

LA TRASCENDENZA DELL'EGO TRA INDIA E OCCIDENTE

Giacomo Foglietta

Introduzione

Innanzitutto, proviamo a farci una domanda: “che cosa siamo? Che cosa è il nostro io, la nostra soggettività?” Nel momento in cui poniamo questo interrogativo, stiamo affrontando il problema della *riflessività*, cioè dell'io che prende come interlocutore sé stesso. Questo problema, infatti, da un lato, mette in discussione fin da subito la nozione stessa di *io*, mentre dall'altro introduce l'idea di *coscienza*, come risultato della dialettica interiore. Sono termini che tutti usiamo e conosciamo, ma che, se ci riflettiamo attentamente, non sapremo dire esattamente cosa significano. In parte perché assumono diversi significati in diversi contesti, ma in parte anche perché possiedono intrinsecamente la proprietà di sfuggire alle definizioni esatte ed univoche, dal momento che – anticipando un tema che tratteremo dopo – la definizione sembra rincorrere qualcosa che viene “prima”, che quindi la definizione non potrà mai includere, e nella quale invece sarà sempre inclusa a sua volta. Sperimentiamo, in breve, un senso di “primitività” del soggetto.

Il problema del *cogito*

Il problema dell'identità personale, dell'unità della coscienza resta un problema attuale. Oggi se ne discute molto, soprattutto perché in ambito scientifico il dilemma del rapporto tra la nostra mente ed il nostro corpo è una tematica di attualità. In particolare, a sconcertare è l'estrema difficoltà che emerge dal tentativo di capire cosa sia la mente, e come “comunichi”, appunto, con il corpo. Non è un problema di facile risoluzione, perché non si riesce a capire “dove” la mente si collochi, se sia “tutta” nel cervello, sia cioè l'espressione diretta dell'attività cerebrale, oppure sussista anche in un dominio separato dal corpo – spirituale? – pur avendo nel cervello la propria radice biologica. In altre parole: possiamo dirci certi che senza cervello non esisterebbe una mente, ma non riusciamo a capire come l'attività cerebrale riesca poi a produrre quel fenomeno complesso che è la mente.

Sicuramente, sulla nostra perplessità influisce anche il paradigma interpretativo dominante, che risale alla filosofia moderna ('600), il quale tende a vedere mente e corpo come due domini differenti. Se riflettiamo, anche a livello del senso comune, fatichiamo a non pensarci come composti da due “parti”: la mente e il corpo. Vi è quindi l'idea che vi sia una mente che “abita” un corpo, con il quale poi non capiamo bene come possa interagire. È una questione rilevante, perché ne va di quello che siamo come individui, come soggetti. Infatti, dall'altro lato, non possiamo

nascondere che – per quanto ci pensiamo come duali - ci *percepriamo* come un'unità, come un unico corpo. Quando pensiamo intuitivamente a noi stessi, pensiamo fondamentalmente al nostro corpo, senza renderci conto di alcuna dicotomia. Potremmo quasi dire che è il corpo che “si pensa”.

È interessante notare, a questo punto, come questa nostra percezione immediata di noi stessi contrasti palesemente con la concezione moderna dell'individuo, che deriva fondamentalmente dalla visione cartesiana: l'individuo è composto di due sostanze, quella mentale (*res cogitans*) e quella fisica (*res extensa*), che appartengono a due domini separati. *Res cogitans*, significa appunto “cosa pensante”, e Cartesio quindi sostiene esplicitamente che l'atto del pensare, la razionalità, *sia* la mente, e che proprio per questo essa si opponga, in un certo senso, al corpo, che è materia grezza. Si capisce come questa concezione escluda il corpo da qualsiasi processo mentale, relegandolo a semplice “supporto” per la mente. Nella visione cartesiana, quindi, l'individuo “è la sua mente”, e questa a sua volta viene ridotta alla facoltà razionale, all'intelletto (anche se poi il corpo resta).

Tuttavia, come dicevamo, una delle maggiori scoperte scientifiche degli ultimi decenni, i cosiddetti ‘neuroni specchio’, tende a smentire in maniera molto netta la visione cartesiana, e a confermare quella di un'altra corrente filosofica del '900, la fenomenologia, che non a caso parte proprio dalla critica di Cartesio per costruire il proprio sistema. I neuroni specchio sono dei neuroni che si attivano quando qualcuno fa un'azione, o un'espressione facciale, o che si attivano anche quando vediamo qualcun altro farla. Questi neuroni, quindi, parrebbero essere alla base della comprensione dell'altro (dell'empatia potremmo dire), dell'introspezione dei gesti, delle espressioni e delle emozioni dei nostri simili. La cosa rilevante è che non siano neuroni “consci”, nel senso che agiscono automaticamente a livello pre-conscio, dando vita non ad un ragionamento, ma ad una intuizione immediata dell'altro. Secondo questa teoria, dunque, noi comprendiamo gli altri e noi stessi in modo del tutto immediato, e lo facciamo tramite il nostro corpo. Come scrive il neuroscienziato Marco Iacoboni, «Ricordiamo l'affermazione di Merleau-Ponty: “Vivo nell'espressione facciale dell'altro, nel momento in cui lo sento vivere nella mia”. E Wittgenstein diceva: “Noi vediamo l'emozione... Non vediamo delle contorsioni facciali dalle quali deduciamo per inferenza che quella persona sta provando gioia, dolore o noia. Noi definiamo immediatamente un volto come triste, radioso, annoiato, anche quando non siamo in grado di fornire altre descrizioni dei suoi lineamenti”. I neuroni specchio sembrano spiegare come e perché Wittgenstein e gli esponenti della fenomenologia esistenziale fossero allora nel giusto» (M. Iacoboni, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri 2008, p. 224). Nel suo breve saggio sulla storia del concetto di anima, Luca Vanzago esprime considerazioni analoghe, quando affronta il problema dell'“altro” nella fenomenologia di Husserl: «Tale manifestazione [dell'alter Ego] si attua attraverso la *Einfühlung*, un'intuizione non logica ma affettiva. Si attua cioè una

trasposizione appercettiva sulla base di una connessione di natura associativa, la *Paarung* o accoppiamento, che avviene in modo non razionale (questa analisi trova attualmente una imprevista conferma nelle ricerche sui neuroni specchio)» (L. Vanzago, *Breve storia dell'anima*, Il Mulino 2008, p. 183).

L'intuizione fondamentale che accomuna gli studi sui neuroni specchio e la fenomenologia è allora la seguente: noi siamo tanto profondamente calati nell'esperienza del mondo da essere un tutt'uno con essa, e questo significa che il nostro io non è una sostanza isolata, indipendente e separata dal corpo, perché la mente è profondamente intrecciata con il corpo. Questo secondo punto era stato intuito dai fenomenologi, che – come confermano gli studi sui neuroni specchio - richiama costantemente il valore che l'esperienza vissuta ha nella costruzione della nostra individualità. Secondo loro, infatti, il nostro io non è qualcosa che “abita” il corpo, ma è il corpo stesso, perché noi ci comprendiamo in modo immediato come un'unità di mente e corpo.

La fenomenologia

Chiediamoci allora se la nostra visione tradizionale dell'io come di un principio pensante autonomo regge ad una indagine di tipo fenomenologico. Affronteremo questo problema partendo da un'opera di Sartre che si intitola *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*. In quest'opera Sartre esamina il concetto di io dal punto di vista fenomenologico, in particolare cercando di descrivere il rapporto che intercorre tra io e coscienza. Che cosa afferma la fenomenologia sull'io? Essa contesta l'idea cartesiana della *res cogitans*, perché questa trasforma l'io in una *sostanza*, una “cosa pensante” appunto, che esiste “dentro di noi” e che sussiste in sé stessa. La fenomenologia, invece, parte proprio dall'idea opposta, cioè dal fatto che non vi sia un io che pensa, ma semplicemente stati di coscienza. Non vi è cioè un soggetto pensante, bensì pensieri che “avvengono”. Quindi l'oggetto che la fenomenologia prende in esame non è tanto l'io, quanto la coscienza. La differenza fondamentale è la seguente: la coscienza non esiste – come si supposeva dell'io cartesiano – in sé stessa, ma esiste sempre come “coscienza di...”, cioè sempre come un *atto*, e mai come un *fatto*. Semmai, potremmo dire come un “farsi”, nel senso che noi siamo immersi in un flusso incessante di percezioni, azioni, emozioni, sensazioni, etc. che mutano continuamente. La coscienza è lo stesso “accadere” di tutti questi stati, ed è quindi rigorosamente *impersonale*:

Quando corro dietro a un tram, quando guardo l'ora, quando mi immergo nella contemplazione di un ritratto, non c'è io. C'è coscienza *del-tram-che-deve-essere-raggiunto* ecc., e coscienza non posizionale della coscienza. In realtà io sono allora sprofondata nel mondo degli oggetti, sono loro che costituiscono l'unità delle mie coscienze, che si presentano con dei valori, delle qualità attrattive e repulsive, ma

quanto a *me*, io sono sparito, mi sono annientato. Non c'è posto per *me* a questo livello e questo non è il frutto del caso, di una momentanea mancanza di attenzione, ma consegue dalla struttura stessa della coscienza.

A questo punto, che fine fa l'io cartesiano, cioè quel centro di unificazione delle percezioni che viene "prima" delle percezioni, sensazioni, emozioni, etc, che le "accoglie" dentro di sé, dentro il suo nucleo puro di pensiero e le rende coscienti? Che fine fa, se, come dicevamo, sono invece proprio i vissuti a formare il nucleo originario della coscienza? Si delinea una soluzione – che è quella che la fenomenologia accoglierà, anche se in differenti versioni – per cui è l'io ad emergere, in un certo senso, dal vissuto, e non vice-versa. La visione classica guarda alla coscienza sempre come ad un'auto-coscienza, o coscienza riflessiva, descrivendo una situazione in cui prima viene l'io, e poi la coscienza dell'io (o, appunto, "auto"-coscienza). La fenomenologia ribalta questa visione, affermando, intanto, che l'io non viene prima ma dopo, e poi che la coscienza, pur esistendo, non è riflessiva, ma anzi è proprio il fatto di non esserlo, cioè di essere irriflessa, - pura spontaneità (Sartre la definisce "traslucida", nel senso che "non ha un interno") - a costituire la condizione della sua esistenza:

Chiameremo una simile coscienza: coscienza di primo grado o *irriflessa*. Chiediamoci allora: c'è posto per un Io in siffatta coscienza? La risposta è chiara: evidentemente no. Infatti questo Io non è né l'oggetto (perché è interiore per definizione) e nemmeno coscienza, dato che esso è qualcosa per la coscienza, non una qualità traslucida della coscienza. Ne è piuttosto, in qualche modo, un abitante. L'io infatti, con la sua personalità, per quanto formale, per quanto astratta la si supponga, è come un centro di opacità. [...] Se dunque si introduce questa opacità nella coscienza, si distrugge in qualche modo la definizione così feconda appena data, la si irrigidisce, la si oscura; la coscienza non è più spontaneità, essa ha addirittura in se stessa qualcosa come un germe di opacità. [...] Essa [la coscienza, nda] resta quindi un "fenomeno", nel senso particolarissimo in cui "essere" e "apparire" sono lo stesso. È tutta leggerezza, tutta traslucidità.

Noi, quindi, siamo una coscienza che non "sa" di esserlo. L'io è dunque un'espressione della coscienza, non il suo fondamento, ma il suo prodotto. In che senso? Si possono fare vari esempi. Afferma Sartre: quando vedo qualcosa che mi spaventa, non devo ragionare in questi termini: "Io ho paura di quella cosa", come se fosse il mio io che messo di fronte alla cosa prova paura, come un'affezione della sua sostanza, ma al contrario, viene prima la paura, perché è la cosa stessa ad essere "paurosa". In quel momento il mondo mi appare sottoforma di paura, c'è un essere-di-fronte-a-me della paura, ma non un io che è di fronte alla paura. Quando la fenomenologia si riferisce alla "trascendenza" dell'io, si riferisce allora proprio a questa radicale differenza tra la visione dell'io classica, che è una visione che la filosofia chiama "immanente" - cioè l'io esiste in modo indipendente dal mondo e dall'esperienza, dagli stati di coscienza, perché è una sostanza pensate - e la nuova visione dove l'io diviene "trascendente" in senso opposto all'immanenza.

Un'altra cosa importante che la fenomenologia ci dice è che il corpo ha un ruolo fondamentale nella costituzione del senso di individualità, perché l'io è il correlato necessario degli atti di coscienza, ma questi atti sono atti vissuti, sono cioè esperienze vive e tangibili, nelle quali il corpo è sempre in primo piano (“corro dietro al tram”, “guardo il paesaggio dal treno”, “bacio una donna”, etc. è sempre il complesso psico-fisico che agisce, non la *res cogitans*). Quindi la coscienza è innanzitutto coscienza “corporea”, immediata, spontanea, un “essere nel mondo” che dal mondo non può prescindere per esistere.

L'india e il principio soggettivo

All'origine della filosofia indiana vi è la concezione di un principio soggettivo assoluto, che non ha nulla che fare con il mondo materiale, ma che, suo malgrado, vi si trova coinvolto: l'*Ātman*. E' significativo notare come questo termine, che spesso viene paragonato all'anima occidentale, letteralmente significhi: ‘sé’, e venga usato anche come pronome riflessivo. Possiamo quindi dire che l'*Ātman* rappresenta per la filosofia indiana quello che il *cogito* cartesiano è per quella occidentale: il punto di partenza della riflessione sul valore fondante del soggetto rispetto all'esistenza del mondo. Nelle *Upaniṣad*, testi antichissimi che segnano l'inizio della speculazione filosofica in India, troviamo diverse affermazioni che vanno in questa direzione. Naturalmente, stiamo parlando di un periodo in cui la filosofia è ancora frammista alla religione e quindi l'*Ātman* è visto innanzitutto come un principio spirituale assoluto, che però costituisce anche la parte più interiore e nascosta dell'uomo:

Questa mia anima dentro il cuore è più piccola di un grano di riso o d'orzo o di sesamo o di miglio o del nucleo d'un grano di miglio. Questa mia anima dentro il cuore è più grande della terra, più grande dello spazio atmosferico, più grande del cielo, più grande dei mondi.
Fonte d'ogni attività, d'ogni desiderio, d'ogni odore, d'ogni sapore, comprendente tutto l'universo, muta, indifferente, questa è la mia anima dentro il cuore

Si dice che l'*Ātman* è “fonte d'ogni attività” e “d'ogni desiderio”, come se l'individualità umana, l'io, fosse una manifestazione di questo principio spirituale, che però si afferma essere “muto”, “indifferente”, cioè in qualche modo *estraneo all'esperienza* – come il *cogito* cartesiano -, anche se è da questo che l'esperienza scaturisce.

Sempre nelle *Upaniṣad* troviamo un'altra concezione dell'*Ātman*, che si affianca a quella di principio spirituale. L'uomo è un essere dotato di razionalità ed intelligenza, e l'intelletto che in lui rifulge sarà la manifestazione dell'anima, che è di natura spirituale. Si tende, allora, ad interpretare

l'*Ātman* proprio come intelletto, razionalità, conoscenza o, per dirla in termini moderni, come *cogito*.¹

Yājñavalkya, quale luce illumina l'uomo? La luce del sole, o gran re – rispose quello – Con il sole come luce l'uomo giace, si muove, fa il suo lavoro, torna [a casa]. È proprio così Yājñavalkya.

Ma quando il sole è tramontato, Yājñavalkya, quale luce illumina l'uomo? La luna gli è luce, o gran re, con la luna come luce [...]

(segue il fuoco)

Ma quando [...] il fuoco s'è spento, quale luce illumina l'uomo? La parola gli è luce, o gran re. Con la parola come luce l'uomo giace, si muove, fa il suo lavoro, torna [a casa]. Perciò, o gran re, quando per il buio neppure la propria mano si scorge, là dove si leva una voce, là ci si dirige. È proprio così Yājñavalkya.

Ma quando [...] la parola più non s'ode, quale luce illumina l'uomo? L'*Ātman* gli è luce, o gran re. Con l'*Ātman* come luce l'uomo giace, si muove, fa il suo lavoro, torna [a casa].

Che cosa è l'Ātman? È quel personaggio che tra le facoltà è quella costituita di conoscenza (corsivo nostro), che è la luce interna nel cuore

Le *Upaniṣad* rappresentano il punto di vista della prima casta, quella dei sacerdoti-filosofi, i brahmani, che in un certo senso è il punto di vista “ortodosso”. Contro di esso si leverà la voce dell'altra grande corrente filosofico-religiosa dell'India, il buddhismo.

Il “non-sé” del buddhismo

Il buddhismo si caratterizza in quanto fenomeno estremamente complesso e variegato. Controverso è il giudizio se esso possa essere definito una filosofia, ma certo è innegabile che la dottrina buddhista contenga degli elementi filosofici, i quali si compongono in un quadro coerente. Il nucleo di questo quadro risiede in un'idea originale, che per quanto ne sappiamo risale alla riflessione dello stesso Buddha: non c'è nulla in natura che possa essere definito come provvisto di una vera e propria identità individuale. Un esempio celeberrimo è quello del carro. Cos'è un carro? si chiede. Quale delle sue parti è il carro? forse le ruote, o forse il mozzo delle ruote, o forse la seduta, o il conducente? Messi di fronte a questa domanda, è evidente che la risposta sarà: il carro è la “somma delle sue parti”. Ecco, secondo il buddhismo, svelato l'inganno dell'identità, ogni cosa è riducibile all'insieme delle sue parti, e nulla può dirsi un'unità sostanziale, e ciò vale anche per gli esseri umani. Questa verità è sintetizzata dall'espressione *an-ātman*, che significa propriamente:

¹ La centralità dell'*Ātman*, il Sé, nel pensiero di Śankara assume interesse proprio alla luce di una lettura della nozione di *Ātman* come soggetto “legale”, nel senso che abbiamo appena delineato. Recuperando una visione che troviamo abbozzata già in alcune *Upaniṣad* antiche (in particolare nell'episodio di Yājñavalkya della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*) all'interno dei suoi scritti principali - pur con le dovute differenze a seconda del contesto - Śankara definisce l'*Ātman* attraverso un procedimento di rimozioni di ogni suo attributo, che ricorda da vicino quello cartesiano. Ne emerge un'immagine del Sé come «conoscitore di tutti gli “attributi” dell'essere», nel senso che il Sé è ciò di cui si predicano le idee. Una “legalità” dell'*Ātman* in quanto “certezza” del soggetto, quindi, che di certo possiede un aspetto di consapevolezza “pre-riflessiva”, allo stesso modo del *cogito*, ma che allo stesso tempo - ed in modo del tutto giustificato, vista la verità ultima che il Sé è l'Assoluto - introduce l'elemento idealista di un pensiero de-soggettivato come pura “unità spirituale”.

‘non-sé’, nel senso allargato in cui le cose, a dispetto di quanto sembra, non possiedono effettivamente una individualità stabile.

Quello che a noi interessa, però, è cosa succede quando il buddhismo applica il proprio metodo al nucleo profondo dell’individuo, quel *cogito* – l’*Ātman* nel senso del sé profondo, della coscienza - che la filosofia dei brahmani considera la più stabile e vera delle realtà esistenti. Scopriamo una cosa interessante: l’analisi che il buddhismo fa della coscienza, mettendo in discussione apertamente la concezione dominante dell’*Ātman*, è analoga all’analisi che la fenomenologia occidentale opera nel porre in discussione il *cogito* cartesiano. Il buddhismo, infatti, afferma chiaramente che anche alla coscienza è applicabile l’*ān-atman*, e quindi essa è una somma di parti, o meglio, di “stati”. Il punto di vista buddhista descrive quindi il singolo atto percettivo come l’interazione simultanea di tre fattori: un oggetto, un organo di percezione e un atto di coscienza. La vista di una sedia, quindi, è data dalla sedia, dall’occhio e dalla coscienza visiva. Ciò significa che al livello della normale vita cosciente non sembra esistere la “coscienza pura”, poiché la coscienza è sempre “di qualcosa”, manifestandosi sempre, almeno, come coscienza percettiva.

O monaci, la coscienza viene definita proprio in base alla condizione in dipendenza dalla quale essa si produce. Pertanto, la coscienza che si produce avendo come condizione la vista e le forme viene definita “coscienza visiva”; la coscienza che si produce avendo come condizione l’udito e i suoni viene definita “coscienza uditiva”; la coscienza che si produce avendo come condizione l’olfatto [...]; la coscienza che si produce avendo come condizione il corpo e gli oggetti tangibili viene definita “coscienza corporea”; la coscienza, infine, che si produce avendo come condizione la mente e gli oggetti mentali viene definita “coscienza mentale”. O monaci, così come il fuoco che arde è definito proprio in base alla condizione che lo determina e, a seconda che essa sia legna, fascina, erba, sterco, paglia o spazzatura, il fuoco viene definito “fuoco di paglia” o “fuoco di spazzatura” e così via, analogamente la coscienza viene definita visiva, uditiva ecc., in base alla condizione che la determina.

Inoltre, si afferma, il fatto che la coscienza si manifesti sempre in connessione ad un atto percettivo, dimostra che non esiste “una” coscienza, un “centro di controllo”, un sé appunto, come affermano le *Upaniṣad*, ma ciò che chiamiamo ‘coscienza’ è in realtà una “somma di stati” differenti ed operanti simultaneamente. Questa, infatti, non è mai uguale a sé stessa - «*la mente, giorno e notte, sempre nasce come una cosa e termina come un’altra*».

In verità, sarebbe quasi più comprensibile che l’uomo comune, l’uomo incolto, considerasse, come proprio sé, il suo corpo fisico, piuttosto che la mente. E perché? Ma perché, o monaci, ben si vede come questo corpo fisico appaia stabile un anno, due anni, tre, quattro, cinque, dieci, venti, trenta, quaranta, cinquanta, cento anni e più. Ma, o monaci, quella che è chiamata mente, senso interno, coscienza, nasce come qualcosa e muore come qualcos’altro in continuazione, giorno e notte. Così come, o monaci, una scimmia che vaga in una foresta o in un grande bosco, afferra un ramo e poi, dopo averlo lasciato, ne afferra un altro, proprio così, o monaci, in modo analogo quella che è chiamata mente, senso interno, coscienza, nasce come qualcosa e muore come qualcos’altro in continuazione, giorno e notte.

Il buddhismo inserisce questa visione all'interno della più ampia teoria del non-sé, e quindi afferma che i vari stati sono altrettanti "eventi momentanei", flussi di coscienza interconnessi che danno l'illusione di un io, il quale invece è come il carro: la somma dei suoi stati. Come in Sartre, vi sono pensieri ma non un centro di "raccolta" dei pensieri. Esistono molti passi delle scritture in cui il Buddha, discutendo con alcuni brahmani sul tema della coscienza, riporta la posizione "ortodossa", per poi criticarla. Se, sostengono i brahmani, le varie percezioni sensoriali sono tutte mutevoli, sorgendo e tramontando di continuo, vi sarà però una coscienza stabile, che resta sempre uguale a sé stessa: *Quello che invece è chiamato mente, pensiero, coscienza questo proprio è anima permanente, durevole, eterna, elemento non mutevole, così sempre uguale starà*. E' interessante notare come il Buddha usi il termine "coscienza" e la definisca "elemento non mutevole", cioè in qualche modo avulso dall'esperienza, dal flusso di vissuti, proprio come il *cogito* rispetto alla coscienza impersonale di Sartre, che è pura spontaneità.²

Da ciò notiamo come anche questo dibattito implichi dal punto di vista brahmanico una visione dell'io come di un principio lontano dal mondo, immutabile e quindi non coinvolto nelle cose materiali, una sorta di "inquilino" del corpo, che però non comunica con esso e quindi con l'esterno. Mentre il Buddha ha della coscienza un'idea molto più "empirica", nel senso che essa è sempre il risultato di un'interazione sensoriale che chiama direttamente in causa il corpo come condizione di base. (si può avere anche coscienza corporea, dice il Buddha). La visione buddhista, quindi, come quella fenomenologica, integra l'elemento somatico all'interno dell'indagine sul soggetto, e non riduce la soggettività all'immanenza del solo principio coscienziale, come Cartesio con il suo *cogito* e i brahmani con l'*Ātman*.

² Majjhima Nikāya 38: «In quel tempo un monaco di nome Sāti, figlio di un pescatore, aveva concepito questa errata opinione: "Così io comprendo la dottrina insegnata dal Beato: questa nostra coscienza erra e trasmigra immutata". [...] Allora il Beato disse: "E' vero Sāti che tu hai concepito questa errata opinione: "Così io comprendo la dottrina insegnata dal Beato: questa nostra coscienza erra e trasmigra immutata"? "Sì, Signore, è così". "Che cosa è questa coscienza Sāti?" "E' quella, o Signore, che sperimenta qua e là il risultato delle azioni buone o cattive". "Da chi, o sciocco, hai appreso che io abbia insegnato una simile dottrina? Non ho forse detto in molti modi, o sciocco, che la coscienza è coprodotta condizionatamente, affermando che *senza condizione non si dà nascita della coscienza?*"» (corsivo nostro).

Considerazioni conclusive

In chiusura vorremmo allora scombinare un po' le carte, rispetto a quanto abbiamo detto sulla differenza tra *cogito* brahmanico e *coscienza* buddhista, ponendo invece l'accento su un elemento che, al di là delle distinzioni storiche e sistematiche, emerge trasversalmente dalla riflessione indiana sul soggetto. Si tratta, in breve, di un approccio "fenomenologico" al soggetto, intendendo con ciò l'idea – espressa nel passo succitato anche da Sartre – che il sé esista in quanto "polo" esperienziale, e sia quindi sempre connesso all'"apparenza" del mondo fenomenico. Quando prima affermavamo: «Possiamo quindi dire che l'*Ātman* rappresenta per la filosofia indiana quello che il *cogito* cartesiano è per quella occidentale: *il punto di partenza della riflessione sul valore fondante del soggetto rispetto all'esistenza del mondo.*», sostenevamo implicitamente il punto di vista secondo cui già in Cartesio si trova un'intuizione sull'Io che va in direzione fenomenologica. Cartesio infatti per primo "sospende" la certezza dell'"esterno", per puntare i riflettori sulla condizione di esistenza del reale, ed individua tale condizione nel *pensare*, sebbene egli non potesse interpretare poi il *cogito* che in chiave "sostanziale"³. Bisognerà aspettare Husserl per recuperare, di contro alla frammentazione empirista, un'unità fenomenica del soggetto nella nozione di Io trascendentale. La chiave della nuova prospettiva è però l'idea di *intenzionalità*, cioè l'idea che soggetto ed esperienza siano un *unicum* inscindibile, tanto che senza la seconda il primo non potrebbe esistere. Ciò sposta il concetto di "esistenza" – come nota giustamente Sartre ne *La trascendenza dell'Ego* – dal piano del realismo a quello del fenomenismo, nel quale il mondo "appare", "si dà" come un dato di fatto originario, del quale il soggetto può prendere atto in quanto polo dell'esperienza, ma a monte del quale non può mai risalire.

Ora, la scuola brahmanica che raccoglie e sistematizza l'eredità upaniṣadica: il Vedānta, indica proprio questo "darsi" del mondo attraverso il termine *māyā*. Comunemente tradotto con 'illusione', 'inganno', in realtà non è da intendersi in senso letterale, bensì come la nozione che tenta di rendere conto dell'unità originaria di soggetto e mondo, cioè dell'originarietà dell'esperienza. Nella speculazione brahmanica matura, rappresentata da Śankara, il maggior esponente del Vedānta, *māyā* indica questa condizione fenomenica del reale, che si configura quindi come *apparenza*. Il fulcro di tale apparenza è l'*Ātman*, il quale nella riflessione śankariana certamente ritiene i caratteri di *cogito* in senso tradizionale, cioè in quanto primitività del pensare, ma parallelamente si carica di una forte valenza fenomenologica, essendo il "correlato" di *māyā*, cioè dell'apparenza, implicato necessariamente, anche se non esplicitamente, nel processo di manifestazione del reale. Ciò equivale a dire che secondo Śankara essere e apparire vengono a

³ Sulla continuità con la prospettiva aristotelica del soggetto in Cartesio, si veda il bel libro di S. Natoli, *Soggetto e fondamento*, Feltrinelli 2010

coincidere, e il fulcro di tale convergenza è l'*Ātman* letto in chiave di *intenzionalità originaria della coscienza*. Sempre seguendo il parallelo con la filosofia occidentale, quindi, ci spingiamo ad affermare che nel Vedānta di Śankara la nozione di *Ātman* si configura come un *Ego trascendentale* in senso husserliano (e quindi non kantiano: questa è una differenza fondamentale, perché fuori della cornice fenomenologica dell'intenzionalità torneremmo sostanzialmente al problema del *cogito*, cioè di un principio soggettivo dato a priori dell'esperienza).

Una volta stabilito, quindi, che la condizione fenomenologica del soggetto è condivisa dal buddhismo e dal Vedānta di Śankara, possiamo ora brevemente porre meglio in evidenza qual è, all'interno di un simile contesto, la specificità del buddhismo. Schematizzando, diremo allora che la differenza fondamentale risiede nell'interpretazione della nozione di intenzionalità. Il buddhismo, infatti – seguendo idealmente la posizione di Sartre - crede che l'intenzionalità sia auto-fondata, nel senso che l'Io si cosituisce “a valle” della spontaneità originaria della coscienza, risultando un oggetto tra gli altri. Nel Vedānta di Śankara, invece, la nozione di *Ātman* resta “a monte” dell'esperienza, costituendo un polo trascendentale che fonda l'intenzionalità. Sempre ne *La trascendenza dell'Ego* Sartre sintetizza chiaramente questa differenza di posizioni: «E' in questo [cioè nella sua valenza intenzionale, nda] che il Cogito di Husserl è così diverso dal Cogito cartesiano. Ma se l'Io è una struttura necessaria della coscienza, questo Io opaco è allora innalzato al rango di assoluto. Eccoci dunque in presenza di una monade. Ed è purtroppo proprio questo l'orientamento del nuovo pensiero di Husserl (si vedano le *Meditazioni cartesiane*). La coscienza si è appesantita, ha perso quel carattere che faceva di essa l'esistente assoluto *a forza di inesistenza*. È pesante e *ponderabile*. Tutti i risultati della fenomenologia minacciano di crollare se l'Io non è, allo stesso titolo del mondo, un esistente relativo, vale a dire un oggetto *per* la coscienza».

Sarà anche interessante notare, di sfuggita ed in vista di ulteriori approfondimenti, come l'intenzionalità “pura” del buddhismo si connetta saldamente alla nozione di ‘vuoto’, proprio nel senso di quell’ “assoluto a forza di inesistenza” di cui parla Sartre, che emergerà in tutta la sua ricchezza e complessità concettuale a partire da Nāgārjuna.