Jacopo Stefani

PAROLE PIU' VELOCI

DEL PENSIERO

Prima dispensa

Un esperimento di confronto dialogico fra

Wittgenstein, *Nāgārjuna* e lo *Zen*

INDICE

Introduzione

I. 1

II. 5

Vacuità e linguaggio ordinario

I. 8

II. 11

Lo zen e l'arte di parlare

I. 38

II. 41

Bibliografia essenziale dei testi citati 64

INTRODUZIONE

I. L'idea alla base di questo saggio è di tipo sperimentale: si tratta di mettere all'opera lo stile filosofico inaugurato da Ludwig Wittgenstein nelle sue *Ricerche filosofiche* nel contesto di un confronto comparativo con stili di pensiero che – seppur storicamente del tutto indipendenti – si mostrano straordinariamente sensibili ai medesimi problemi. Mi riferisco a due tipi di linguaggio che hanno caratterizzato la storia del buddhismo, rappresentando in contesti diversi le migliori espressioni della realizzazione spirituale a cui esso mira: la dialettica impiegata dalla filosofia *mādhyamaka* e i *kōan* impiegati nella pratica dello *zen*. Naturalmente in passato sono già stati fatti tentativi di comparazione sulla falsariga di questo, ma la mia sensazione è che essi siano risultati spesso in qualche modo insufficienti. La ragione principale di ciò è che si è sempre tentato di tradurre le filosofie che si suppone stiano a "fondamento" dei loro stili linguistici in un metalinguaggio più o meno rappresentazionalista mediante il quale descriverle in modo "neutrale"; il confronto è sempre e solo avvenuto a questa altezza. L'idea di fondo di questo saggio è invece di effettuare il confronto semplicemente offrendo un commento wittgensteiniano a esemplari scelti dei linguaggi buddhisti in esame. Ma quale potrà essere, in concreto, l'utilità di un tentativo del genere?

In primo luogo, bisogna premettere che sia lo stile linguistico del secondo Wittgenstein che quello della *mādhyamaka* e dei *kōan* sono costruiti – fra le altre cose – a partire dall'osservazione che ogni metalinguaggio non è altro che una certa interpretazione, trasposta in un contesto diverso, del proferimento che si vuole assumere come "linguaggio di livello inferiore". Questo lo si può vedere dal fatto che in entrambi i casi si parta dal riconoscimento che non esiste nessun linguaggio più adeguato del comune linguaggio ordinario, nonchè dal fatto che entrambi i linguaggi che vedremo, se arrivano a distorcerlo impiegandolo al di fuori del suo naturale contesto, lo fanno soltanto col fine di svelare la natura fittizia dei problemi causati da una comprensione erronea e allucinatoria di sue supposte connotazioni (o, il che è quasi lo stesso, del *modo di vivere* che lo sostanzia). Inoltre entrambi questi stili riconoscono che ogni interpretazione non

è altro che l'aggiunta di nuovi segni ai segni di partenza. Questo, in pratica, significa riconoscere anche che il *motore* del fenomeno che chiamiamo comprensione non può mai essere un'interpretazione e, dunque, nemmeno un pensiero – sebbene si possa dire che la comprensione stessa sia una delle cose che siamo disposti a chiamare "pensiero". La conclusione di questo primo punto è che sia la "filosofia" del secondo Wittgenstein che la "filosofia" della *mādhyamaka* o dello *zen* risulteranno probabilmente più *comprensibili* proprio se, rispettando la loro stessa metodologia, le si analizzerà nei loro stessi termini ed evitando ogni interpretazione e traduzione. In effetti, se tutte costoro condividono questa metodologia, non otterremo forse un risultato ideale se riusciremo ad applicarle l'una all'altra?

Del resto credo che questo tipo di comparazione non abbia solo il pregio di permetterci un esame di questi stili di pensiero che rispetti il loro senso (qualcosa che nel campo della storiografia filosofica accade di rado); questo tipo di comparazione infatti permette anche di superare di slancio, ponendosi ad un livello completamente diverso, le annose diatribe che concernono la maggiore o minore "uguaglianza" degli esiti di filosofie e di pratiche spirituali prive di diretti contatti storici. Questo tipo di disputa sembra essere inevitabile quando si ha di fronte un documento che parla in qualche modo – anche negativo – di un'esperienza o di un fatto che però viene definito, in senso proprio, ineffabile; non stupisce dunque che queste discussioni siano fiorite negli ultimi decenni nel campo degli studi sul misticismo e sulle filosofie in generale orientate alla produzione o descrizione di un'esperienza o un accesso sovrarazionale e sovralinguistico alla verità. E' questa regione, descritta da tanti mistici in termini così assonanti fra loro, un qualcosa di simile alla notte – notte in cui, per citare Hegel, "tutte le vacche sono nere" – e quindi un qualcosa che si può definire veramente un'"esperienza universale", capace di trascendere le differenze culturali? Ma, se così fosse, come mai le descrizioni, pur concordanti su certi aspetti, tendono a confliggere sotto altri? E non bisognerebbe forse dire che difficilmente si comprende in che modo un'"esperienza", di cui pure si sta parlando, risulti incomunicabile e inafferrabile (che è poi ciò a cui si rivolgeva il sarcasmo di Hegel)? Ora, è molto probabile che lo sviluppo dello stile linguistico di "filosofie" come quella di Wittgenstein o del buddhismo sia dovuto anche al

confronto con problemi del genere, nonchè alla coscienza critica che ne è derivata; ed è sintomo della loro estrema raffinatezza il fatto che, pur continuando ad occuparsi di qualsiasi tipo di problema filosofico – ivi compreso, dunque, il problema della verità assoluta a cui abbiamo accennato – esse abbiano sviluppato degli stili di pensiero che, abbandonando e, alla fine, rendendo impossibile ogni tentativo di *appigliarsi* a rappresentazioni della realtà *come se* fossero la realtà, si limitano a rendere possibile una sua contemplazione scevra da preconcetti. Ma allora, ponendole a confronto diretto fra loro, sarà forse possibile che – seguendo i rovesci del loro dialogo – le realizzazioni che esse mirano a produrre giungano ad essere in qualche modo intuibili da un punto di vista vivo e funzionale, piuttosto che teoretico. Al che, ritengo, la domanda se queste realizzazioni concernano le stesse o diverse verità tenderà a passare nettamente in secondo piano.

Forse si può aggiungere anche che questo contributo, in quanto capace di dissolvere alcuni problemi concettuali imboccando una via per la quale, semplicemente, non si presentano, potrà forse essere utile a gettare luce in modo indiretto sulle annose dispute concernenti lo statuto di quelle discipline che si vogliono "scienze umane". Sotto questo aspetto, come vedremo, il suggerimento principale che potrà emergere sarà quello di considerare se l'enfasi sulla natura più o meno scientifica di queste discipline non abbia finito per privarle sempre più di quella che in origine era la loro caratteristica propria e irriducibile: il partire e il ritornare sempre al *dialogo con l'altro*, "altro" che, lungi dal poter essere ridotto ad "oggetto di studio", è al contrario l'unico insieme al quale lo studio può procedere in modo fruttuoso. E l'altro, inevitabilmente, è qualunque cosa: non solo l'uomo con cui parlo, ma anche il testo che leggo e, in un certo senso, un qualsiasi fenomeno naturale o spirituale con cui mi relazioni (perchè anche i comportamenti e il linguaggio umano sono, dopo tutto, fenomeni naturali). Chiarire questo punto potrebbe essere l'unico cuneo capace di liberarci dalla pervicace superstizione contemporanea per la quale il modello tradizionale delle scienze empiriche è l'unico capace di fornire "spiegazioni" adeguate a quello che nel nostro linguaggio ordinario noi balbettiamo in modo ignorante – invece di comprendere che, se le scienze esistono, è solo perchè si reggono sulle dinamiche di quello stesso linguaggio (o, di nuovo, sul nostro modo di vivere).

Infine, come ultimo possibile elemento di utilità di questo saggio, menzionerei la possibilità che un commento di questo tipo possa rivelarsi utile proprio sul campo della (dis)soluzione dei problemi filosofici e storico-religiosi relativi ad una questione che in queste pagine verrà toccata solo di sfuggita: vale a dire, la relazione che intercorre fra la filosofia della *mādhyamaka*, ritenuta la più alta in quasi tutte le scuole del buddhismo *mahāyāna*, e il linguaggio impiegato nella pratica dei *kōan* del buddhismo *zen*. Perchè, evidentemente, confrontandoli entrambi e in modo parallelo con un'analisi linguistica volta unicamente a renderne perspicui i significati concreti, prassiologici e dialogici, si potrà forse e anche qui fornire una risposta indiretta al problema se essi realmente intendano la "stessa cosa" o qualcosa di "diverso".

Devo comunque avvertire il lettore che il valore del mio tentativo sarà un poco ridimensionato dal fatto che verrà condotto su testi tradotti italiano. D'altro canto questo stesso elemento potrebbe rivelarsi meno decisivo di quanto si pensi, perchè un esame interamente condotto sul filo dell'impiego delle parole porterà in misura minore ad appoggiarsi a tutta la rete di connotazioni che normalmente rende così difficile una traduzione che non sia anche un plateale tradimento. Anzi, in realtà sarà forse possibile piegare questo fatto al nostro fine, nella misura in cui si mostrerà come ad un certo livello dell'analisi di un dato stile di pensiero le rappresentazioni del significato di singoli termini passino in secondo piano, in quanto la comprensione può essere mediata prima di tutto sulla base del modo in cui ognuno di essi è impiegato in relazione agli altri. Di modo che, proprio in virtù dell'indebolimento dell'illusione di poter essere dotati già *in anticipo* di rappresentazioni adeguate del significato delle parole impiegate dal nostro interlocutore, sarà forse possibile animare parzialmente il testo di volta in volta commentato e coinvolgerlo più schiettamente nel tipo di "ricerca dialogica" che ho menzionato poco fa. Questo mi porta anche a riconoscere che, se il mio saggio darà anche solo qualche indizio fruttuoso su uno o qualcuno dei punti che ho menzionato in precedenza, è evidente che esso segnerà altrettanti punti a favore degli stili di pensiero che impiegherà. Ma ciò, come vedremo, non gli impedirà di sottoporre le loro medesime movenze a forme di (auto)critica. In effetti la cosa ci verrà naturale proprio nella misura in cui assumeremo come vera l'ipotesi – propria delle "filosofie" in esame – per la quale non può esistere

nessuna struttura rigida su cui fondare la comprensione. Il risultato di una tale ipotesi, infatti, non potrà che essere il riconoscimento che il loro stesso procedere non può essere minacciato nemmeno se quello che mostra come valido in un certo senso viene subito dopo superato in un altro.

La struttura del saggio sarà la seguente: in una prima sezione, dopo aver introdotto il retroterra storico-filosofico della figura di Nāgārjuna, presenterò un commento del capitolo I delle sue celebri *Mūlamadhyamakakārikā*. In una seconda sezione, invece, dopo aver introdotto brevemente gli sviluppi storici che in Cina portarono alla nascita delle prime raccolte di *kōan*, ne commenterò tre: "Bodhidharma placa la mente" (caso 41 del *Mumonkan*), "La vita quotidiana è la via" (caso 19 del *Mumonkan*) e "Le mani e gli occhi della Grande Compassione" (caso 89 dell'*Hekiganroku*, ma io lo citerò dalla versione trascritta da Eihei Dogen nel suo *Mana Shōbōgenzō*). In tutti e tre i casi, naturalmente, il problema non sarà certo quello di "risolvere" i *kōan*, quanto di capire *che tipo di cose* si possono fare o incontrare confrontandosi con artefatti culturali del genere.

II.

Prima di procedere oltre, sarà utile introdurre brevemente le caratteristiche salienti di quello "stile di pensiero wittgensteiniano" che impiegherò nei commenti.

Le *Ricerche filosofiche* sono classicamente ritenute il documento principale e l'avvio della cosiddetta "seconda fase" del pensiero di Ludwig Wittgenstein. Ciò che accomuna questa fase alla prima è il fatto che il nostro filosofo anche in questo secondo caso mirò a risolvere (o, meglio, dissolvere) la totalità dei problemi filosofici semplicemente mostrando come essi non si fondino su altro che su fraintendimenti del ruolo realmente svolto dal linguaggio nella nostra vita. Ciò che le differenzia, per via della sottigliezza di entrambe le visioni, sarà impossibile da illustrare in modo esauriente in questo poco spazio; ma, dovendo in qualche modo evocare la svolta raggiunta, la si potrà compendiare nella comprensione che la chiarificazione tutta linguistica richiesta dalle nostre allucinazioni e perplessità non richiede nemmeno che si ricostruisca una singola logica ideale alla base della nostra capacità di esprimerci (tentativo che invece costituiva la trama del suo giovanile *Tractatus logico-philosophicus*). Si arrivò a

ciò essenzialmente per due ragioni: in primo luogo Wittgenstein riconobbe che, di fatto, non esiste nessuna cornice di regole "metafisiche", finanche "ineffabili", a sostegno del nostro modo di parlare e di vivere; in secondo luogo perchè, come conseguenza del primo, egli si rese conto che il tipo di terapia antispeculativa che voleva realizzare sarebbe stato meglio praticato senza uscire nemmeno per un istante dai molteplici e irriducibili usi e costumi che costituiscono quell'ampia famiglia di fenomeni che siamo soliti chiamare "linguaggio".

Tutto ciò significa anche che nelle *Ricerche filosofiche* vengono introdotti tutto sommato pochi termini tecnici o ricorrenti. Fra questi senza dubbio il ruolo centrale in quanto a importanza chiarificatoria e fama spetta al concetto di "gioco linguistico", termine che Wittgenstein usa per riferirsi al suo modo di concepire e trattare ogni singola particolare area di impiego del linguaggio. Un gioco linguistico, in pratica, non è altro che uno spaccato di vita caratterizzato da certe regole convenzionali riguardanti ciò che va detto, che si può dire, che non si può dire, e così via. Egli per tutta l'opera impiegò questo strumento per evocare ogni sorta di possibili conversazioni e rituali più o meno immaginari, volti a chiarire cosa *di fatto* accade quando parliamo – o, anche: cosa di fatto si richiede perchè quello che diciamo abbia senso – e cosa, al contrario, è frutto solamente delle malguidate esigenze del pensiero filosofico alienato. E' in questo senso che bisogna comprendere una delle poche tesi positive avanzate nell'opera (sebbene anch'essa sia più che altro un'ipotesi di lavoro): il significato di una qualsiasi espressione linguistica non consiste in un qualche fatto o immagine che essa dovrebbe "denotare", ma, al contrario, nei molteplici diversi *usi* che può avere nei vari giochi linguistici in cui viene impiegata. Per rendere più comprensibile la connessione fra gioco linguistico e linguaggio come uso si può citare uno dei primi esempi che si trovano nell'opera di Wittgenstein: in esso si immagina che un linguaggio completo sia costituito da un muratore A che può gridare nomi come "lastra!" o "mattone!" e da un muratore B che, sentendo un certo nome, gli porge il pezzo corrispondente. Qui la cosa importante è il fatto che evocare un intero contesto e caratterizzare come "linguaggio" tanto le espressioni linguistiche quanto gli atti dei parlanti permette a Wittgenstein di cominciare a insinuare l'idea che il significato, in fondo, è prima di tutto "stipulazione". E questo nell'esempio significa capire che A si limita a *fare* qualcosa nello stesso

senso in cui la fa B – e che l'ectoplasmatico "significato" apparentemente catturato dai termini da lui impiegati consiste in realtà nel puro e semplice addestramento di B a rispondere con un'azione appropriata. Un linguaggio del genere sarebbe stato parlabile e comprensibile anche se nessuno dei due avesse mai avuto un'"esperienza cosciente" di mattoni o lastre; e, come vedremo, proprio questa osservazione avrà un ruolo centrale nello stile che impiegherò nei miei commenti – in particolare in quello a Nāgārjuna.

Ciò che invece sarà più utile nel trattare i *kōan* sarà una tecnica che Wittgenstein intuì per la prima volta leggendo il *Ramo d'oro*, capolavoro dell'antropologia vittoriana costituito dal tentativo di spiegare in chiave evolutiva il passaggio dalle più basilari pratiche magiche alle (supposte) "luminose sorti e progressive" della scienza e civiltà moderne. Il nostro filosofo ben presto si spazientì per quella che percepiva come una totale cecità ideologica da parte dell'autore, e questo si tradusse in una serie di osservazioni che, dapprima incentrate sulla messa in ridicolo delle spiegazioni riduzionistiche delle usanze e dei riti descritti, ben presto giunsero invece a occuparsi di commentare il loro possibile significato *profondo*. Proprio qui, in una serie di appunti pressochè contigui, egli schizzò come si sarebbe dovuto concepire un modo di esaminarli che facesse loro giustizia: si trattava di respingere ogni ipotesi storicistica che mirasse a giustificare la pretesa "civile" che quei riti fossero incomprensibili e irrazionali e, al contrario, usare ogni mezzo per avvicinarli a fenomeni spiritualmente simili riscontrabili anche ai giorni nostri, in modo da permetterne una comprensione simile a quella che avremmo se li stessimo *apprendendo*. Lo strumento principe che egli elaborò a tal fine fu l'arte di produrre "rappresentazioni perspicue" degli usi o dei costumi in esame; e, con questa impressione, egli intendeva riferirsi a descrizioni che spiegassero la *loro* forma di razionalità attraverso una formulazione adatta ad essere compresa da una razionalità apparentemente *altra* come quella del lettore. Come si intuisce, Wittgenstein negli anni che da queste osservazioni condussero alla composizione delle *Ricerche* raffinò sempre di più questa sua arte, che infatti si ritrova spesso impiegata proprio al servizio della formulazione di giochi linguistici adatti a chiarire singoli problemi. Quello che più conta è che, applicando uno stile del genere alla nostra breve ricognizione di alcuni *kōan*, saremo forse in grado di

metterne in moto alcune possibili ramificazioni e significati senza perdere di vista la necessaria connessione con la vita presente che ne caratterizza l'impiego nel loro habitat naturale.

VACUITA' E LINGUAGGIO ORDINARIO

"Da nessuna parte il Buddha insegnò mai qualcosa a chicchessia."[1]

Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā

I. L'insegnamento fondamentale del Buddha storico, Siddhārta Gautama[2] (detto Śākyamuni), ha avuto come incarnazione originaria e base riconosciuta universalmente in tutte le successive scuole la famosa dottrina delle "quattro nobili verità". La prima di esse è "la verità della sofferenza", termine quest'ultimo con cui si traduce usualmente l'originale *pāli dukkha*, che però ha valenza più ampia e comprende anche elementi come "disagio" e "insoddisfazione" (in quanto letteralmente sta a indicare una condizione di "attrito" fra quelli che sono percepiti come "io" e "non-io"). Questa verità, in breve, dichiara che ogni cosa immaginabile o esperibile ha invariabilmente le caratteristiche di essere impermanente, priva di identità definita e capace di produrre, appunto, sofferenza. La seconda nobile verità, quella dell'"origine della sofferenza", dichiara semplicemente che il meccanismo mediante il quale l'apparentemente innocua impermanenza delle cose arriva a procurarci sofferenza è il fatto che l'essere umano ha una profondissima tendenza psicologica ad "aggrapparsi" alle cose come se fossero solide e assicurate – il che, evidentemente, comporta quel tipo di "attrito" fra sentimento soggettivo e realtà oggettiva a cui si riferisce l'etimologia di *dukkha*. La terza e la quarta nobile verità, infine, dichiarano rispettivamente l'obiettivo ideale dell'insegnamento buddhista (sciogliere il meccanismo profondo e inconscio che produce attaccamenti e sofferenza, divenendone definitivamente consapevoli) e il sentiero pratico, etico e meditativo che dovrebbe condurre a questa

---

1 *Mūlamadhyamakakārikā*, XXV, 24, in *Testi buddhisti in sanscrito*, a cura di Raniero Gnoli, UTET 1983, p. 373. Ho ritradotto questo verso seguendo il suggerimento della traduzione in inglese dalla versione tibetana di Stephen Batchelor, in quanto la versione data da Gnoli mi pareva poco chiara e incisiva.

2 Laddove non specificato diversamente, trarrò tutte le informazioni specifiche sulla storia del buddhismo che menzionerò da Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, *La religione buddhista. Un'introduzione storica*, Astrolabio Ubaldini 1998.

realizzazione. Incidentalmente, si tenga conto che Śākyamuni non trattò di questo processo nei semplici termini psicologici in cui l'ho riassunto io, ma al contrario lo legò con la teoria, già in qualche modo a lui precedente, delle infinite rinascite che caratterizzano il *saṃsāra*, cioè l'esistenza senza inizio e senza fine degli spiriti dei viventi. In questo meccanismo egli introdusse però due novità di rilievo: non solo infatti egli tendeva a spiegare questo processo negando che però sotto la catena delle rinascite si trovasse qualcosa che ne assicurasse la continuità (come un'anima o, in qualsiasi senso, un "io" stabile); per di più legò la forza propulsiva di questo ciclo, attivo sia durante una vita che fra vita e vita, al *karma* accumulato dalla persona "fin da tempo senza inizio". Il *karma*, come molti sanno, non è altro che il "debito morale" impresso nelle complessissime reazioni di causa ed effetto che reggono il dipanarsi degli eventi da ogni azione compiuta con intenzione. In questa ottica la liberazione dalla sofferenza promessa dalla terza nobile verità era identificata col *nirvana*, vale a dire il raggiungimento di uno stato di totale e ineffabile libertà dal *karma* accompagnato da saggezza e comprensioni di livello superumano – condizione che Śākyamuni fin dall'inizio rivendicò come frutto della sua personale ricerca.

Ora, come accadde che nel giro di cinque o sei secoli da questo insegnamento psicologico-religioso tutto sommato concreto e accessibile a tutti si arrivò alla sottilissima dialettica negativa che vedremo commentando Nāgārjuna? Una parte importante della spiegazione risiede naturalmente nei processi storici e sociologici che portarono l'ordine dei seguaci di Śākyamuni – da lui fondato probabilmente intorno alla metà del V secolo avanti Cristo – a strutturarsi in modo sempre più stabile e capillare all'interno della pianura gangetica e anche in zone circostanti (portando alla fine alle inevitabili dispute e revisioni che caratterizzano la storia di tutte le religioni nelle fasi di diffusione e assestamento). Quello che però ci interessa maggiormente ai fini di questo saggio è constatare come una delle ragioni principali di questi sommovimenti fu fin dall'inizio il ripetuto tentativo di commutare degli insegnamenti che originariamente dovevano avere tutta l'aria di riferirsi a pratiche e strumenti per eliminare la sofferenza umana in teorie sistematiche che permettessero di spiegare in modo definitivo la natura della realtà. In questa ottica uno degli argomenti che fin dall'inizio fu oggetto di più aspro dibattito fu quale fosse il

modo giusto di caratterizzare quella vaga "impermanenza" o "assenza di identità stabile" che il Buddha aveva attribuito senza eccezione ad ogni oggetto di esperienza. Egli aveva forse inteso far riferimento al fatto che in qualsiasi momento un qualsiasi oggetto o idea possono andare perduti o dimenticati? Ma in tal caso come spiegare il fatto che, in realtà, l'attaccamento era caratterizzato come "sofferenza" anche *nello stesso istante* in cui veniva proiettato sulla cosa desiderata? E, più profondamente: come spiegare il fatto che anche e soprattutto l'"io" era descritto dal Buddha in termini di intrinseca variabilità e, in ultima analisi, inesistenza? In realtà lo stesso Śākyamuni aveva offerto il destro alla possibilità di approfondire in senso speculativo queste sue dottrine presentando una classificazione di tutti i fenomeni esistenti in termini di *skandha*, o "aggregati"; con questo termine egli si riferiva infatti a cinque basilari classi di possibili giustapposizioni relazionali di elementi funzionali basilari che, filtrati dalla cecità e dall'attaccamento che infettano senza esclusione tutti gli esseri non illuminati, producono l'allucinatoria esperienza rispettivamente di "oggetti", "percezioni", "sensazioni", "pensieri" o "coscienze", per così dire, *solidi*. Così, nei secoli seguenti alla sua morte e tramite il veicolo delle crescenti dispute intorno ai vari modi di intendere il suo insegnamento, sorse pian piano una letteratura che si affiancò alla trascrizione dei discorsi del Buddha e delle regole monastiche e che mirava a sistematizzare in modo definitivo le strutture relazionali e causali che davano origine ad ogni forma di esperienza-allucinazione. Questa letteratura passò alla storia col nome di *abhidharma*, che significa "culmine dell'insegnamento", in quanto il termine *dharma* indica tanto l'insegnamento del Buddha quanto la sua realizzazione esperienziale. Ora, nell'ultimo secolo avanti Cristo questo tipo di speculazione iniziò a sua volta ad essere oggetto di critiche da parte di una letteratura di segno molto diverso che funse da preludio al progressivo sviluppo di una tradizione indipendente e di grande successo, quella del buddhismo *mahāyāna* (oggi costituito da tutte le tradizioni tibetane, cinesi ed estremo orientali). Quello che accadde fu che i precursori di questa tradizione, probabilmente più interessati ai bisogni della religiosità popolare e alle proprie pratiche meditative che alle speculazioni astratte, produssero una cornice di dottrine che mostrava come fosse inevitabile che il vero aspetto del Buddha fosse trascendente e atemporale. Così, su questa

base, essi presentarono come sue autentiche rivelazioni una nuova classe di *sūtra* (cioè discorsi del Buddha): i cosiddetti *sūtra* della *prajñāpāramitā* (cioè "della perfezione della saggezza"). In essi, in breve, si sosteneva che il nocciolo dell'insegnamento di Śākyamuni era costituito dal fatto che le cose sono impermanenti in quanto "vuote", e "prive di sè" – e che questo, dal punto di vista assoluto, doveva valere anche per i concetti funzionali o fenomenologici che l'*abhidharma* impiegava in senso più o meno riduzionistico per negare la solidità dei fenomeni "ordinari". Ma questa dottrina della "vacuità di esistenza propria" di tutti i fenomeni all'atto pratico significava che la saggezza ottenuta da Śākyamuni poteva essere solo suggerita e non descritta mediante concetti ordinari, e che qualsiasi tentativo di ridurla ad un "manuale della realtà" sarebbe stato solo il segno di un'ulteriore incarnazione dell'inveterata tendenza umana all'attaccamento (in questo caso al pensiero e alle spiegazioni). Proprio di lì a poco entrò in gioco il nostro Nāgārjuna. Egli ebbe un'importanza storica enorme perchè fu il primo che cercò di tradurre l'intuizione della *prajñāpāramitā* dallo spazio del contemplativo a quello della logica e della dialettica. Questa sua opera è testimoniata per lo più da testi riassuntivi e criptici come quelli che compongono il suo capolavoro, le *Mūlamadhyamakakārikā* ("Versi fondamentali della via di mezzo", in quanto il nome della scuola che originò, la *mādhyamaka*, significa, appunto, "via di mezzo").

II. Vediamo dunque che cosa riusciremo a trarre dai quattordici versi che costituiscono il primo capitolo delle *kārikā*.[3]

1. Mai esiste dovechessia essere alcuno nato da sè, da altro, da ambedue o senza causa.

Questo enunciato, dalla forma piuttosto lapidaria, sembra asserire un dato di fatto. Chiediamoci dunque: in che modo potremmo verificare la sua verità o falsità? Si parla di “nascita”, ma è evidente che qui non siamo di fronte all'uso

3 Cito tutti e quattordici i versi da Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, in *Testi buddhisti in sanscrito*, a cura di Raniero Gnoli, UTET 1983, pp. 307-309.

ordinario della parola; se infatti le cose stessero in questi termini, alla domanda “qualcosa nasce mai da sè stesso, da altro, da entrambi o senza causa?”, per quanto un po' straniti dalla sua forma bizzarra, potremmo senz'altro rispondere affermativamente. Potremmo dire, per esempio: “Bè, in effetti i bambini nascono dalle madri.” Oppure potremmo ventilare gli usi metaforici della parola – per esempio citando detti popolari come “da cosa nasce cosa...” E questo forse ci avvicinerebbe già di più all'argomento della proposizione in esame. Però se ora assumessimo questo secondo caso come ipotesi e ci domandassimo in quale modo potremmo verificarlo, la risposta non potrebbe essere altro che “Ma no – non lo devi intendere così. E' solo un *modo di dire*”. Il che vale a dire: a differenza del primo tipo di enunciato sulla “nascita”, questo secondo non pretende di avere nessun carattere empirico o scientifico, ma esaurisce al contrario il suo significato nei ruoli che esso può svolgere nel nostro modo di parlare. Esso, dunque, non può nemmeno essere imputato di “verità” o “falsità” – se non in un senso in qualche modo particolare. Ma quale potrebbe essere questo senso?

Immaginiamo un caso in cui effettivamente una cosa del genere risulterebbe plausibile. – Un tizio dice ad un altro, con fare sornione: “Eh, da cosa nasce cosa...” L'altro risponde: “No, non è affatto così. Fra me e lei non potrebbe “nascere” proprio niente.” – Questo è proprio un caso in cui la nostra frase fatta viene negata, ma questa “negazione” non consiste nel respingere una qualche descrizione di un fatto, ma al contrario nel rifiutare il peculiare *rilievo* dato a certi aspetti del fatto dall'impiego del nostro modo di dire. E in che cosa potranno mai consistere quegli "aspetti"? Certamente non in una "componente atomica" del fatto. Infatti la conversazione fra il tizio preso in giro e quella ragazza non ci era sembrata composta da un certo numero di sotto-fatti, uno dei quali poteva sembrare la "nascita" di qualcosa. In che cosa dunque consisteva il significato di quell'espressione? Non è forse simile a un'immagine? Non poteva *consistere* in un'immagine (l'"immagine mentale")? Se così fosse, potremmo dire che il ruolo della nostra espressione sarebbe stato quello di sovrapporre, per così dire, quel tipo di immagine sulla situazione in esame, e questo allo scopo di dare una sorta di traccia del suo possibile significato profondo e del suo futuro evolvere. Infatti la nostra voce “negante” ha evidentemente ben presente il tipo

di gioco linguistico allusivo in cui si impiega un enunciato come “da cosa nasce cosa...”. Perciò si può dire che in casi come questo non si nega la presenza di un qualcosa nel fatto di cui si sta discutendo; semmai, qui si sta negando quella che potremmo chiamare un'"interpretazione" o *rappresentazione* dell'esperienza appena passata. Ma questa rappresentazione, come abbiamo visto, non può consistere a sua volta in un'esperienza, ma semmai nelle *conseguenze* che siamo pronti a trarne (le "regole del gioco", o, anche, "a che gioco stiamo giocando").

Abbiamo dunque compreso un primo possibile significato di una proposizione non empirica come quella che abbiamo invocato ad esempio. Un caso lievemente diverso potrebbe essere quello in cui, dopo che mi è stato detto: “Da cosa nasce cosa...” – io rispondo: “Ma che dici? Non vedo nessun collegamento fra questi fatti.” E qui quello che si respinge potrebbe essere non tanto la conseguenza dell'applicazione dell'espressione, quanto la possibilità stessa della sua applicabilità all'esperienza in esame. In questo caso è quasi come se si negasse che un dato meccanismo, che ci è stato proposto, possa in qualsiasi modo “ingranare” con la situazione. Così facendo, muteremmo il piano della discussione in un modo ancora diverso. Con questo intendo dire che, da un certo punto di vista, passeremmo dal piano in cui si discute di cosa si può trarre dall'esperienza al piano in cui si discute se un termine proposto da qualcuno ha, in relazione a quell'esperienza, un qualsiasi tipo di significato (o, detto in altro modo, se *in assoluto* è possibile trarre qualcosa dalla sua applicazione a quel fatto). Ma questo significherebbe soltanto porre il problema dal punto di vista della logica o, il che è lo stesso, delle regole d'uso del termine; e, si noti, questa diversità rispetto al primo caso che abbiamo esaminato non esclude che una mossa del genere venga fatta in vista di determinate conseguenze. Ad esempio, se volessi dimostrare a qualcuno che qui "parlare di nascita non ha senso", potrei farlo in realtà proprio per trarmi dalla situazione imbarazzante.

Che il caso della proposizione che qui si commenta sia simile a quest'ultimo è già dimostrato dal fatto che le quattro bizzarre alternative di nascita che vengono escluse sono esplicitamente collegate al tema della “causalità”. Questo esclude definitivamente il caso che con “nascita” qui ci si riferisca all'evento empirico ordinariamente descritto in questi termini, se non altro per il semplice fatto che “ciò da cui il bambino nasce” – vale a dire la madre – nell'uso ordinario del

termine non è certo considerato una sua “causa”. E' dunque il caso di riconoscere che siamo in un contesto filosofico, e, per facilitarci l'orientamento, sarà bene citare alcune nozioni di base che qui l'autore presuppone e che alla luce di una sua sola proposizione sarebbero di difficile intuizione. Fin dal primo verso vengono infatti richiamati due *loci classici* della filosofia indiana e buddhista, vale a dire il cosiddetto tetralemma (o, in sanscrito, *catuṣkoṭi*) e l'enfasi sul problema della “causalità”. Il primo è quella bizzarra forma di moltiplicazione delle alternative logiche che costituisce proprio la struttura della nostra proposizione; essa infatti oltre all'asserzione e la negazione assume come ipotizzabili anche l'asserzione e la negazione di entrambe. Ora, ho forse detto "bizzarra"? Ma non accade forse che anche ordinariamente – magari senza rendercene conto – noi siamo capaci di impiegare espressioni del genere? Si pensi al pittoresco concetto di "nemicoamico"! Un "nemicoamico" potrebbe essere un nemico per il quale proviamo affetto. E questo significherebbe: il comportarci con lui in conformità ad alcuni degli usi del termine "nemico" non ci impedirebbe di comportarci con lui anche in conformità ad alcuni degli usi del termine "amico". Viste in questo modo, queste alternative cessano di sembrare così strane o problematiche.

Nella fattispecie, a cosa le vediamo applicate? Al problema della "causalità". Naturalmente occuparci di esso in modo esteso ci porterebbe fuori strada; qui sarà soltanto necessario fare alcuni esempi che possano aiutarci a comprendere meglio in che modo questi filosofi intendevano le quattro alternative che il nostro autore sommariamente respinge.[4] Poniamo allora che io chieda: "quella mela è caduta; qual è la causa?" Ora, se qualcuno mi dicesse con fare solenne "la caduta della mela non è certo dovuta a sè stessa, ma ad altro", io probabilmente rimarrei un po' perplesso; ma, mettendo in moto la mia immaginazione, potrei figurarmi che egli si riferisca al fatto che, appunto, ci dev'essere qualcosa che noi saremmo disposti a chiamare "causa" e che non consiste nella struttura o nell'aspetto di quello che in questo caso ho chiamato "la mela è caduta". Allora potrei rispondergli qualcosa come: "ma certo, tu intendi qualcosa come la forza

4 La mia fonte principale per l'interpretazione di base e la contestualizzazione nel dibattito indiano delle quattro categorie è T. R. V. Murti, *La filosofia centrale del buddhismo*, Astrolabio Ubaldini 1983, pp. 112-114 e 138-140.

di gravità"; o forse lui potrebbe spiegarmi che intendeva l'albero su cui la mela è nata. In entrambi i casi, comunque, si sta dicendo che, quando vediamo cadere una mela, in mancanza di alternative migliori dobbiamo spostare lo sguardo verso qualcos'altro: sia esso la terra, con la sua irresistibile attrattiva, o l'albero che l'ha prodotta. Ma se ora si alzasse un'altra persona e, schiarendosi la voce, dicesse: "Nient'affatto! La causa ultima della caduta della mela è sè stessa!" – come si metterebbero le cose? Probabilmente così: poichè egli ci conferma che porsi la domanda sulla causa ha senso, dopo un'intensa riflessione potremmo figurarci che egli intenda dire che è sciocco spostare il nostro sguardo in un punto "esterno" all'evento stesso: quest'ultimo infatti è dotato di "caratteristiche strutturali" tali da non poter essere realmente "confrontato" con quanto lo ha preceduto o seguito. E certamente potremmo convenire con lui che, dopo tutto, il fatto che la mela cadesse era un qualcosa in un certo senso già del tutto implicito nell'albero che l'avrebbe prodotta e nel fatto che essa avrebbe avuto un peso come ogni altro corpo influenzato dalla massa di un altro. Magari, guardando le cose da questa angolatura, potremmo anche provare una certa sensazione di smarrimento o di apertura mentale – o, forse, faremmo un qualche commento fatalistico sul determinismo che governa tutti i fenomeni (a me invece è venuta in mente una frase di Gesù: "Chi ha visto me, ha visto il Padre"[5]). In ogni caso l'effetto pratico di un commento del genere è che, in caso di caduta di mele, saremmo portati prima di tutto a concentrarci fissamente nel tentativo di cogliere cosa succede, perchè tanto tutto quello che di esplicito si può dire sulla causa sarebbe già presente nel fatto stesso. Ma che dire allora se, mentre i due primi signori iniziano a dibattere fra loro, se ne alzassero altri due pronti a gettarsi nella pugna, l'uno per costringerci ad ammettere che la mela è caduta per via di sè *e* di altro, l'altro insistendo che l'unica via per risolvere le discussioni è ammettere che il tutto accade senza che la cosa sia stata determinata *nè* da sè *nè* da nient'altro? Innanzitutto ci converrebbe rinunciare definitivamente al nostro pic-nic (quelli che vogliono sempre filosofare su tutto possono essere molto fastidiosi). Ma, a parte gli scherzi, credo che con un buon margine di sicurezza potremmo fare spallucce e concludere che, come nel caso del nostro

5 Giovanni 14, 9.

"nemicoamico", anche qui l'impiego di queste alternative più complesse sarebbe deducibile piuttosto bene a partire da quelle più semplici che esse vorrebbero superare. Per esempio negare entrambe le alternative potrebbe voler dire che, quando casca una mela, dovremmo osservare la cosa come un miracolo – perchè evidentemente non ci sarebbe nessuna regolarità osservabile nel cadere delle mele, di modo che a volte cadrebbero dal cielo, a volte cadrebbero dal terreno verso l'albero, a volte non cadrebbero per l'eternità. In altre parole: dovunque si guardi, non si sarebbe mai certi di guardare nel punto *giusto*. Certo è che in contesti del genere l'agricoltura sarebbe un'attività molto impegnativa.

Per fortuna il nostro Nāgārjuna con la sua proposizione sembra essere intenzionato a eliminare tutti questi modi di dire. Però, di primo acchito, questo tipo di soluzione potrebbe sembrare ancora più astrusa o inquietante delle altre. Si potrebbe infatti pensare che egli miri all'eliminazione di ogni forma di discorso sulle relazioni che possono legare fra di loro i fenomeni. In effetti verrebbe quasi voglia di protestare, facendo notare che, se non esiste niente che "venga" o "dipenda" da altro nè però esiste niente per cui sia valido dire il contrario, di fronte alla caduta della mela ci sentiremmo smarriti. Come potremmo ricondurla al contesto in cui si produce? E questo forse significa: quando la mela cade, *dove dovremmo guardare*? Il che ci suggerisce che probabilmente la via giusta sarà abbandonare per un attimo la questione della causalità. Prima infatti abbiamo riconosciuto che una proposizione come quella che stiamo esaminando non ha certo senso se impiegata come empirica; non solo, ma lo stesso vale per le alternative che abbiamo esaminato riguardo al problema della causalità. In tutti i casi, se siamo stati attenti, ciò che all'atto pratico era in questione era sempre il tipo di comportamento o di previsione – il tipo di *rappresentazione* – che era opportuno avere riguardo al fenomeno – *indipendentemente* da quale fosse il suo "aspetto" (o "descrizione"). Nāgārjuna con la sua proposizione non sta negando che le quattro alternative abbiano senso; al contrario, egli sembra trattarle come empiriche nel momento in cui nega in tutti i casi l'esistenza di qualcosa che, appunto, si possa conformare ai loro impieghi. Chiediamoci dunque: in che senso in una proposizione come questa viene impiegato il verbo *esistere*?