

Jacopo Stefani

PAROLE PIU' VELOCI DEL PENSIERO

Seconda dispensa



Un esperimento di confronto dialogico fra

Wittgenstein, Nāgārjuna e lo Zen

2. Le condizioni son quattro, la causa, la base, l'antecedente e la direttrice.

Una quinta condizione non esiste.

Prima di procedere, però, ci imbattiamo in questa sorta di catalogo di un nuovo tipo di oggetto, le "condizioni" (in sanscrito *pratyaya*). Sarà dunque necessario fare un'altra parentesi dal sapore filologico⁶ e spiegare che con questo termine le scuole di buddhismo precedenti a Nāgārjuna avevano inteso indicare le categorie di possibili "componenti funzionali" di un "fenomeno", nel tentativo di spiegare l'occorrenza di ogni oggetto, dato, percezione, sensazione o pensiero sulla base di fattori di base che lo originerebbero solo quando sono accostati insieme. Il succo di questo tentativo era la volontà di contrapporsi ai tentativi di spiegare l'esistenza delle cose che abbiamo riassunto poco fa. Essi infatti erano tutti accomunati dal sostenere che la cosa da spiegare fosse in ogni caso dotata di certe caratteristiche permanenti e inalienabili, siano esse dovute ad altro, a sè, ecc. – cosa che, evidentemente, non andava d'accordo con la sottolineatura buddhista dell'impermanenza di ogni cosa o proprietà. Prima di proseguire, dunque, sarà utile anticipare le differenze fra queste quattro categorie di "condizioni", perchè più avanti le incontreremo ciascuna in un verso apposito. Per farlo basterà esaminare brevemente l'esempio classico impiegato nella letteratura buddhista per spiegare la natura delle condizioni: lo sviluppo del seme in una pianticella. A quanto pare, infatti, il problema della causalità tradizionalmente veniva posto innanzitutto riguardo alla presenza di un certo oggetto in un certo momento. La domanda tipo era "qual è la causa o quali sono le cause di questa pianticella?" (e questo già potrebbe darci alcuni indizi).

Volendo frantumare la risposta in termini di "condizioni", avremmo incontrato per prima quella che qui è stata tradotta come "causa" (in sanscrito *hetu pratyaya*). Nell'esempio tradizionale, essa corrisponde al seme – e, dunque, a qualcosa che si percepisce come un oggetto dotato di caratteristiche differenti da

6 Anche in questo caso la mia fonte per l'interpretazione di base delle quattro condizioni è T. R. V. Murti, *La filosofia centrale del buddhismo*, Astrolabio Ubaldini 1983, pp. 140-145. A riguardo di questo argomento ho consultato anche alcuni altri testi e saggi, notando come in generale vi sia veramente poco accordo sul supposto modo "corretto" di intendere il senso della classificazione (e questo persino fra commentatori buddhisti). In ogni caso ho preferito le spiegazioni di Murti in quanto fra tutte erano le più informate e sensate.

quello su cui si indaga ma, al tempo stesso, che lo rendono atto ad avere la capacità di svilupparsi fino ad assumere le sue. La "base" (in sanscrito *ālabhāna pratyaya*), invece, nell'esempio tradizionale corrisponde alla coscienza della pianticella che in un dato istante ha chi, evidentemente, si è posto la domanda. Questo potrebbe essere visto semplicemente come un modo per dire che, esaminando un oggetto, evidentemente se ne ha coscienza. Se non lo si esaminasse o non se ne "avesse coscienza" ci sarebbe forse un oggetto su cui ci si pongono domande? Ma che cosa può significare, in pratica, che una delle condizioni per il sorgere della pianticella è il mio averne coscienza? Forse questo: che il tipo di classificazione delle condizioni di cui stiamo trattando non si riferisce al significato ordinario del termine, ma semmai alle rappresentazioni che noi possiamo averne. E' infatti evidente che una pianticella esiste anche se non ne ho coscienza – come dimostra anche il fatto che possiamo leggere e comprendere queste proposizioni senza allucinare ogni volta un qualche non meglio identificato vegetale. Ma se, camminando per un prato, mi fermassi per un attimo a considerare ammirato una certa erbetta, potrebbe improvvisamente diventare comprensibile perchè mi venga spontaneo dire, come ispirato da un'improvvisa realizzazione, che certamente *questa* erbetta non esisterebbe se non ci fossi io a guardarla. Perchè, di nuovo, se non ci fossi io a guardarla non ci potrebbe essere nessuna rappresentazione di *questa* erbetta e della sua storia evolutiva (o, per dirlo in altro modo, non ci sarebbe nessuna rappresentazione dell'erbetta come *questa*). Gli altri due tipi di condizioni, del resto, rafforzano l'impressione che questa classificazione si riferisca ad un punto di vista che i filosofi contemporanei forse chiamerebbero "fenomenologico". Infatti la terza, tradotta qui come "antecedente" (in sanscrito *samanantara pratyaya*), si riferisce al fatto che un certo stato di cose precedente all'attuale sia cessato in modo da poter simultaneamente dare origine all'attuale. Nel caso del nostro esempio – e parlando in termini più concreti – si potrebbe dire che "una delle condizioni per l'esistenza di questa pianticella è che un certo seme (il suo) abbia cessato di esistere in quanto tale". Ma, in questo caso, non si farebbe prima a dire che il seme si è sviluppato nella pianticella? Per quale ragione ci dovremmo mai esprimere in un modo così contorto? Evidentemente anche qui è in gioco il tentativo di classificare quella che potremmo chiamare l'"esperienza soggettiva"

della storia dei fenomeni; per esempio, se qualcuno si trovasse a contemplare ininterrottamente un seme fino a quando non completa il suo sviluppo in pianticella, potrebbe effettivamente essere tentato di esprimersi come se le sue personali impressioni fossero una serie di immagini statiche che si alternano in modo estremamente rapido – di modo che poi, certamente, direbbe che il cessare di quella precedente è condizione della presenza di quella attuale (incidentalmente, questa natura cinematografica dell'"esperienza" ricorda molto lo stesso *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein). E l'ultima condizione, qui tradotta come "direttrice" (in sanscrito *adhipati pratyaya*)? Ebbene, a prescindere dalla traduzione, che riflette senz'altro le differenti stratificazioni di significato che questa classificazione incontrò nel corso del tempo,⁷ essa probabilmente si riferisce a tutte le condizioni che costituiscono il contesto in cui osserviamo il fenomeno in esame. Perciò, nel caso di *questa* pianticella, saranno condizioni di questo tipo la pianticella sua simile a cui si appoggia sulla sinistra, il vento che la sta agitando, il prato su cui cresce, l'innaffiatoio automatico che ogni tanto si attiva per dare acqua a tutto il prato – e, volendo estendere la cosa fino ai massimi limiti, in realtà ogni singola altra cosa esistente in quello stesso momento. Non è forse vero che, per esempio, se non esistesse la Terra non esisterebbe nemmeno questa piantina? E se non esistesse il Sole (o anche: *questo* sole)? E così via. Ora, nella misura in cui in questo tipo di condizione sono comprese anche tutte le altre, è evidente che anch'essa si riferisce al loro stesso punto di vista. Perché in realtà potrei benissimo dire che la pianticella sarebbe la stessa anche se si trovasse da qualche altra parte o se non ce ne fosse accanto un'altra disposta in un certo modo. Ma se, subito dopo, domandassi: *questa* pianticella farebbe lo stesso *effetto* se la contemplassi in un deserto lunare? (E, nella misura in cui non potrei rispondere affermativamente, mi riconnetterei a tutte le considerazioni che facevamo riguardo al fatto che, da un certo punto di

7 Murti a p. 141 del suo testo già citato fa notare che i Theravadin interpretavano la condizione in modo ristretto, vale a dire come una serie di cause "concomitanti" necessarie al mettersi in moto di un processo altrimenti lineare. Per esempio nel caso del passaggio da seme a pianticella cause del genere erano l'esistenza del sole e della terra. Tuttavia pare che l'interpretazione di questa condizione sia fluttuante anche al giorno d'oggi. Per esempio in un commento di un monaco tibetano italiano a questo stesso capitolo ho visto sposata la linea che Murti suppone sia esclusiva dei Theravadin. Anche in questo caso, comunque, ho preferito la linea di Murti perchè al tempo stesso più informata e più sensata.

vista, può essere sensato dire che non sarebbe la stessa nemmeno se non ci fossi io a guardarla.)

Prima di concludere, domandiamoci: perchè "una quinta condizione non esiste"? La domanda si potrebbe riformulare anche così: in che contesto diremmo che un'ulteriore categoria di un qualcosa non esiste? Semplice, quando vorremmo dichiarare in qualche modo più o meno implicito che i fenomeni in esame possono rientrare tutti in una o l'altra fra le categorie che ho menzionato fin lì. Ed effettivamente è comprensibile come, aggiustando la cosa alla meno peggio, sia possibile classificare ogni tipo di esperienza in base ai quattro tipi di condizioni che abbiamo visto. Naturalmente, però, si potrebbero classificare anche in base a tre condizioni, a due condizioni, o anche non classificare, parlando di "condizioni" in generale e lasciando in sospeso le infinite forme particolari che potrebbero assumere (certamente estendendo all'infinito l'impiego della condizione *adhipati* si ottiene qualcosa di simile). Il che, poi, non significa altro che questa è evidentemente una proposizione grammaticale, cioè qualcosa che definisce che "tipi di termini" è opportuno raggruppare sotto l'ombrello delle "condizioni" – fatto salvo, quindi, che si sappia già cos'è una condizione, cos'è una "condizione-causa", cos'è una "condizione-base", cos'è una "condizione antecedente" e cos'è una "condizione direttrice". Dopodichè non ci interessa interrogarci oltre sulla ragione per cui il buddhismo precedente a Nāgārjuna avesse elaborato questo tipo di classificazione dei fenomeni piuttosto che un'altra; qui sarà sufficiente aver notato che, essendo anche queste, come quelle di prima, proposizioni non empiriche, la risposta a quella domanda *non* potrebbe certo essere "perchè questa è la classificazione giusta". Se qualcuno avesse ancora dei dubbi in merito, basterebbe far notare alcuni casi in cui l'"appropriatezza" della classificazione – percepita in esempi concepiti *ad hoc* come quello del seme e della pianticella – semplicemente verrebbe meno. Per esempio, nel caso di un palazzo composto da mattoni, cemento, vetro, legno, tessuti e metalli – quale vorrebbe essere l'"*hetu pratyaya*"? Ed una simile osservazione in realtà si applicherebbe anche alla pianticella.

Ed ora ci chiederemo: se le cose stanno così, a che scopo Nāgārjuna come sua seconda mossa ha inserito questo elenco?

3. Nelle condizioni, ecc., non esiste, invero, nessuna natura propria e, non essendoci natura propria, non c'è neppure un'anti-natura propria.

Questa proposizione ci riporta di colpo alla domanda con cui avevamo concluso il commento al primo verso: in che senso Nāgārjuna impiega il verbo *esistere*? Qui ci imbattiamo in un indizio decisivo: forse, quando negava l'esistenza di cose che nascono da altre cose, egli intendeva negarne la "natura propria" (in sanscrito *svabhāva*). Di che cosa si tratta? Vediamo: se qualcuno mi chiedesse qual è la "natura propria" o l'"essenza" di una palla, che cosa gli direi? Forse, prendendo la forma bizzarra della domanda come un modo per invitarmi alla battuta, direi qualcosa come "la palla è rotonda" (famoso modo di dire calcistico). O forse, influenzato dai recenti esperimenti di fisica che sto conducendo con certe palle, menzionerei tutta una serie di proprietà della loro superficie, proprietà atte a conferire loro una particolare capacità di rimbalzo. In tutti i casi, comunque, risponderei elencando delle *proprietà* o *caratteristiche* che, nel contesto in cui viene fatta la domanda, vengono considerate essenziali a poter definire qualcosa come "palla" – o, meglio ancora, anche solo a poterne evocare la presenza o l'*esistenza*. E qui è importante che, per rendere sensato quanto dica, io abbia sottolineato che quelle caratteristiche "essenziali" dipendono dal *contesto* o, detto in altri termini, dal gioco linguistico e dal tipo di circostanza in cui il termine viene impiegato.

Ora, che cosa potrebbe significare il dire che le caratteristiche distintive di un qualcosa "esistono nelle condizioni"? Riprendiamo l'esempio della pianticella. In quell'ambito, probabilmente, il significato di un'espressione del genere poteva essere che la pianticella mi appare in questo o quest'altro modo *solo ed esclusivamente* perchè è venuta da quel seme, io ne ho coscienza in un certo modo, il seme pian piano si è trasformato nella pianticella e il tutto si è svolto in un certo contesto cosmico. Ora, se rammentiamo il tipo di punto di vista che veniva prodotto da questo tipo di "condizioni", ci apparirà chiaro che tutto ciò a sua volta non significa altro che se io pongo una domanda intorno a *questa* pianticella (anche astrusa come "qual è la sua causa?"), la risposta non potrà che dipendere da tutto ciò che sto vivendo in questo momento – e non, certamente, in qualcosa che vedo di identico ogniqualvolta punto lo sguardo su un tipo di

oggetto che abbia certe supposte "caratteristiche essenziali". Che questo sia il modo giusto di caratterizzare la funzione della teoria delle condizioni è già dimostrato dal fatto che essa storicamente si sviluppò proprio in alternativa ai tipi di causazione che abbiamo visto commentando il primo verso. Applicando quelli, sembrava infatti che, per spiegare le *ragioni* per le quali impieghiamo proposizioni come "la mela è caduta" e "c'è una pianticella" nel significato in cui le impieghiamo, fosse inevitabile postulare che il fatto descritto da quelle espressioni fosse dotato di certe proprietà fisse e invariabili. Ma, subito dopo, si metteva in moto una sorta di regresso all'infinito, nella misura in cui era necessario spiegare quelle proprietà mediante altre proprietà, a prescindere se queste fossero localizzate in altri fenomeni, in un'identificazione del fenomeno in esame con fenomeni più ampi, e così via. Ragionare in termini di "condizioni", invece, all'atto pratico non può fare capo ad altro che dare uno scossone ai quattro sapientoni del primo verso per ricordargli che il nostro modo di rappresentarci *questa* mela che cade deve obbligatoriamente tenere conto di *questo* prato, di *questo* cielo, di *questo* albero e così via – fino a "*questo* stato di coscienza con cui la osservo" (ad esempio il tedio per aver fatto deragliare il picnic su una questione così insensata). Si tratta quindi di un invito a smettere di applicare certe immagini all'accaduto in modo unilaterale e, al contrario, aprire gli occhi e vedere *qui e ora* che cosa realmente succede – e, dunque, che cosa eventualmente rimane da "spiegare". Tuttavia il passaggio a questo modello, cioè a questo modo di rappresentarsi i nostri processi di pensiero e di espressione, è a sua volta espresso mediante immagini: per esempio quella per cui quella che si osserva è "esperienza soggettiva" composta da stati di cose istantanei che si succedono in modo molto simile a quanto accade con un film; o quella per cui la supposta unitarietà di quello che crediamo di poter descrivere come il protagonista del film – la caduta della mela o la pianticella – non è nient'altro che un conglomerato di singole caratteristiche giustapposte l'una all'altra. Il rimedio si rivela peggiore del male, perchè, lungi dal liberarci dalla tendenza compulsiva a preoccuparci di "spiegare" in modo più o meno astratto perchè diciamo quello che diciamo, ci spinge ad approfondire questo tipo di tendenza, spostando il problema dalla natura della relazione che intercorre fra le cose alla natura delle cose stesse.

Così Nāgārjuna in questo secondo verso respinge anche questa soluzione, con l'argomentazione che le caratteristiche proprie di una qualsiasi cosa non si trovano nemmeno nelle condizioni. Si potrebbe anche dire: qui per "spiegare" una semplice pianticella si evoca una miriade di caratteristiche o di proprietà che però sembrano del tutto assenti da *questa* pianticella che si sta esaminando – in quanto, per l'appunto, hanno *un altro aspetto*. Per esempio, se dico che è caduta una mela e qualcuno mi chiede perchè lo dico ("come faccio a saperlo"), non potrò far altro che evocare risposte come quelle che abbiamo visto trattando di cause o condizioni; ma, in tutti i casi, il mio interlocutore potrebbe chiedermi come sia possibile che queste cose spieghino l'*esperienza* del cadere della mela – perchè in nessuna di esse è presente qualcosa che era *visibile*, quando, appunto, vedo la mela cadere. L'imbroglio in realtà è il seguente: fino a quando interpreto il significato dell'espressione "la mela è caduta" come *consistente* in una qualsiasi "immagine esperienziale" che io ne possa dare, non sono in grado di spiegare in quale modo so qual è l'immagine "giusta", perchè qualsiasi ragione che potrò dare a sostegno della mia immagine farà appello ad altre immagini completamente indipendenti dalla prima. Questo spiega anche la seconda parte del verso di Nāgārjuna: se il nostro modo di parlare di ogni singola cosa non si può spiegare sulla base delle condizioni circostanti, evidentemente se sposteremo il nostro sguardo su ciascuna di quelle condizioni troveremo che lo stesso vale per loro. Così il paradosso si estende di colpo, per così dire, attraverso tutto lo spazio del linguaggio ordinario: ogniqualvolta pensiamo, esprimiamo o immaginiamo qualcosa, questa per così dire *sparisce* in altre cose – le quali, a loro volta, non danno garanzie migliori, perchè sembrano sostenere solidamente il nostro fenomeno solo finchè non spostiamo lo sguardo su di esse e notiamo che anche loro, a quel punto, immediatamente si frantumano in cose ad esse estranee. Questo è dunque il senso in cui Nāgārjuna intendeva che le cose sono prive di "natura propria" e, dunque, come è proprio della terminologia buddhista, "prive di un sè"; e questo è anche il senso in cui "non esistono" o, come è proprio della terminologia buddhista, la loro natura è quella della "vacuità".

Al che, probabilmente, si potrebbe sollevare un'obiezione: "un momento – se le cose sono così inafferrabili, come mai io *vedo* la caduta della mela e *vedo* la pianticella?" Ovviamente questi naturali modi di esprimersi sono perfettamente

corretti; quello che però Nāgārjuna intende respingere in tutti i modi sono le *conseguenze* che siamo pronti a trarne. Ciò si vede dal fatto che egli non attacca i modi di esprimersi ordinari, ma, al contrario, tutti i possibili tentativi di *spiegarli*. Così, nella misura in cui si imbatte in teorie che mirano a spiegare per quale ragione un certo modo di raccapazzarsi di fronte alle pianticelle o alle mele che cadono sia "quello giusto" – in quanto fondato su delle supposte caratteristiche presenti nel fatto anche nel caso in cui non siano evidenti – egli non fa altro che trarre tutte le possibili conseguenze del modo di pensare sotteso a quella rappresentazione, dimostrando così che essa non si attaglia fino in fondo a ciò che si voleva spiegare. Per esempio, se si spiega mediante condizioni – se ci si sente obbligati a difendere una certa immagine delle condizioni come necessaria alla "comprensione" delle pianticelle – ci sentiremo senza dubbio shockati dall'imbatterci nel fatto che, stranamente, le stesse condizioni che evocavamo come spiegazione finiscono per rendere impossibile il modo di parlare da cui partivano (quello che tratta di questa pianticella, e *non certo* del terreno, dello stato di coscienza, ecc.). Ma, al tempo stesso, problemi complementari si incontrano con un modo di vedere le cose opposto. Di modo che, all'atto pratico, non viene messo in dubbio che si veda una pianticella, ma siamo spinti a riconsiderare i criteri mediante i quali ci rappresentiamo il significato dell'espressione. Se infatti il suo impiego non si può spiegare facendo ricorso a qualsiasi *particolare* esperienza, siamo spinti a domandarci: quando dico di vedere una pianta, *in che cosa consiste* questo "vedere una pianta"?

Questa domanda, peraltro, è simile ad un'altra: come impara un uomo il significato di un termine come "panticella"? Ora, la risposta rimanderà necessariamente ad un intero mondo di attività, punteggiate certamente da varie espressioni linguistiche, in cui il bambino si trova immerso fin dalla nascita. Ora, è evidente che il bambino non imparerà il significato di "panticella" acquisendo coscienza di un certo "fenomeno" fatto così o così. E' evidente: se io volessi insegnare a qualcuno il significato del termine "panticella" mediante una definizione ostensiva, potrei farlo solo se costui già sapesse cosa fare di quel termine, come usarlo o, in altre parole, *come guardare* quando punto il dito. Perché quel suono che io emetto indicando in una certa direzione potrebbe benissimo essere il nome di un colore, oppure il suono che bisogna pronunciare

quando si alza il braccio in un certo modo, o magari un'esclamazione inarticolata volta a esprimere gioia o tristezza. Anzi, a dire il vero il bambino non potrà nemmeno *domandare* cosa sia una pianticella prima di averne imparato il significato, cioè l'uso nel mondo civile; e questo significa aver osservato il babbo che "innaffia la pianticella" (traffica in qualche modo in un ambiente chiamato "prato"), la mamma che, guardandolo, dice "guarda come cresce la nostra pianticella!" (sembra contenta di qualcosa che faccio!) e, magari, essersi preso un rimbrotto perchè una volta, dopo aver camminato in un certo modo, è venuto fuori che ha "calpestato una pianticella" (forse in questo prato bisogna camminare in un modo diverso?). Se dunque torniamo alla domanda concernente *che cosa* io veda, la risposta non potrà che essere: "una pianticella". Ma adesso siamo pronti a guardare il nostro "oggetto" con occhi ben diversi. Perchè, a seconda di ciò che sto vivendo nel momento in cui la riconosco come tale, il reale significato di questa esperienza non sarà mai lo stesso – e questo *indipendentemente* da qualsiasi descrizione o immagine io possa dare dell'esperienza stessa. Ed è evidente che Nāgārjuna, suggerendo le condizioni e poi mostrando come anch'esse spariscono non appena le si cerca, sta cercando di fare qualcosa come inverare quello scossone che la teoria delle condizioni, se lasciata a sè stante, non era in grado di produrre.

Con ciò forse si mostra anche che il nostro filosofo sta cercando di fare qualcosa di più simile di quanto pensassimo a quello che faceva l'innamorato ritroso del commento al primo verso quando respingeva l'allusione pruriginosa rappresentata in quel caso da un'espressione come "da cosa nasce cosa...". Voglio dire: come ormai si è dimostrato, qui non è in questione la liceità di immagini o rappresentazioni come quelle della causa e dell'effetto, del "nascere da" o dell'essenza delle cose. Anzi, il fatto che queste rappresentazioni siano applicabili è già dimostrato dal fatto che di fatto sono applicate e comprese – tanto che, se non lo fossero, il nostro filosofo non potrebbe qui negarle. Ma questo allora significa che quando Nāgārjuna ci dice che ogni tipo di espressione concernente le caratteristiche di "cose", la nascita di "cose" o l'esistenza di "cose" non *ingrana* con nessun fenomeno, egli non sta cercando di intervenire sul nostro modo di parlare; egli, al contrario, sta cercando di intervenire sul nostro modo di *guardare a ciò di cui si parla* – e, dunque, sulle conseguenze

pratiche più o meno irrigidenti che siamo disposti a trarre dalle nostre esperienze. E' però vero che il suo modo di trattare la questione crea solo confusione fino a quando non si comprende che egli intende mostrare l'insostenibilità di un certo modo di concepire il significato dei concetti (piuttosto che censurare i concetti *tout court*).

4. L'azione non è condizionata, l'azione non è non condizionata, le condizioni non sono prive d'azione, nè, invero, son dotate d'azione.

Che cosa si vede quando si vede un'attività? E' evidente che, secondo quanto abbiamo visto, non si vede nè ciò che la rende quello che è (le sue condizioni, come per esempio i termini fra cui si svolge – poniamo, due uomini) nè però l'attività stessa (perchè, come si è detto, tutto quello che si può dire è che si sono viste certe condizioni che giustificano il fatto che si parli di "attività"). Anche in questo caso, dunque, sebbene sarebbe insensato mettere in dubbio il fatto che ci accorgiamo di questo o quell'accadimento, è necessario essere consapevoli che, una volta che l'avremo descritto, ancora non sapremo *niente* dell'uso a cui destinare quella descrizione e, quindi, non sapremo certo che *tipo* di esperienza ne faremo se ce lo troveremo davanti. La cosa importante è che questo vale anche all'inverso: vale a dire, se osserviamo le "condizioni" di un certo fatto, non vedremo certo per quale via esse giungano ad esserne condizioni. Questo perchè non solo, come abbiamo visto, le condizioni stesse sarebbero introvabili, ma per di più perchè, come si vede ora, lo stesso varrebbe anche per l'attività "condizionante" che dovrebbe renderle tali. E tutto ciò fa capo solamente a questo: se io vedo *questa* pianticella, sono anche consapevole delle ragioni per cui mi appare come mi appare – tra cui, per esempio, un'altra erbetta su cui si appoggia? E se io vedo quest'ultima, come potrei essere allo stesso tempo consapevole della relazione particolare di "sorreggere la pianticella" per il quale l'abbiamo annoverata fra le sue "condizioni"? Finchè si concepisce il significato del termine "pianticella" come determinato da un certo specifico aspetto delle cose – da una certa "esperienza" – diventa impossibile spiegare quale relazione intercorre fra quell'aspetto e ogni possibile immagine linguistica che se ne possa dare. Le rotelle del linguaggio, in casi del genere, "girano a vuoto".

C'è da dire che, in verità, alle due domande intorno alla relazione fra la pianticella e l'erbetta a cui si appoggia che ho portato poco fa come esempio persone differenti in contesti differenti potrebbero dare risposte diverse. Ma una cosa è certa: chiunque alla domanda intorno alla sua consapevolezza della relazione fra la pianticella e l'erbetta avesse risposto in modo affermativo, alla precedente domanda "che cosa hai visto?" avrebbe risposto in modo diverso rispetto a chi avesse risposto negativamente; e, probabilmente, piuttosto che "una pianticella", avrebbe detto qualcosa come "una deliziosa aiuola". Al che, naturalmente, Nāgārjuna potrebbe ricalibrare le sue domande su questo nuovo "fenomeno", e si scoprirebbe che probabilmente quel tizio avrebbe problemi a districarsi dalle apparenti implicazioni della *sua* rappresentazione – che in questo caso non sarebbe quella di una "pianticella", ma di un'"aiuola". Chi fosse impressionato dal modo controintuitivo mediante il quale il nostro filosofo si rifiuta di far sfuggire fra le maglie del suo inceneritore logico qualsiasi punto di vista concernente la natura delle cose (cioè: del significato dei termini) certamente non avrebbe una reazione esagerata; sembra quasi che Nāgārjuna sia persuaso del fatto che l'unico modo di evitare le trappole poste dalle varie rappresentazioni o immagini dei significati delle parole consista nello spazzarle via tutte quante. Questo potrebbe essere da porsi in rapporto in qualche modo anche con il contesto ascetico e religioso in cui operava; non dimentichiamoci che questo testo è stato oggetto di studio all'interno di università monastiche. Ma, se lo abbiamo compreso efficacemente (e in quale altro modo quello che dice potrebbe essere *comprensibile?*), ci possiamo aspettare che egli più avanti nell'opera si dedichi a dissolvere col suo usuale metodo anche ogni possibile rappresentazione di una supposta "particolare esperienza delle cose" che, altrimenti, si potrebbe credere che egli stia evocando (all'opposto che, semplicemente, operare una certa purga dell'esperienza che abbiamo già – in un modo che, ancora una volta, potrebbe ricordare il *Tractatus* wittgensteiniano e, in particolare, la metafora della scala impiegata nella conclusione). Perchè in effetti vedremo che tutto il resto di questo primo capitolo è proprio dedicato ad approfondire ulteriormente il tipo di paradosso che abbiamo incontrato nel verso precedente.