativi e le analogie tra i due sistemi di riferimento, ponendo al contempo in primo piano la ricchezza e la complessità di elementi “indiani” contenuti nel pensiero di Bradley. In parole povere, porremo a confronto il “blocco” *Apparence and Reality* con il “blocco” Nāgārjuna-prima fase idealismo buddhista-Candrakīrti-Śaṅkara, in prospettiva sistematica.

La lettura corrente delle analogie tra Bradley e Śaṅkara solitamente si concentra sulla seconda parte di *Apparence and Reality*, lasciando alla prima il ruolo di lunga premessa, quando invece è nella prima parte – *Apparence* - che Bradley introduce l’impianto concettuale che permetterà poi di comprendere il suo Assoluto. In questa prima parte, l’autore inglese opera una destrutturazione delle categorie dell’esperienza comune che ricorda da vicino quella operata da Nāgārjuna nella sue *Strofe sulla via di mezzo*. Non è così importante riscontrare una perfetta corrispondenza nei singoli procedimenti logici, quanto mettere in evidenza l’intento de-costruttivo che anima i due autori. Dopo questa prima analisi, che rivelerà come la nozione di *apparenza* emerga come sintesi tra il momento della “percezione” e quello della “descrizione” del reale, si sarà in grado di comprendere più rettamente l’evoluzione “anomala” di tale nozione, che infatti non si

risolve mai completamente in senso idealista e conserva un carattere, problematico e sfuggente, di indeterminatezza.

Ipotesi di lavoro

a) Inizialmente, sarà utile un confronto tra tutta la prima parte di *Appearance and Reality* (capitoli: III. “Relazione e qualità”, IV. “Spazio e tempo”, V. “Movimento, mutamento e loro percezione”, VI. “La causalità”, VII. “L’attività”, VIII. “Le cose”, X. “La realtà dell’Io”) - in cui Bradley fissa le caratteristiche della realtà in quanto apparenza – e l’opera principale del filosofo buddhista Nāgārjuna, che nelle sue *Strofe sulla Via di Mezzo* mostra come il reale sia inconsistente dal punto di vista della sua descrizione logica (I. “Critica delle condizioni”, V. “Critica degli elementi”, VII. “Critica del coefficientato”, IX “Critica di un essere persistente”, XIV “Critica della congiunzione”, XV “Critica della natura propria”, XVIII “Critica del sé”, XIX “Critica del tempo”). Analizzando determinati luoghi dei due testi si vedrà come entrambi i nostri autori usino un metodo critico che prima mostra l’inconsistenza della nozione di identità determinata riducendo qualsiasi giudizio a relazione, e successivamente decostruisce anche quest’ultima nozione mostrando come anch’essa non sia auto-fondabile dal punto di vista logico.

Questa prima analisi, da un lato chiarisce la genesi “logico-semantica” dell’idea di apparenza, e quindi di indeterminatezza, in Bradley e in Śaṅkara. Dall’altro mette in evidenza come la critica prepari alla fase centrale di quel percorso teoretico che imposterà il problema dell’apparenza in termini “idealisti”. Sarà utile quindi esaminare alcuni testi chiave della primissima fase dell’idealismo buddhista (I-II sec. d. C., quasi contemporanei di Nāgārjuna, sono testi “di scuola”, non ascrivibili in modo del tutto certo ad un unico autore), nei quali - pur appartenendo questi ancora alla corrente “vuotista” successiva a Nāgārjuna - emerge chiaramente il problema del rapporto tra pensiero e realtà, altra tematica centrale in Śaṅkara e Bradley. In particolare, nel *Trattato sulle fasi della pratica meditativa (Yogācārabhūmiśāstra)* troviamo una critica alla teoria della “denominazione”, una teoria del conoscere sostenuta dalle scuole buddiste precedenti (denominate del “piccolo veicolo”), nella quale la realtà della cosa è identificata con la sua definizione, a prescindere dalla sua effettiva esistenza o meno. Ciò crea una scissione tra cosa-realtà e pensiero-denominazione che, da un lato, non dice nulla della “essenza” della cosa, pur presupponendola, mentre dall’altro accorda al pensiero un valore di verità che non possiede. Come sappiamo, una discussione analoga emerge proprio dalla critica di tipo logico operata nella prima parte di *Appearance and Reality*, la cui seconda parte è interamente percorsa dalla tensione-scissione tra momento dell’esistenza (that) e del contenuto (what). In particolare, a questo specifico problema è dedicato interamente il XVesimo capitolo: “Pensiero e realtà”.

Per meglio chiarire poi le connessioni sotterranee tra l’approccio “vuotista” e la genesi del problema gnoseologico impostato già verso uno sviluppo di tipo idealista, sempre mantenendo *Appearance and Reality* come punto di riferimento, sarà utile uno sguardo d’insieme all’*Introduzione alla Media Dottrina* di Candrakīrti. Questi, infatti, nel mentre polemizza con le scuole idealiste vere e proprie (ricordiamo che siamo nel VII sec. d. C., in piena fioritura della

scuola budhista della ‘sola coscienza’), perde di vista, poco a poco, la differenza fra l’aspetto predicativo e quello “creativo”, per così dire, del pensiero. Se il primo, quello di cui parla Nāgārjuna, ha una connotazione puramente “formale”, coincidendo con la sua stessa formalità, il secondo invece assume un carattere di “assolutezza”, che fa sì che qualsiasi affermazione, anche quella di inconsistenza, ricada al suo interno, affermandolo invece di negarlo. In altri termini, con Candrakīrti comincia quella confusione di “verità” (logica) e “certezza” (percettiva), che determinerà lo slittamento in senso idealista del pensiero di Nāgārjuna, dove il riferimento alla logica diventa quello alla “rappresentabilità” logica, che condurrà alla nozione di *rappresentazione* come criterio di esistenza.

Da ultimo, bisognerà volgersi ai luoghi della letteratura śaṃkariana in cui il maestro opera una critica del concetto di relazione che richiama in modo veramente sorprendente sia quella di Nāgārjuna che quella di Bradley. In particolare, la parte seconda del II capitolo del *Commento ai Brahma Sūtra* (12-32, Śaṃkara in questo passaggio sta confutando la teoria Vaiśeṣika¹ della formazione atomistica dell’universo). Tale critica verrà poi ripresa e ampliata da alcuni commentatori di Śaṃkara, tra i quali è certamente degno di menzione, ad esempio, Vācaspati Miśra (X sec. d. C.).

b) Tale analisi riporta al problema dell’*errore*, nel senso che l’errore è apparenza e l’apparenza, oltre che una forma di esistenza è anche, al contempo, un errore. Per Bradley l’errore, e quindi l’apparenza, si definisce come un contenuto che non si accorda con l’esistenza. L’errore si fonda quindi, secondo quanto dicevamo sopra, su una contraddizione che ha la propria origine nella predicazione. Estendendo tale considerazione all’intero sistema di relazioni, e quindi alla realtà tutta, si conclude, proprio come Nāgārjuna, che tutta la realtà è in reciproca contraddizione, perché “nessun predicato o soggetto finito può realizzare in sé le condizioni della propria coerenza” (vedi AR p. 338 nota 5). L’errore, quindi, sottoforma di apparenza, è proprio la constatazione della impossibilità di ridurre la realtà alle categorie dell’ “essere” o del “nulla”, e quindi la realtà fenomenica, la quale “è errore”, *né è né non-é*. E nel possedere tale connotazione è al contempo reale e irreali, vera e falsa. Reale perché è esperienza, e irreali dal punto di vista della totalità armonica del Tutto a-relazionale. Ma è proprio tale condizione a permettere l’inclusione dell’apparenza nell’Assoluto. Se infatti l’apparenza fosse univocamente reale/vera, allora la sua irrisolvibile incoerenza e limitazione si auto-porrebbe fuori dell’Assoluto, mentre se fosse irreali/falsa vi sarebbe solo l’Assoluto, ma ciò è contraddetto dalla nostra esperienza finita. La

¹ Il *Vaiśeṣika* viene spesso descritto come una sorta di “naturalismo aristotelico” indiano, e anche come un “atomismo”. Il nome di questa scuola, infatti, deriva dal termine sanscrito *viśeṣa*, che significa: ‘tratti distintivi’. Il *Vaiśeṣika*, quindi, è lo studio delle caratteristiche delle cose che ricadono sotto il dominio dei sensi. L’aspetto per cui questa scuola è più conosciuta, è certamente la sua concezione “atomistica” della materia. Il termine usato dal *Vaiśeṣika* per indicare l’unità minima di materia è *paramāṇu*, letteralmente: ‘estremamente piccolo’, e come nell’atomismo greco si tratta di un’entità piccolissima, indivisibile, ma comunque estesa spazialmente. Vi è però, rispetto a Democrito, una significativa differenza: mentre questo ammette atomi di una sola specie, e pensa che i vari tipi di sostanze derivino dalle diverse combinazioni degli atomi identici, il *Vaiśeṣika*, invece, pensa che esista una classe di atomi per ogni sostanza materiale (terra, acqua, fuoco, aria).

domanda circa l'impossibilità di definire la condizione intrinseca del fenomenico, che infatti Śaṃkara indica con un termine sanscrito che letteralmente significa 'indescrivibile' (*anirvacya*), emerge con singolare insistenza quindi anche dalle pagine di Bradley: «l'intrinseca contraddizione presente nel contenuto appartiene e al tempo stesso non può appartenere alla realtà. Gli elementi posti in relazione, la loro sintesi, il loro rapporto con l'esistenza: sono tutte cose delle quali non ci si può sbarazzare tanto facilmente... se esse non esistessero voi non le potreste nemmeno nominare nei vostri giudizi, e tuttavia le giudicate inesistenti; in altre parole, voi affermate che esse sembrano in qualche maniera esistere pur senza esistere realmente. Come si può risolvere questo enigma?». Rispetto a questo punto, sarà interessante un confronto tra il capitolo XVI di *Appearance and Reality*, "L'errore" e *Il gioiello della discriminazione*, l'opera in cui Śaṃkara enuncia la sua teoria della conoscenza e dell'errore.

c) Quello che, ci pare, non sia stato fino ad ora messo molto in evidenza dagli studi sui legami tra Bradley e Śaṃkara, soprattutto in Italia, è l'evoluzione che porta alla visione compiuta dell'idea di Assoluto, soprattutto nei suoi anomali "rapporti" con il mondo fenomenico, che ritroviamo in entrambi questi autori. E' noto, infatti, a chi si interessa del pensiero filosofico indiano, come l'elemento più originale del pensiero di Śaṃkara sia la sua peculiare visione di *māyā*, definita volgarmente 'illusione'. In realtà, sarebbe più corretto definirla, quantomeno, 'illusione fenomenica', visto che Śaṃkara rielabora tale nozione di 'illusione' (che in India viene da molto lontano ed emerge, in tutta la cogenza della sua genesi interna *anche* alla scuola del Vuoto, dalle pagine di Candrakīrti) per cercare di descrivere lo statuto del mondo dell'esperienza, il quale si trova rispetto all'Assoluto nella condizione descritta sopra. Śaṃkara, infatti, definisce il *mondo fenomenico* come ciò che *è e non-è al contempo*, e nel suo sistema la nozione di *māyā* indica innanzitutto tale *stato di cose*. Cosa intenda esattamente Śaṃkara con questa espressione è tutt'ora materia di discussione. Quello che c'è di originale in questo approccio, a nostro parere, non è semplicemente il tentativo di porre la categoria dell'esperienza come centrale, bensì di farlo attraverso un'affermazione dell'unità immediata di tale esperienza che si appropria della de-strutturazione del reale in termini logici che troviamo negli scritti di Nāgārjuna e Candrakīrti e nella prima parte di *Appearance and Reality*. Che cosa sta dicendo infatti Śaṃkara, quando afferma che il mondo *è e non-è*, se non che è impossibile rispondere alla domanda sullo *statuto ontologico* del reale, semplicemente perché le categorie di *essere* e *non essere*, se considerate dal punto di vista dell'unità dell'atto percettivo, risultano contraddittorie? Questo però - come dicevamo - non vuol dire che il mondo dell'apparenza sia "inesistente", ma al contrario che la sua esistenza non sia "vera", cioè propriamente reale dal punto di vista dell'Assoluto. Anche in questo caso, Śaṃkara precisa lo statuto del reale fenomenico con il termine *mithyā*, che significa appunto 'falso', con un evidente rimando all'aspetto "epistemico" del problema.

La realtà, quindi, è apparenza innanzitutto perché è indeterminata dal punto di vista logico-semanticamente, e solo in un secondo momento tale indeterminatezza emerge come ridondanza rispetto al momento psichico (non siamo in un solipsismo). D'altra parte, senza quel momento non saremmo in grado di "dare un nome" alla nostra esperienza, e quindi all'apparenza. Tale tensione tra momento dell'esistenza (that) e del contenuto (what) percorre tutto *Appearance and Reality*, che

riporta così continuamente ad una sorta di “decentramento” dell’identità e del contenuto individuale nel movimento centrifugo di definizione dei momenti soggetto-oggetto/io-natura, i quali vengono continuamente attratti nella dissoluzione in seno al Tutto, essendo al contempo *meno* del Tutto ma *più* del semplice limite dell’esperienza individuale del “qui ed ora”, e rimandando quindi sempre a quel Tutto di cui il qui ed ora è una ipostatizzazione. (vedi, ad es. AR pp. 455-57): «I due lati, quello del fatto e quello del contenuto che opera indipendentemente dal fatto, sono reciprocamente essenziali. Ma l’essenza del secondo [“il contenuto che opera indipendentemente dal fatto”] consiste nella separazione della determinazione dall’esistenza, laddove nell’unione di questi due aspetti il primo [“il contenuto”] trova la sua vita» (457). Tale aporia è data dal circolo vizioso creato dalla predicazione, che scinde l’unità dell’esperienza senza rendersi conto che i termini dipendono gli uni dagli altri e si implicano a vicenda. In verità, fuori della separazione tra esistenza e contenuto, e quindi fuori dell’apparenza, vi è soltanto “relazione dell’ignoto con l’ignoto”. Apparenza è quindi ciò che, non appena viene incluso in un giudizio soggettivo, diviene idealità, cioè separa l’esistenza dal contenuto. Il finito è apparenza perché da un lato è un attributo della Realtà, dall’altro perché proprio in quanto attributo è privo in sé medesimo di realtà. Dunque, nulla di ciò che esiste può dirsi “reale”, ma d’altro canto il Reale “è” le sue apparenze.

A questo punto del ragionamento, un buddhista radicalmente anti-metafisico come Nāgārjuna imbecca la via della riduzione del linguaggio alla sua dimensione esclusivamente pragmatica, sfrondando il problema del rapporto tra pensiero e realtà, e quindi dell’apparenza, mentre Śaṅkara e Bradley quella della sintesi superiore. Tale sintesi, tuttavia, implica che la realtà, nel suo aspetto fattuale e ideale sia apparenza, la quale possiede una forte sfumatura pragmatica nel momento in cui il contenuto ideale è dato nel linguaggio. Ma, per converso, all’interno dell’apparenza, la quale possiede un suo grado di realtà, l’identità ideale è sempre anche un fatto, e tale grado di realtà, seppur variabile a seconda dei contesti, emerge proprio al livello della predicazione: “l’identità deve evidentemente per sua natura essere più o meno astratta e si può predicarla solo a patto di non prestare attenzione agli altri aspetti del tutto. Predicandola noi affermiamo che, nonostante l’esistenza di questi aspetti, vi è un lato che permane identico e che è reale, anche se non diciamo quale portata od estensione gli si debba attribuire rispetto a ciò che muta” (AR pp. 505-6). L’identità ideale, quindi, è *reale* in quanto *pragmatica*, ed in quanto *pragmatica* è reale (all’interno del dominio della predicazione. Così come in Nāgārjuna). Tale aspetto della prassi linguistica, quindi, è il vero *medium* tra fatto e idealità, cioè tra esistenza e contenuto. La connessione tra i due approcci si fa più chiara se si pensa che è proprio da una ipostatizzazione dell’elemento ideale connesso alla natura seriale degli aggregati dharmici che nel buddhismo si giungerà alla nozione di ‘coscienza deposito’. Infatti, se suppongo che una serie esista già idealmente completa, allora devo supporre anche l’esistenza attuale di *tutte* le serie possibili. L’universo diventa l’insieme attuale di tutte le serie dharmiche passate, presenti e future. Così facendo, però, perdo completamente l’elemento di “incompletezza” che caratterizzava il pensiero di Nāgārjuna, ricadendo in una visione formale, e al limite sostanziale, che identifica realtà e pensiero o, per dirla alla Bradley, esistenza (reale-momentanea-fenomenica/that) e contenuto (ideale-supposto-discorsivo/what). In ultima analisi, tale illusione di esistenza sostanziale è ciò che Bradley e Śaṅkara chiamano *apparenza*.

Rispetto a questo punto sarà utile un confronto tra i passaggi maggiormente significativi del monumentale *Commento ai Brahma Sūtra* (il cosiddetto ‘Grande Commento’) di Śaṅkara, in particolare i primi due capitoli, in cui si definiscono i connotati essenziali del concetto di apparenza, e i passi della seconda parte *Apparence and Reality* in cui si approfondisce il rapporto tra realtà e pensiero e si chiarisce il concetto di apparenza in rapporto alla Realtà. In particolare, XV “Pensiero e realtà”, pp. 312-14 e 329-32 sulla connessione tra Altro dal pensiero e vacuità del sistema relazionale, e i capitoli conclusivi: XXIV “Gradi di verità e di realtà”, XXVI “L’Assoluto e le sue apparenze”.

Bibliografia essenziale

Fonti primarie

Opere di Nāgārjuna

Le Stanze del Cammino di Mezzo, in *La rivelazione del Buddha*, vol II, traduzione e a cura di Raniero Gnoli, Mondadori 2004)

Opere della prima fase dell'idealismo buddhista

Yogācārabhūmiśāstra, V. Bhattacharya (a cura di) *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Un. of Calcutta, 1957; J. D. Willis, *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, Columbia Un. Press, NY 1979

Samdhinirmocana Sūtra, J. Powers, *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sūtra*, Dharma Pub., Berkeley 1995

Opere di Candrakīrti

Madhyamakāvātāra, G. K. Gyatso, *Ocean of Nectar: Wisdom and Compassion in Mahāyāna Buddhism*, Tharpa Pub., London 1995; J. Hopkins (a cura di), Tsong.kā.pa., *La compassione nel buddhismo tibetano, e, di Kensur Lenden, Le meditazioni di un abate tantrico*, Astrolabio Roma 1981

Opere di Śaṅkara

Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam, *Brahma Sūtra* con il commento di Śaṅkara, traduzione dal sanscrito, introduzione e note a cura del Gruppo Kevala, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 2000; *Complete Works of Śaṅkarācārya in the Original Sanskrit*, vol VII, *Brahmasūtrabhāṣya*, pub. By Sadanand Samata Books, Madras, 1983; *Works of Śaṅkarācārya in the Original Sanskrit*, vol III, *Brahmasūtra with Śāṅkarabhāṣya*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985; *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam with the Commentaries*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980

Vivekacūḍāmaṇi, *Il gran gioiello della discriminazione*, traduzione dal sanscrito, introduzione e note a cura del Gruppo Kevala, Edizioni Āśram Vidyā, Roma

Māndūkya Upaniṣad, Kārikā di Gaudapāda e commento di Śaṅkara, traduzione dal sanscrito, introduzione e note a cura del Gruppo Kevala, Edizioni Āśram Vidyā, Roma

Opere Minori di Śaṅkara, traduzione dal sanscrito, introduzione e note a cura del Gruppo Kevala, Edizioni Āśram Vidyā, Roma

Opere di F. H. Bradley

Apparenza e realtà, trad. it. di C. Goretti (con prefazione di Antonio Banfi), Milano, Bompiani, 1947

Principles of Logic, Oxford, Clarendon Press, 1963

Essays on Truth and Reality, Oxford, Clarendon Press, 1968

Collected Essays, New York, Greenwood Press, 2 voll, 1970

Apparenza e realtà, trad. it. con introduzione e note di D. Sacchi, Milano, Rusconi, 1984

The Collected Works of F.H. Bradley, a cura di W. J. Mander e Carl A. Keene, Bristol, Thoemmes Press, 12 voll, 1999

Fonti secondarie

Studi su Nāgārjuna e la ‘Scuola del Vuoto’

- M. R. Chinchore, *Anattā/Anātmatā: An Analysis of Buddhist Anti Substantialist Crusade*, Sri Satguru Publications, Indian Books Centre, Delhi 1995
- S. Collins, *Selfless Persons*, Cambridge Un. Press, 1982
- V. Fatone, *The Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, 1991 (rist.)
- T. Gyatso XIV Dalai Lama, *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way*, trad. J. Hopkins, London, George & Allen Unwin, 1975; trad. it. *Il Buddhismo del Tibet e la Chiave per la Via di Mezzo*, Ubaldini, Roma
- J. Hopkins, *Practice of Emptiness*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1974;
Compassion in Tibetan Buddhism, London: Rider, 1980; tr. It. *La compassione nel Buddhismo tibetano*, Ubaldini, Roma
- Meditation on Emptiness*, London: Wisdom, 1983
- S. Iida, *Reason and Emptiness*, Tokyo: Hkuseido Press, 1980
- J. P. Keenan, “Original purity and the focus of early Yogācāra”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 5 (1): 7-18
- Chr. Lindtner, *Nāgārjuniana*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982
- D. S. Jr. Lopez, *A Study of Svātantrika*, New York: Snow Lion, 1987
- J. May, “La philosophie bouddhique idéaliste”, *Etudes Asiatiques* 25: 265-323, 1971
- H. Narain, *The Mādhyamika Mind*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997
- D. S. Ruegg, *The Literature of Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981
- “On the thesis and assertion in the Madhyamaka/Dbu ma” in E. Steinkellner e H. Tauscher (a cura di) *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 205-41, 1983
- J. Singh, *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, 1997 (rist.)
- R. A. F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton, NJ: Princeton Un. Press, 1984
- P. L. Vaidya, *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna*, Darbhanda: Mithila Institute, 1960
- K. Venkata Raman, *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, 1998 (rist.)
- P. Williams, “Nāgārjuna: selections from the Madhyamakakārikā”, *Middle Way*, 52 (1-3): 15-18, 72-6, 119-23, 1977
- “Some aspects of language and construction in the Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy* 8: 1-45, 1980
- J. D. Willis, *On Knowing Reality*, NY: Columbia Un. Press, 1979
- J. Wilson, *Chandrakīrti's Sevenfold Reasoning: Meditation on the Selflessness of Persons*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives
- Th. E. Wood, *Nāgārjunian Disputations*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994

Opere che mettono a confronto il pensiero di Śaṃkara e Bradley, o che mettono a confronto l'Advaita Vedānta di Śaṃkara con alcuni orientamenti della filosofia occidentale (in particolare idealismo e fenomenologia)

J. B. Chettimatam, *Consciousness and Reality*, London, 1971

F. Garcia Bazàn, *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino e Śhānkara*, Buenos Aires, 1982

J. A. Grimes, *Quest for Certainty. A Comparative Study of Heidegger and Śaṃkara*, New York, 1989

C. Isherwood, *Vedānta for the Western World*, Hollywood, 1946

R. M. Loomba, *Bradley and Bergson*, Lucknow, 1937

G. Misra, "An examination of an instance of metaphysical logic. Analysis of identity propositions by Bradley and Samkara", *Philosophical Quarterly A.*, 1958-1959

"Some main types of metaphysical logic historically surveyed (Samkara, the Buddhists, Bradley, Russel)", *ivi*, 1960-1961

P. T. Raju, *Thought and Reality – Hegelianism and Advaita*, London, 1937

Idealistic Thought of India, London, 1953

P. N. Rao, *The Philosophy of A. N. Whitehead in the light of the Advaita Vedānta of Śaṃkara*, Tirupati, 1966

D. Sinha, *The Idealist Standpoint, a Study of Vedāntic Metaphysics of Experience*, Santiniketan, 1965

The Metaphysics of Experience in Advaita Vedānta, A Phenomenological Approach, Delhi-Varanasi-Patna, 1983

S. N. L. Shrivastava, *Śaṃkara and Bradley*, Delhi, 1968

"The Absolute in Bradley e Śaṃkara", *Philosophy East and West*, 1956-1957

J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism; a critical study in comparative philosophy*, Madras, 1961

J. A. Taber, *Transformative Philosophy. A Study of Śaṃkara, Fichte and Heidegger*, Honolulu, 1983

R. K. Tripathi, *Spinoza in the Light of Vedānta*, Benares, 1957

E. E. Wood, *The Glorious Presence, a Study of Vedānta Philosophy and its Relation to Modern Thought*, London, 1952

Studi sui rapporti tra il Vedānta e il Buddhismo (in particolare Nāgārjuna e la 'Scuola del Vuoto')

R. C. Jha, *The Vedāntic and the Buddhist Concept of Reality as Interpreted by Śaṃkara and Nāgārjuna*, Calcutta, 1973

S. G. Mugdal, *Advaita of Śaṃkara: A Reappraisal. Impact of Buddhism and Sāṃkhya on Śaṃkara's Thought*, Delhi-Varanasi-Patna, 1975

M. Sprung, ed. By, *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Boston, 1963