

Individuo e Assoluto nel Vedānta e nel Buddhismo

Dall'alto di una visione panoramica sull'immensa distesa della cultura indiana tradizionale, gli insegnamenti del Buddha emergono dallo sfondo lussureggiante della religione eterna (*sanātana dharma*) denominata in Occidente "hindūismo" o "brahmanesimo". Al centro di tale sfondo si ergono possenti le riflessioni metafisiche raccolte e custodite nelle *Upaniṣad* che costituiscono la parte più cospicua, sia per quantità che per qualità, del pensiero fiorito a ridosso dei *Veda* detto "Vedānta" (fine-compimento dei *Veda*).

Porre il Vedānta¹ in rapporto al Buddhismo significa affrontare innanzitutto il problema della persistenza o meno, nel Buddhismo, dell'Assoluto come fonte di ogni realtà e come meta suprema della realizzazione umana. Significa, inoltre cercare di capire se la dottrina buddhista dell'*anattā* (non sé) si allontana del tutto da quella brahmanica dell'*ātman*, o se invece ne è solo una variante. Prima di affrontare questi due cruciali problemi, è però necessario operare dei chiarimenti su alcuni aspetti della dottrina buddhista che sembrerebbero escluderla decisamente dalla prospettiva disegnata dal Vedānta. A una prima lettura comparata delle *Upaniṣad*² e del Canone buddhista sembrano delinearci almeno tre motivi di differenziazione, in quanto

la dottrina buddhista prende le distanze dal rito, dal sacrificio e dalle sacre scritture. Per quanto riguarda quest'ultime sono da ricordare le parole del Buddha incluse nel famoso discorso ai Kalama: «Non fatevi guidare dall'autorità dei testi religiosi»³. Così come, in ordine ai temi del rito e del sacrificio, è chiaro il contenuto delle parole che il Buddha rivolge al giovane Vasettho: «Chiunque tra gli uomini viva di riti e sacrifici egli è, Vasettho, sappilo, un prete non un brahmano»⁴. Altrettanto esplicite quelle che troviamo in *Udāna* (Versi ispirati): «Non si diviene puri attraverso l'acqua; molte persone s'immergono in essa. Colui nel quale vi è verità e Dhamma, costui è puro, costui è un brāhmana»⁵. Una presa di distanze dalla ritualità assai simile era peraltro già presente nelle *Upaniṣad* tanto da potere sostenere che «l'atmosfera dominante nelle *Upaniṣad* è di superamento della presunzione d'onnipotenza attribuita alla pratica sacrificale»⁶. Al riguardo i testi stessi delle *Upaniṣad* sono del tutto chiari: «Tre sono i rami del dovere religioso. Sacrificio, studio dei *Veda*, elemosina: questo è il primo. Asceti è il secondo. [Farsi] studente dei testi sacri, abitando nella casa del maestro è il terzo. Tutti costoro ottengono i mondi [riservati ai] virtuosi. [Soltanto] chi è fisso nel Brahman ottiene l'immortalità»⁷. Dal che si evince che i primi tre doveri sono inferiori alla condizione di chi raggiunge il Brahman. Ciò emerge con maggiore evidenza da questo passo della *Mundaka Up.*: «I conoscitori del Brahman dicono che bisogna conoscere due scienze, la superiore e l'inferiore. Di esse l'inferiore è costituita Dal *Rgveda*, dal *Yajurveda*, dal *Sāmaveda*, dall'*Atharvaveda*. Dalla fonetica, dalla ritualistica, dalla grammatica, dall'etimologia, dalla metrica, dall'astronomia. La [scienza] superiore è quella per mezzo della quale si raggiunge l'Indistruttibile»⁸.

Ma il motivo principale che ha sempre fatto supporre un radicale allontanamento del Buddhismo dal Vedānta è quello delle differenze castali che il Buddha, al contrario del Vedānta, avrebbe ripudiato. Ebbene, i discorsi del Buddha,

in particolare quelli in cui sono prese in considerazione tali differenze⁹, mostrano senza ombra di dubbio che egli non si oppone in modo diretto ed esplicito alla distinzione tra caste, ma afferma che, in rapporto e in funzione del Risveglio (*Bodhi*), esse non contano nulla. Questo atteggiamento è compendiato in modo assai efficace in questo breve passo tratto dal già ricordato discorso rivolto al giovane Vasettho: «Non è per la nascita un Brahmano uno per me, se anche egli è ricco e arrogante. Uno che nulla possiede e nulla più prende, un brahmano è quello per me»¹⁰. Questo significa che al Buddha non interessa da quale casta provenga un seguace della via verso l'Illuminazione, ma gli preme l'autentico interesse a percorrere tale via. Infatti, al re di Kosala, Pesenadi, che lo interroga sulle differenze castali, così risponde: «Allora io dico, gran re, che tra esse non v'è alcuna differenza, essendo redenzione di fronte a redenzione»¹¹. Ora, questo disinteresse per l'origine sociale di colui che intraprende la via del Risveglio e della liberazione è presente, benché in modo meno esplicito, anche nelle *Upaniṣad*. A questo proposito si può leggere, per esempio, nella *Brhadāraṇyaka Up.*: «Colui che sa di essere il Brahman, diventa questo universo»¹², dove «colui che sa» non è riferito agli esponenti della casta sacerdotale, ma si riferisce in generale agli individui in grado di percorrere il cammino che li conduce a identificarsi con il Principio Assoluto, col Brahman. È a questo proposito da evidenziare il fatto che la divisione in caste ha giustificazioni solo storiche, non metafisiche, il quanto il Principio unico, il Brahman/Ātman è presente, in potenza, in *tutti* gli esseri: «Nascosto in tutte le creature, questo Spirito non si palesa, ma si fa vedere da coloro che acutamente indagano con sottile, alta intelligenza»¹³. Il Brahman, quindi, non si mostra soltanto a coloro che appartengono alla casta dei brahmani, per tradizione deputata alla conoscenza e all'interpretazione dei testi sacri, ma a tutti coloro che sono in grado, indipendentemente dalla loro collocazione castale, di coglierlo con la loro «sottile, alta intelligenza». Pertanto il Brahman viene

paragonato al fuoco che può penetrare in qualsiasi forma, indipendentemente dalla "nobiltà" del materiale con cui essa è fatta: «Come il fuoco, che è uno, penetrato in una creatura s'adegua a qualsiasi forma, così l'anima, che è una, s'adegua dentro ogni creatura a qualsiasi forma e pur rimane nell'esterno [come entità assoluta]»¹⁴.

Quindi, in definitiva, si può sostenere che tanto al Vedānta quanto al Buddhismo importa più la condizione di «conoscitore del Brahman» (*Brahmavid*) che quella del brahmano di nascita (*Brahmabandhu*). In altri termini più precisi: come per il Vedānta brahmani si diventa e non si nasce, benché il Brahman sia presente in tutti, anche in quelli che non riescono a conoscerlo; così per il Buddhismo, Risvegliati si diventa e non si nasce, benché la possibilità del Risveglio, ossia la «natura di Buddha» (*Buddhatā*) sia presente in tutti, anche in coloro che non si accorgono di averla.

Una volta evidenziati alcuni fondamentali motivi per cui non è legittimamente possibile opporre Vedānta e Buddhismo relativamente alle questioni del rito, del sacrificio, delle sacre scritture e delle differenze di casta, si può passare a considerare alcuni motivi per cui non è affatto fondata nemmeno l'opinione che li oppone in base al diverso modo di risolvere due cruciali questioni filosofiche: quella della natura dell'Assoluto, e quella dell'esistenza del sé. È noto come nelle *Upaniṣad* si abbia una poderosa concentrazione di pensieri sull'unità e sull'unicità del Principio, paragonabile, nella filosofia occidentale, a quella prodotta dalla speculazione metafisica di Plotino¹⁵. Ed è altrettanto noto come, invece, negli insegnamenti del Buddha si abbia un'esplicita e ferma dichiarazione della necessità di sospendere ogni discussione su questioni di carattere metafisico¹⁶, paragonabile, nella filosofia occidentale, alla radicale critica antimetafisica contenuta nella *Critica della ragione pura* di Kant¹⁷. Appare tuttavia opportuno proporre al proposito alcune precisazioni. È vero che nella *Chandogya Upaniṣad* si dice chiaramente che «al principio questo (universo) era sol-

tanto l'Essere (Sat), uno, senza secondo»¹⁸, il che non lascia dubbi circa il radicale monismo metafisico che anima il pensiero del Vedānta. Tuttavia sono da ricordare le affermazioni altrettanto chiare che troviamo nella *Kena Upaniṣad*, le quali sottolineano la natura incondizionata del Brahman e, di qui, l'evidente impossibilità di condizionarlo con qualche umana definizione: «ciò che non può essere espresso con la parola, ciò per mezzo del quale la parola viene espressa, questo sappi che è il Brahman. Non ciò che [il volgo] venera come tale. Ciò che non può essere pensato col pensiero, ciò per mezzo del quale, dicono, il pensiero vien pensato, questo sappi che è il Brahman. Non ciò che [il volgo] venera come tale. [...] Io non credo di conoscerlo bene e neppure posso affermare di non conoscerlo. Chi di noi sa questo, lo conosce»¹⁹. Quindi per il pensiero del Vedānta il principio dell'universo è unico ma, in quanto infinito, non può essere conosciuto da nessuna parola né da nessuna espressione finita: ogni "teologia positiva" è considerata assurda in quanto pretende di nominare e definire una realtà che è oltre ogni nome e ogni definizione, anche oltre quella, massimamente ampia e profonda, che lo volesse fissare come *condizione* di ogni nome e di ogni definizione. Ciò non significa tuttavia che esso sia del tutto sconosciuto e inconoscibile, dato che la sua presenza è attiva in ogni aspetto della realtà: «Il Brahman è cibo, soffio vitale, vista, udito, mente, parola»²⁰.

Ebbene, anche il Buddhismo, nonostante la critica a ogni questione metafisica, sembra ammettere l'esistenza di un principio assoluto assai simile al Brahman di cui parlano le *Upaniṣad*: «Vi è, o monaci, un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato. Se, o monaci, non esistesse questo non-nato, non-divenuto, non-creato, non-formato non si potrebbe conoscere alcuna via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato. Ma, o monaci, poiché esiste, un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato si può conoscere una via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato»²¹. È interessante notare

come, al di là delle analogie formali che possono ricordare le parole delle *Upaniṣad*, il discorso del Buddha si regga su una logica affatto diversa: mentre nelle *Upaniṣad* l'esistenza dell'Assoluto è data di per sé, qui è dichiarata necessaria in dipendenza dalle esigenze di salvarsi dal relativo: per pensare a una via d'uscita dal *samsāra*, ossia dalla catena delle esistenze dominate dalla sofferenza, gli esseri umani devono poter pensare alla condizione del *nibbāna*, ossia a una situazione in cui la sofferenza sia definitivamente estinta. Quindi, in questa prospettiva, se si deve ammettere un Assoluto, questo non esiste come una realtà in sé e per sé, ma dipende dalle esigenze empiriche degli esseri umani che cercano di salvarsi dalle pene imposte dal fatto di essere nati, di vivere e di dover morire.

Tuttavia anche il Buddhismo, come il Vedānta, mantiene ferma una posizione "apofatica" la quale sospende ogni pretesa di dire qualcosa di preciso e di compiuto sull'Assoluto: come per il Vedānta il Brahman è oltre ogni possibilità di nominazione definitoria e definitiva, così per il Buddhismo del «non-nato» – sia questo inteso come equivalente del *nibbāna* o dell'essenza ultima della realtà (*tathatā*) – non si può dire nulla, nemmeno che è o che non è, perché ogni espressione umana, sia positiva che negativa, in quanto necessariamente finita e contingente, non può pretendere di cogliere qualcosa di infinito e di eterno. L'impossibilità di dire qualcosa circa l'essenza della realtà è più volte ribadita dai discorsi del Buddha, ma si presenta in un nucleo di formidabile potenza speculativa nel «Piccolo discorso della vacuità» (*cūlasuññatasutta*), dove viene presentata una serie di temi di meditazione in un vertiginoso "crescendo" che parte da alcuni "oggetti" empirici (uomo, villaggio, foresta) per giungere ad alcuni "oggetti" astratti (spazio infinito, coscienza infinita, nulla, raccoglimento mentale privo di segni). A ciascuno di questi oggetti di meditazione corrisponde ogni volta l'illusione di aver raggiunto la verità, l'essenza, il fondamento dell'intera realtà. Ma, alla fine,

la mente riconosce che anche il più esteso e profondo di questi “oggetti” «è coefficientuato (*abhisamkḥata*) e concepito (*abhisañcetaḥita*); e tutto ciò che è coefficientuato e concepito è impermanente, destinato a cessare»²². Come a dire: tutto ciò che l'uomo può pensare è, per il fatto stesso che è pensato, condizionato e contingente. Quindi anche ciò che è pensato come principio supremo, come Assoluto, per il solo fatto di essere pensato, non può essere considerato assoluto. Questo vale anche in negativo, cioè anche nel caso che si pretenda di far valere come principio l'*assenza* di principio, per esempio trasformando l'inafferrabilità del Principio in Principio di inafferrabilità, o trasformando la vacuità di ogni fondamento in Vacuità come fondamento. Questa riflessione sull'impossibilità di trasformare alcunché in Assoluto, focalizzata dal Buddha, verrà poi ripresa e argomentata, con un rigore logico ancor più pressante e spinto, da Nāgārjuna, uno dei massimi pensatori buddhisti di tutti i tempi: «La vacuità – han detto i Vittoriosi – è eliminazione di tutte le opinioni. Coloro poi per cui anche la Vacuità è un'opinione – essi hanno detto – sono inguaribili»²³. Ciò significa che il vuoto (*śūnya*) come qualità intrinseca di tutti i fenomeni – sia fisici che metafisici – non può avanzare alcuna pretesa di trasfigurarsi in principio assoluto: il culmine dell'itinerario di liberazione si ha quando si riesce a fare a meno anche del vuoto come verità, quando si riesce a “svuotare” anche il vuoto, quando insomma – ossia dopo aver constatato la vacuità di tutti i fenomeni, cioè la loro relatività (*anattā*) e transitorietà (*anicca*) – si coglie la vacuità anche del vuoto (*śūnya śūnyatā*)²⁴.

Se proprio si volesse trovare un motivo di diversità tra Vedānta e Buddismo per quanto riguarda il tema dell'Assoluto, si dovrebbe dire che si tratta non di una differenza di prospettive, ma di differenze di *grado* all'interno della medesima prospettiva. Tale tipo di differenze deriva innanzitutto dal fatto che, mentre nelle *Upaniṣad* l'Assoluto, per quanto inafferrabile e mai completamente descrivibile, è per lo più designato in termini positivi, posto cioè come princi-

pio oggettivo di cui si ha evidenza immediata e da cui tutto deriva, invece nei testi buddhisti esso è sempre connotato *per viam negationis*, per esempio come «non-nato», come «*nibbana*» (estinzione), come vacuità (*śūnyatā*)²⁵.

In secondo luogo, mentre nel Vedānta il tema dell'Assoluto è solo marginalmente connesso a quello della sofferenza, nel Buddhismo tale connessione acquista rilevanza centrale, tanto che il coglimento della vacuità del vuoto si ha *al termine* di un itinerario che parte dalle quattro Nobili Verità, la prima delle quali è la verità di *dukkha*, la sofferenza. A questo riguardo si potrebbe osservare che la prospettiva proposta dal Vedānta è capovolta rispetto a quella buddhista, in quanto parte dall'unità del principio universale (*Brahman*) per giungere alla molteplicità del particolare; mentre quella buddhista parte da quest'ultima per risalire all'unità mediante la nozione di *śūnyatā*. Questo capovolgimento potrebbe essere emblematicamente rappresentato dalla differenza tra la cupola del tempio hindū e lo *stūpa* vuoto collocato alla sommità del tempio buddhista, come avviene, per esempio a Borobudur: la cupola, infatti, è una struttura che unifica tutto ciò che sta attorno, sotto e all'interno di essa, con una funzione e in un rapporto analoghi a quelli che il Brahman ha nei confronti delle sue manifestazioni. Invece nello *stūpa* vuoto al culmine del tempio buddhista si compie l'itinerario – sia fisico che mentale – di chi, partendo dalla base quadrata che rappresenta la materia e passando attraverso i diversi piani che rappresentano la molteplicità dei fenomeni, giunge a cogliere la vacuità come qualità intrinseca a tutti i fenomeni²⁶.

Se questo capovolgimento di prospettiva è evidente, non è tuttavia possibile diversificare Vedānta e Buddhismo affermando che il primo si esaurisce in una *metafisica*, mentre il secondo si riduce a un'*etica*. Per smentire una simile interpretazione riduttiva è innanzitutto da ricordare che nelle *Upaniṣad* si trovano, benché in misura ridotta, indicazioni etiche che possono essere considerate come germi di uno sviluppo che il Buddhismo ha condotto a piena maturazio-

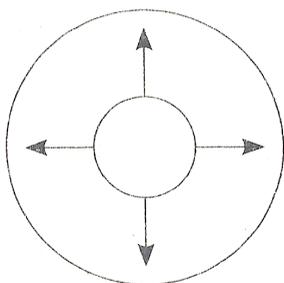
ne. Per esempio nella *Ganapati Upaniṣad* si dice che chi ne recita il testo «sempre non trova alcun ostacolo e realizza *dharmā, artha, kama* e *mokṣa*»²⁷, e nella *Chandogya Upaniṣad* si pone il non-nuocere (*ahimsa*) accanto alle altre virtù della mortificazione, dell'elemosina e della rettitudine. Ma è nella *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* che il Vedānta fornisce una precisa e suggestiva indicazione etica, quando si racconta che gli dei, gli uomini e i demoni, interrogato Prajapati, il «Signore delle creature», ottengono questa risposta: «*da da da*: dominatevi, donate e abbiate compassione»²⁸.

Certo, in confronto alle decine di pagine consacrate dal Canone buddhista alle grandi virtù etiche (*karunā, muditā, mettā* e *upekkhā*), queste indicazioni etiche del Vedānta sembrano ben poca cosa. È tuttavia da ricordare che per il Vedānta è implicito che chi procede sulla via della realizzazione dell'unità col Brahman, procede anche, contemporaneamente, sulla via della perfezione morale, in base a una "logica" affatto stringente: se infatti il Brahman è presente in tutti gli esseri, quanto più si realizza l'unità col Brahman, tanto più si dà sostanza alla formula «tu sei Quello» (*tat twam asi*), tanto più, cioè, ci si identifica con tutti gli esseri: se so che io e gli altri esseri viventi abbiamo tutti la natura del Brahman in quanto siamo tutti sue manifestazioni, non ho alcuna ragione per avere verso di loro un comportamento ostile o anche solo indifferente. Un comportamento negativo nei loro confronti sarebbe infatti, immediatamente, negativo nei miei stessi confronti, in quanto tutti, io e gli altri, siamo parti di uno stesso intero. Ebbene, questa prospettiva etica implicita nel pensiero Vedānta, legando assieme conoscenza (*vidyā*) e generosità (*dāna*), è la stessa che ritroviamo, approfondita e ampliata, in quella buddhista che lega assieme saggezza suprema (*pañña*) e compassione attiva (*karunā*); prospettiva, questa, in base alla quale quanto più si conosce la natura "vuota" – ossia insostanziale (*anattā*) e impermanente (*anicca*) – di tutti i fenomeni, tanto più ci si comporta in modo giusto.

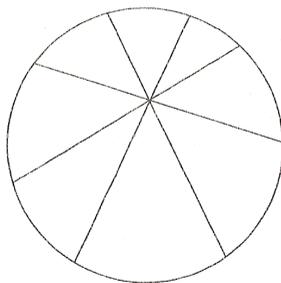
A questo proposito si potrebbe addirittura dire che le indicazioni contenute nell'Ottuplice sentiero (*astanga magga*) non sono prescrizioni etiche esteriori, ma scaturiscono gradualmente, come conseguenze necessarie, dalla progressiva distruzione dell'ignoranza (*avijjā*), dalla consapevolezza che l'espressione «questo non sono io, questo non è mio»²⁹ è appropriata per ogni fenomeno del mondo, per ogni evento della vita e per ogni idea prodotta dal pensiero.

A questo punto è inevitabile affrontare il problema del sé che costituisce il banco di prova decisivo per verificare la continuità o meno tra Vedānta e Buddhismo. Il Vedānta appare come dottrina incentrata attorno all'identità tra Assoluto (*Brahman*), Anima o Spirito universale (*Ātman*) e anima individuale (*jīvātman*). È noto che, invece, una delle tesi centrali del Buddhismo è quella della negazione dell'idea di *ātman*, passata alla storia come «dottrina dell'*anattā*»³⁰. Ora, per poter capire in che cosa consista tale dottrina della negazione dell'*ātman* (a-n-atman), è da chiarire che tre sono i principali significati della parola "*ātman*": anima universale (Sé), anima individuale (sé) e pronome riflessivo (se stesso). Ebbene il Buddhismo ritiene che nessun aspetto della realtà, sia materiale che spirituale, può essere considerato come *ātman* nel senso di "se stesso", ossia come fenomeno assolutamente autonomo, irrelato, autosufficiente. Ciò vale anche per l'anima individuale. La celebre descrizione delle componenti o aggregati (*khandha*) dell'io mostra che esso non è un'unità compatta e univoca³¹, così come la teoria della coproduzione condizionata (*patīccasamuppāda*) mostra che esso è una realtà condizionata, sia sul piano strutturale, sia dal punto di vista temporale³². Per quanto riguarda poi la natura del Sé universale, il Buddhismo considera che sia una questione metafisica indecidibile, ovvero mantiene l'atteggiamento di «nobile silenzio», nella consapevolezza che ogni spiegazione, sia in senso affermativo (*sassatavada*), sia in senso negativo (*ucchedavada*) non è sostenibile perché ogni parola definita e definitiva su un oggetto infinito non

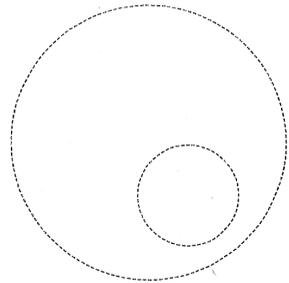
può che essere contraddittoria³³. Il Vedānta, pur non articolando le proprie tesi nel modo analitico del Buddhismo, sviluppa una linea speculativa assai simile a quella buddhista: per quanto riguarda il Sé assoluto inteso come Brahman e come Atman universale, si è già notato che nelle *Upaniṣad* si precisa l'impossibilità di darne una definizione esaustiva; per quanto riguarda il sé degli esseri particolari, tutte le principali *Upaniṣad* insistono sul fatto che nessuno di essi può vantare una realtà autonoma, indipendente dal Brahman stesso. Si potrebbe dunque concludere che Vedānta e Buddhismo, anche se con parole diverse e seguendo due differenti direzioni, si muovono entro una medesima prospettiva: il Vedānta mira a ridurre le pretese e le presunzioni di autonomia degli enti particolari *potenziando* al massimo le qualificazioni dell'Assoluto, mentre il Buddhismo mira al medesimo scopo *depotenziando* al massimo l'idea stessa di ente particolare autonomo. Tuttavia il Buddhismo, in questa prospettiva comune, sembra andare più in là, verso un punto di fuga estremo: esso infatti attiva il depotenziamento anche nei confronti del Sé Assoluto, mostrando che su di Esso non può esser presa alcuna "posizione", né in senso positivo, né in senso negativo, pena il suo scadere a entità relativa. Perfino la posizione che lo assumesse come *śūnyatā*, come Vacuità assoluta, non farebbe che ipostatizzarlo, rendendolo oggetto di attaccamento e, quindi, fonte indiretta di sofferenza. In definitiva, si potrebbero rappresentare graficamente le differenze tra Vedānta e Buddhismo nel seguente modo:



A



B



C

Lo schema A indica la situazione dell'individuo ancora immerso nell'ignoranza e nella sofferenza. Tale individuo è caratterizzato da due condizioni:

1. credere di essere il centro dell'universo;
2. credere di poter diventare sempre più potente, fino al punto di coincidere con l'Assoluto, rappresentato dalla circonferenza.

Lo schema B indica la situazione dell'individuo realizzato secondo il Vedānta:

1. non presume più di essere al centro dell'universo, ma si conosce come parte di esso;
2. è completamente compenetrato dell'Assoluto: si identifica con questo, ma non perché si immagina espanso fino a coincidere con la circonferenza che rappresenta l'Assoluto, ma perché realizza che l'intera circonferenza ha la potenza di concentrarsi in lui stesso, come in qualsiasi altro punto ad essa interno.

Lo schema C indica – con le due circonferenze solo tratteggiate – la situazione dell'individuo “risvegliato” secondo il Buddhismo:

1. non presume di essere al centro dell'universo, perché si conosce come un composto di stati condizionati e impermanenti;
2. egli “scioglie” anche la circonferenza che rappresenta l'Assoluto, perché ha scoperto che ogni Assoluto, così come ogni sua determinazione, è vuoto di autoconsistenza e di eternità.

⁴ Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, Roma, Āśram Vidyā, 1993, vol. 1, p. 384.

⁵ Cfr. W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Roma, Paramita, 1984, p. 88.

⁶ *Samyutta Nikāya*, 4.10.10, tr. di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano, Mondadori, 2001, p. 203.

⁷ Sull'atteggiamento *agnostico* del Buddha nei riguardi delle grandi questioni metafisiche cfr. G. Pasqualotto, *Il Buddhismo*, Milano, B. Mondadori, 2003, pp. 13-14, e Id., *Illuminismo e illuminazione*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 25 ss.

⁸ Cfr. W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Roma, 1984, p. 96.

⁹ Sulla coproduzione condizionata ci siamo soffermati in Pasqualotto, *Il Buddhismo*, cit., pp. 48-53.

¹⁰ *Samyutta Nikāya*, III, 1, 89, tr. di V. Talamo, Roma, Ubaldini, 1998, p. 382.

¹¹ *Majjhima Nikāya*, I, IX, tr. di G. De Lorenzo, in *I Discorsi di Gotamo Buddho*, Bari, Laterza, 1916, vol. I, p. 69.

¹² Cfr. *Majjhima Nikāya*, I, XXXVII, tr. di G. De Lorenzo, in *I Discorsi di Gotamo Buddho*, cit., vol. I, pp. 370-376.

¹³ Cfr. *Majjhima Nikāya*, III, CVI, tr. di G. De Lorenzo, in *I Discorsi di Gotamo Buddho*, cit., vol. III, pp. 56-57.

¹⁴ Cfr. *Majjhima Nikāya*, II, LXXXVII, tr. di G. De Lorenzo, in *I Discorsi di Gotamo Buddho*, cit., vol. II, p. 394.

¹⁵ Ch. Humphreys, *Dizionario buddhista*, Roma, Ubaldini, 1981, p. 71 (corsivi nostri).

¹⁶ A.K. Coomaraswamy, *Induismo e Buddhismo*, cit., pp. 91-92 (corsivi nostri).

3. INDIVIDUO E ASSOLUTO NEL VEDANTA E NEL BUDDHISMO

¹ *Vedānta* è parola composta da *Veda* (sapere, dottrina sacra) che indica il complesso di tutti i testi sacri più antichi della letteratura indiana, e da *anta* (fine). La "fine dei Veda" indica allora il complesso delle considerazioni finali, di carattere filosofico, dei *Veda* contenute nelle *Upaniṣad*. Del *Vedānta* si danno tre scuole: *Advaita Vedānta* (Vedānta non dualistico) che fa capo a Śankara (788-820); *Viśiṣṭadvaita Vedānta* (Vedānta non dualistico qualificato) che fa capo a Rāmānuja (fine dell'XI sec.); e *Dvaita Vedānta* (Vedānta dualistico) che fa capo a Madhva (XIII sec.).

² *Upaniṣad* è parola composta da *upa* (vicino), *ni* (giù) e *śad* (sedersi) e indica l'atto di ascoltare gli insegnamenti ai piedi del maestro. Con tale nome vengono designati gli scritti, composti tra l'XI e il IV sec. a.C. che commentano filosoficamente il contenuto dottrinale dei *Veda*. Le *Upaniṣad* più importanti, composte tra il 700 e il 300 a.C., affrontano, in vari modi e con diversi livelli di profondità, il problema della natura dell'Assoluto (*Brahman*), ma soprattutto quello del rapporto tra l'Assoluto e le sue manifestazioni.

³ Cfr. *Anguttara Nikāya*, I, 190.

⁴ Cfr. *Majjhima Nikāya*, II, XCVIII, tr. di G. De Lorenzo, in *I Discorsi di Gotamo Buddho*, Bari, Laterza, 1916, vol. II, p. 506.

⁵ *Udāna*, 1.9 (9), tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha. I testi anti-*

chi, Milano, Mondadori, 2001, pp. 605-606.

⁶ C. Della Casa, *Introduzione a Upaniṣad*, Torino, Utet, 1976, p. 13. Cfr. anche S. Radakrishnan, *La filosofia indiana*, Roma, Āsram Vidyā, 1993, p. 458; e A.K. Coomaraswamy, *Induismo e Buddhismo*, Milano, Rusconi, 1973. Coomaraswamy, però, tende a trascurare gli elementi di novità e di originalità del Buddhismo rispetto all'Induismo.

⁷ *Chandogya Upaniṣad*, xxiii, 1 e 2, in *Upaniṣad*, cit., p. 196.

⁸ *Mundaka Upaniṣad*, i, 1, in *Upaniṣad*, cit., p. 371.

⁹ Cfr., in particolare, *Majjhima Nikāya*, lxxxiv, xc, xciii, xcvi.

¹⁰ *Majjhima Nikāya*, xcvi, in *I Discorsi di Gotamo Buddho*, cit., vol. ii, p. 506.

¹¹ *Majjhima Nikāya*, xc, in *I Discorsi di Gotamo Buddho*, cit., vol. ii, p. 417.

¹² *Brhadāranyaka Upaniṣad*, i, iv, 10, in *Upaniṣad*, cit., p. 72.

¹³ *Katha Upaniṣad*, i, iii, 12, in *Upaniṣad*, cit., p. 360.

¹⁴ *Katha Upaniṣad*, ii, v, 9, in *Upaniṣad*, cit., p. 364.

¹⁵ Cfr. Plotino, *Enneadi*, in particolare iii, v e vi. Sul rapporto tra Vedānta e metafisica neoplatonica cfr. J.F. Staal, *Advaita and Neoplatonism*, Madras, University of Madras Press, 1961; F. Garcia Bazan, *Neoplatonismo y Vedānta*, Buenos Aires, De Palma, 1982; M. Piantelli, *L'India e Plotino*, in «Annuario filosofico», 6, 1990, pp. 163-192; G. Giacometti, *Plotino e Sankhara*, in «Simplessaggi», 11, 2000, pp. 11-33.

¹⁶ Cfr., in particolare, *Majjhima Nikāya*, 63, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, cit., pp. 221-229; e *Udāna*, vi, 4 (54), in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, cit., pp. 681-684.

¹⁷ Su questa incredibile coincidenza nelle critiche alla metafisica elaborate dal Buddha e da Kant ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione*, Roma, Donzelli, 1997.

¹⁸ *Chandogya Upaniṣad*, vi, ii, 1, in *Upaniṣad*, cit., p. 242.

¹⁹ *Kena Upaniṣad*, i, 4 e 5; e ii, 2, in *Upaniṣad*, cit., pp. 341 e 342.

²⁰ *Taittirīya Upaniṣad*, iii, 1, in *Upaniṣad*, cit., p. 298. Questa indefinibilità dell'Assoluto appare comune a molte altre tradizioni spirituali sia orientali, sia occidentali: cfr. T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, Berkeley, University of California Press, 1983; M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato, Piemme, 1996.

²¹ *Udāna*, viii, 3 (73), in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, cit., p. 698.

²² *Majjhima Nikāya*, 121, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, cit., p. 381.

²³ Nagarjuna, *Madhyamaka Kārikā* (Le stanze del cammino di mezzo), xiii, 8, tr. di R. Gnoli, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, cit., p. 610. Cfr. anche Nagarjuna, *Cathustava* (Le quattro laudi), i, 20, in *Madhyamaka Kārikā*, cit., p. 162.

²⁴ Ci siamo soffermati su questi temi in G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, Venezia, Marsilio, 1992, e in G. Pasqualotto, *Il Buddhismo*, Milano, B. Mondadori, 2003.

²⁵ Cfr. G. Vallin, *La perspective métaphysique*, Paris, Dervy, 1977, p. 116.

²⁶ Sui significati simbolici del tempio indiano e di quello buddhista di Borobudur ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, *Figure di pensiero*, Venezia, Marsilio, 2007.

²⁷ *Ganapati Upaniṣad*, 11, in *Upaniṣad*, cit., p. 523. È da tenere presente che *kama* significa amore sensuale e che nella cultura *hindū* non ha una connotazione negativa, mentre nel Buddhismo, in quanto strettamente connesso ai sensi, rappresenta un ostacolo sulla via della liberazione dall'attaccamento.

²⁸ *Chandogya Upaniṣad*, III, 17, 4, in *Upaniṣad*, cit., p. 210.

²⁹ Cfr. *Majjhima Nikāya*, 22.

³⁰ Sul problema dell'*anattā* cfr. in particolare *Anguttara Nikāya*, Oxford, ed. Pali Text Society, 1988-1994, I, 16, 62, 147, 149, 164, 166, 283; II, 16, 163, 177, 207, 215; III, 49, 79, 85, 138, 359, 441; IV, 11, 22, 44, 46, 54, 146; V, 108, 180; *Samyutta Nikāya*, Oxford, ed. Pali Text Society, 1992-1994, III, 2, 4, 6, 19, 66, 81, 96, 127, 135, 165, 179; IV, 196, 391, 398; V, 143, 161, 163; *Majjhima Nikāya*, cit., 22, 43, 109, 121, 122, 140, 151.

³¹ Sul tema dei *khandha* cfr. in particolare *Anguttara Nikāya*, cit., IV, 146, 153, 457; *Samyutta Nikāya*, cit., I, 111, 133, 134, 135; II, 26, 29, 124, 126, 246; III, 59.

³² Sul tema del *patīcasamuppāda* cfr. *Anguttara Nikāya*, cit., V, 113; *Samyutta Nikāya*, cit., II, 2, 3, 114; III, 60, 96; *Majjhima Nikāya*, cit., 38, 115.

³³ Sul tema del silenzio del Buddha cfr. R. Panikkar, *Il silenzio di Dio*, Roma, Borla, 1992.

4. LA FUNZIONE DELLA MENTE NEL BUDDHISMO ANTICO

¹ Le Scuole Sarvāstivādin, Sautrāntika e Mahāyāna li suddivisero in: cinque fattori mentali *onnipresenti* (sensazione, identificazione, intenzione, contatto e attenzione); cinque fattori mentali *determinanti* (aspirazione, credenza, memoria, concentrazione, capacità di distinguere); undici fattori mentali *virtuosi* (fiducia, rispetto di sé, considerazione per gli altri, non-attaccamento, assenza di odio, assenza di stupidità, impegno, flessibilità, diligenza, equanimità e non violenza); in sei fattori *non virtuosi* (attaccamento, avversione, orgoglio, ignoranza, eccesso di dubbio e dogmatismo); in venti passioni secondarie (aggressività, rancore, ipocrisia, malignità, gelosia, avarizia, circonvenzione, dissimulazione, alterigia, violenza, mancanza di rispetto per se stessi, mancanza di rispetto per gli altri, inerzia, ansia, perplessità, pigrizia, negligenza, dimenticanza, disattenzione, distrazione); quattro fattori mentali *mutevoli* (sonno, rammarico, concettualizzazione e analisi).

² Cfr. cap. 1.

³ Sulla concomitanza del sorgere dei cinque tipi di coscienza sensoriale e del sorgere della coscienza mentale cfr. *Le domande di Milinda*, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 145-148.

⁴ *Samyutta Nikāya*, III, 56, Oxford, ed. Pali Text Society, 1992, p. 53.

⁵ *Majjhima Nikāya*, 115, § 11, in *I Discorsi di Gotamo Buddha*, tr. di G. De Lorenzo, Bari, 1916, vol. III, p. 130.

⁶ *Samyutta Nikāya*, II, 1, Oxford, ed. Pali Text Society, 1992-1994, p. 2; cfr. tr. it. di V. Talamo, Roma, Ubaldini, 1998, pp. 211-212.

⁷ Una versione più complessa di questa rappresentazione si trova nel *Mahānidānasuttanta* (Il grande dialogo delle cause) contenuto in *Dīgha Nikāya*, dove il numero degli anelli viene ridotto da dodici a nove ma, dall'«anello» della brama viene fatta partire un'altra catena – che potremmo