





Luciano Beolchi

# Introduzione alla filosofia indiana

Bruxelles, Dicembre 2003

**A Sonia Storti**

# INDICE

A che serve una filosofia	p. 3
<u>Parte 1ª, l'Induismo. La civiltà Vedica</u>	p. 4
Fonti della filosofia indiana sistemica (VIII-II sec. A. C.)	p. 15
Upanishad	p. 17
Bhagavad Gita – Summa di morale e di filosofia	p. 28
Altre fonti della filosofia indiana sistemica ( V-II sec a.C.)	p. 59
La filosofia dei sistemi (II sec a.C – VIII sec d.C.)	p. 64
Samkhya o dell'evoluzione	p. 71
Yoga o della disciplina	p. 94
Giainismo: la logica del forse	p. 105
Carvaka-Darsana o del materialismo	p. 116
Vaisesika: metafisica e ontologia	p. 126
Nyaya: l'importanza della logica	p. 135
Purva-Mimansa: la semantica filosofica	p. 153
Advaita Vedanta: del relativismo dogmatico	p. 169
<u>Parte 2ª - Il Buddhismo. Storia breve di un lungo percorso</u>	p. 191
I testi del Buddhismo antico	p. 200
Buddhismo: dogmi di fede e di ragione	p. 210
Scuole filosofiche del primo Buddhismo (V-I sec. a.C.)	p. 220
Filosofia del Buddhismo maturo (I°-VII° secolo d.C.)	p. 230
Mahayana-Madhyamaka	p. 236
Cittamatra, terza ruota del Dharma	p. 254



# A che serve una filosofia

Salvo poche correnti che fanno storia a sé, la speculazione indiana si è posta nella sua essenza un problema di salvezza. Risponde alla domanda: come uscirne? In altre parole è più una terapeutica che una teorica; e la conoscenza è solo il mezzo più nobile per salvarsi, non un fine in sé. Non l'unico, perché l'uomo può scegliere tra varie vie: la pratica religiosa<sup>1</sup>, la devozione<sup>2</sup>, lo yoga<sup>3</sup> e infine la conoscenza<sup>4</sup>. C'è però da aggiungere che tanto l'Induismo che il Buddhismo misero la perfezione della sapienza<sup>5</sup> al sommo di tutte le perfezioni.

Resta il fatto che la filosofia ha un suo oggetto particolare e se così non fosse non potrebbe distinguersi da qualsiasi altra ricerca spirituale; e questo suo oggetto sono i dubbi e la ricerca e la conoscenza intellettuale. Nel contesto indiano la filosofia<sup>6</sup> è una propedeutica della liberazione; è lo strumento che permette di passare dalla conoscenza all'inveramento di essa: dal piano del divenire a quello dell'essere, dal samsara al nirvana e all'identità con l'assoluto o con dio. Il sistema filosofico fornisce i mezzi logici per conoscere la verità e farcene persuasi, ma viene il momento in cui le argomentazioni razionali debbono cedere il posto all'esperienza<sup>7</sup>, al dramma psicologico che attrae l'io nel flusso del divenire, reintegrandolo nell'assoluto.

Il libro è diviso in due parti, la prima dedicata all'Induismo e la seconda al Buddhismo. Anche se filosoficamente i due sistemi ebbero punti di contatto e sovrapposizioni, trattarli congiuntamente non è più legittimo di quanto lo sarebbe trattare insieme Islamismo e Cristianesimo.

---

1 In sanscrito *kriya marga*.

2 In sanscrito *bhakti-marga*.

3 In sanscrito *yoga-marga*.

4 In sanscrito *jnana-marga*.

5 In sanscrito *prajina-paramita*.

6 Intesa come conoscenza logica della verità - realtà (*tattva*).

7 In sanscrito *anubhava*.

# La civiltà vedica

La civiltà Vedica<sup>8</sup> si sviluppò in India a seguito di un'invasione Ariana in due tappe, la prima all'inizio del 2° millennio a.C. e la seconda verso l'VIII° secolo a.C. La religione vedica è frutto di una "rivelazione" di tipo diverso da quella delle religioni monoteiste mediterranee. Una rivelazione in cui manca il dio soggetto: la rivelazione e il suo testo sono soggetti in sé. Ed è in questo senso che i Veda e gli altri sacri testi dell'Induismo parlano di rivelazione<sup>9</sup>.

Le tre convinzioni assolutamente indiscutibili dell'Induismo sono le seguenti:

- l'universo è governato da un tempo ciclico;
- l'anima individuale è soggetta alle stesse leggi di causa ed effetto dell'insieme dell'universo;
- la liberazione da questa forma di esistenza mutevole e ripetuta è possibile per tutti gli esseri viventi, al prezzo di un certo numero di rinascite.<sup>10</sup>

Attorno a queste intuizioni fondamentali si costruisce un piccolo vocabolario di parole che si reggono l'una sull'altra come elementi di un'impalcatura.<sup>11</sup>

*Brahman*. È concetto difficile. Comprenderlo, scrisse Zaehner<sup>12</sup>, significa comprendere tutto l'Induismo che non per nulla è anche chiamato *Brahmanesimo*. Nei testi antichi aveva grosso modo il senso di "sacro", ma a poco a poco finì per designare una realtà al di là del tempo e dello spazio e ciò che a quella realtà corrisponde nel nostro mondo

---

8 *Veda* viene dal Sanscrito *vid* =sapere, conoscere.

9 In sanscrito *sruti*. Letteralmente è audizione, in quanto rivelazione immediata e diretta, in ciò distinta da *smṛti* o memoria, tradizione mediata, rammentata e indiretta

10 Zaehner, *L'Hindouisme*, DDB, 1974, pp 73-74.

11 Induismo è parola di origine recente. Nel *Dictionnaire des religions* di Michel Delamoutre, 1984, non la si fa risalire più in là del 1823.

12 Zaehner, *L'Hindouisme*, DDB, 1974.

visibile. Brahman designa dunque prima di tutto il substrato misterioso ed eterno dell'universo, da cui procede il dharma eterno. La casta dei Brahmini, pilastro di tutta l'organizzazione sociale indù, ha a che fare in qualche modo con il Brahman.

*Dharma.* È "la legge". Designa l'ordine del mondo al quale tutto deve conformarsi. Sostituisce in India il termine "religione", che è inesistente. Come conseguenza del Dharma una causalità universale lega tra loro tutti gli atti degli uomini e tutte le conseguenze di quegli atti in una solidarietà infinita. Ogni atto compiuto da un individuo produce un effetto, buono o cattivo, che lascia una traccia nel vortice cosmico. Oltre quello di Legge universale, *dharma* ha però altri tre significati. I Buddhisti chiamano *dharma* i principi primi o essenze delle cose, e i Giainisti chiamano *dharma* lo spazio in cui le cose si muovono. Un ulteriore significato di *dharma* appartiene all'evoluzione dell'Induismo stesso quando, nel più antico periodo vedico, *dharma* non indicava la legge assoluta o divina, ma l'osservanza obbligatoria dei riti.

*Karma.* Designa ogni azione fisica o psichica dell'uomo, la conseguenza buona o cattiva di quell'azione, e la somma di tutte le conseguenze, comprese quelle delle vite anteriori. È precisamente il residuo cattivo del suo *karma* che incatena l'uomo al mondo delle esistenze e lo condanna a trasmigrare nella corrente delle esistenze fino alla liberazione.

*Maya.* (Letteralmente: magia, illusione). È l'illusione cosmica che fa sì che noi si creda spontaneamente alla realtà del mondo e delle cose. Spontaneamente io credo di esistere con una certa consistenza e credo che pure la mia anima abbia una certa consistenza. Ma questa realtà è illusoria. La sola realtà è quella del Brahman. Soltanto finché non sono liberato ho l'illusione del contrario.

*Moksha* o liberazione. Se il Dharma, legge insieme cosmica e sociale, appare come la realtà dolorosa che lega l'uomo al suo *karma*, *moksha* si presenta come lo sforzo dell'uomo per liberarsene.

*Nirvana.* (Letteralmente: estinzione). È l'estinzione nel Brahman dell'anima totalmente purificata, al termine del ciclo delle rinascite quando il "me" individuale ed effimero, liberato dal Samsara si prepara a dissolversi nel Brahman.

*Prakrti*. E' la natura, componente dei principali sistemi dualistici, l'altra componente essendo *purusha*, lo spirito. Si veda in particolare il sistema filosofico *Samkhya*.

*Pramana*: sono, in gergo filosofico, i mezzi validi di conoscenza, come la percezione, l'inferenza, l'analogia e la testimonianza.

*Purusha*: spirito. Il secondo dei due termini della coppia natura-spirito (*prakrti-purusha*) su cui si basa il sistema dualistico *Samkhya*.

*Rishi*. (Letteralmente: "i veggenti"). Coloro che composero in Sanscrito Vedico i quattro Veda. La redazione dei testi più antichi e le prime Upanishad ebbe luogo tra il 1500 e l'800 a.C. e il volume totale dei testi è pari a quattro volte quello della Bibbia (il solo Rig-Veda è composto da oltre 100 000 versi).

*Samsara*. Letteralmente significa corso, evoluzione ed è la corrente delle esistenze, il flusso del divenire, dove l'anima trasmigra da un essere vivente all'altro fino a quando non ne esce attraverso un esito di liberazione. E' concetto condiviso tanto dall'Induismo che dal Buddismo.

*Samskara*. Sono le formazioni mentali. Il termine *samskara* ha avuto molte traduzioni: tracce, aggregati, disposizioni o impressioni mentali, engrafie, formazioni, depositi di coscienza. Sono nel loro insieme le impressioni originarie lasciate da ogni esperienza di vita che l'uomo possa aver vissuto, da ogni piacere di cui si sia deliziato, da ogni passione che lo abbia agitato, da ogni dolore per cui abbia sofferto: esse hanno a tal punto modellato la mente che quella li riproduce spontaneamente senza intervento della volontà cosciente.

*Tantrismo*. Da *tantra*, parola che letteralmente significa tessuto o libro. E' una forma estrema d'Induismo che cominciò a svilupparsi nei primi secoli della nostra era. Il *Buddhismo* tibetano è considerato da qualcuno uno sviluppo di questa corrente tantrica. Per il tantrismo vi sono quattro livelli di coscienza:

-quello della vita quotidiana nel mondo;

-quello della vita interiore;

-quello che supera ogni molteplicità e differenziazione;

-quello di cui non si può dire niente, perché è l'unicità totalmente realizzata.

*Trimurti* (o triplice imagine) è la Trinità Induista. Apparve come tale nel IV° secolo a.C, secondo alcuni come reazione alla sclerotizzazione

dell'Induismo. Essa è composta da *Brahma* (per il quale tutto nasce) *Shiva* (che tutto distrugge, compresi il male e l'ignoranza) e *Vishnu* (per il quale tutto si conserva). *Vishnu*, per soccorrere gli uomini nei momenti di difficoltà, ha fatto un certo numero di discese in terra prendendo forme svariate di animali o anche forme umane. Le più note delle sue incarnazioni furono *Rama* e *Krishna*.

Da questa evoluzione venne suscitata l'importante letteratura delle epopee: il *Mahabharata*, il cui l'eroe è Krishna, e il *Ramayana*, consacrato a Rama. Il più noto scritto Indù, la *Bhagavad-Gita* (Canto del beato) è un capitolo del Mahabharata.

Da qui prendono pure origine le immense raccolte mitologiche, le cui immagini ispirarono le decorazioni dei templi Indù<sup>13</sup>. È su questa linea che l'Induismo pervenne poco a poco a un vero monoteismo. Le spose popolari dei tre Dei sono: per Brahma, *Sarasvati*; per Shiva, *Parvti o Durga o Kali*; per Vishnu: *Lakimi*

*Veda*. I quattro Veda sono consacrati ai sacrifici: il primo e più importante è il *Rig-Veda* (Veda dei versi), seguito dal *Sama-Veda* (Veda dei Canti) da *Vajus-Veda* (Veda delle formule sacrificali) e dall'*Atharva-Veda* (Veda del Sacerdote). Ciascun Veda è completato, compendiato e spiegato da un certo numero di altri testi che si dividono in:

-*Upanishad*, (letteralmente: sedersi accanto), costituite da riflessioni filosofiche trasmesse confidenzialmente ai discepoli.

-*Brahmana*, o interpretazioni sul Brahman.

-*Aranyaka*<sup>14</sup> o *Libri della foresta*. (Maggiori dettagli sul contenuto dei Veda si trovano alla pagina 12 e seguenti.)

---

13 È interessante notare che nel caso dell'Induismo le costruzioni mitologiche seguono e non precedono la sistematizzazione teologica e liturgica.

14 Letteralmente *Trattati della foresta*. E' la parte di ciascuno dei quattro Veda che comprende l'insegnamento ontologico religioso e la prescrizione di meditazioni simboliche, *upasana*, atte a sostituire l'effettiva celebrazione dei sacrifici. Sono testi di transizione tra *Brahmana* e *Upanishad*. Una delle Upanishad più conosciute è la *Brhadaronyaka Upanishad* o Upanishad del grande libro della foresta.

I Veda sono raccolte liturgiche e sacrificali che danno il quadro di una religione politeista con una trentina di dèi principali (*Varuna, Indra, Agni, Mitra* (il Dio dei contratti), *Rudra* etc.

*Yoga* (da *joug*, azione di congiungere). Nel senso più comune designa l'insieme dei mezzi che facilitano la liberazione da questo mondo d'illusione per ritrovare l'assoluto. Sono le vie tra le quali ciascuno sceglie a seconda del proprio temperamento spirituale.<sup>15</sup>

**Religione e società.** Induismo è il nome attribuito a partire dal 19° secolo ai culti religiosi Indiani che fondano la loro autorità sui Veda. Il termine viene dalla parola persiana Indù, in sanscrito Sindhu o "fiume" e si riferisce agli abitanti della Valle dell'Indo. Il termine appropriato per Induismo è *Sanatana Dharma* o "legge eterna", Dharma eterno". Gandhi, riferendosi al proprio credo filosofico si definiva *Sanatanista*. Nel periodo più antico la religione era monopolio dei *Brahmini*, o sacerdoti, in una società divisa in quattro classi o caste. Ogni livello aveva un ruolo<sup>16</sup>. I *Brahmini* al vertice, seguiti dai guerrieri<sup>17</sup>, dai mercanti e agricoltori<sup>18</sup> e dai lavoratori manuali e servitori<sup>19</sup>. Il *Rig-Veda* spiega fantasticamente l'origine delle quattro caste: dalla bocca, braccia, gambe e piedi dell'essere supremo nacquero rispettivamente i Brahmini, i guerrieri, i contadini e i servi. Alle quattro caste si aggiunsero in seguito i senza-casta, i paria. Ciascuna delle quattro caste principali è divisa in un gran numero di sotto caste<sup>20</sup> che corrispondono ad altrettanti gruppi sociali, ma è controverso se l'elaborato sistema di caste si sia sviluppato su questa base. Alcuni tratti della società indiana come l'antico costume del rogo della vedova<sup>21</sup> hanno scandalizzato gli occidentali; tale tradizione corrisponde ai seguaci di Shiva e Vishnu ma non, per esempio, a quelli di Shakti. La società, e la vita di ciascuno

---

15 Una delle sei principali scuole filosofiche dell'Induismo è lo *Yoga* di Patanjali.

16 In sanscrito *varna*.

17 In sanscrito *kshatriya*.

18 In sanscrito *vaishya*.

19 In sanscrito *shudra*.

20 In sanscrito *jati*.

21 In sanscrito *sati*. Letteralmente sposa fedele, che si immola sulla pira del marito morto.

sono governate dal *karma*, letteralmente "azione". Ogni azione è capace di condizionare la permanenza dell'individuo nel ciclo delle vite: che è, per gli Indù, la più spaventosa delle pene. Tuttavia da tale ciclo penoso si può uscire. Questa "uscita" è la liberazione e l'Induismo è l'insieme delle strade attraverso le quali si può ottenere la liberazione.

Le strade principali sono note con lo stesso termine che ritroveremo nel Buddhismo<sup>22</sup>: e sono la strada della conoscenza intuitiva - e non discorsiva, razionale o logica, per intenderci -; quella dell'azione; quella della devozione; e quella dell'unione con l'assoluto.

Le quattro strade contemplano pratiche come lo Yoga, o come la via della santità individuale del *sadhu*, che l'Occidente ha chiamato frequentemente "santone". Si svilupparono così gradualmente tradizioni organizzate di insegnamento e osservanza, note come *Sampradaya*, alcune delle quali, furono conosciute anche in Occidente. Tra esse il *Sampradaya* di Caitanya (1485-1534) da cui si è sviluppata in tempi recenti la Società Internazionale della Coscienza Krishna.

*Maya e Dharma* sono elementi fondamentali di tutte le strade. *Maya* è l'illusione, ma è anche il potere di *Brahman* di far apparire le cose. Senza sbagliare e senza illudersi gli uomini non potrebbero rendersi conto del male maggiore che li affligge, che per l'Induismo come per il Buddhismo è l'ignoranza<sup>23</sup>. Per quasi tutti gli Indù l'uomo ha quattro scopi supremi<sup>24</sup>: la ricerca del piacere<sup>25</sup> e del successo mondano<sup>26</sup> e il *dharma*, che nella fase iniziale dell'Induismo non indicava ancora la legge suprema ma solo l'osservanza dei riti. La quarta meta dell'uomo, la liberazione<sup>27</sup>, era ancora poco presente nei Veda e assunse ruolo predominante solo con le tarde Upanishad, verso il 1° secolo dopo Cristo.

---

22 In sanscrito *marga*. Vedi note da 1 a 4.

23 In sanscrito *avidya*.

24 In sanscrito *purusharta*

25 In sanscrito *kama*, da cui deriva il ben noto *kama-sutra* o discorso sul piacere.

26 In sanscrito *artha*.

27 In sanscrito *moksha*.

Quattro sono i Veda, quattro le caste, quattro gli scopi dell'uomo, quattro le vie della liberazione e quattro sono pure le tappe della vita<sup>28</sup> che ogni buon Indù dovrebbe percorrere. Anche se contestate da Indù credenti e osservanti come Gandhi vale ugualmente la pena di ricordarle: e sono quella di studente<sup>29</sup>, quella di capofamiglia<sup>30</sup>, quella di chi si ritira a meditare<sup>31</sup> e quella di chi rinuncia al mondo<sup>32</sup>.

Gli dèi e le dee del pantheon indiano sono migliaia, ma i culti più praticati sono quelli di Vishnu, di Shiva e di Shakti, i cui seguaci si chiamano rispettivamente *Vaishnava*, *Shaiva* e *Shakta*. *Visnú* e *Shiva* sono nel pantheon Indù contemporaneo gli dei più importanti, insieme a *Brahma*, il Dio della creazione che è raramente oggetto di culto. Avendo completato la sua opera, si pensa, ricomparirà solo all'inizio di un nuovo ciclo temporale.

Shiva era originariamente una divinità minore, tanto da essere invocato nei *Rig Veda* solo tre volte. Assunse l'importanza attuale dopo aver assunto i caratteri di un antico dio della fertilità; lasciando l'antico nome di Rudra, divenne con Vishnu e Brahma parte della trinità o Trimurti. E' per definizione il Dio distruttore.

Vishnu è il Dio che preserva. Anche lui originariamente divinità minore, viene nominato solo 5 volte nei *Rig Veda*. E' oggetto di culto particolarmente nella forma delle sue incarnazioni o *Avatara*, termine che letteralmente significa "discesa". Vishnu si incarna come uomo o animale per salvare la terra dal male o per aumentare la comprensione degli uomini. Sue incarnazioni umane più conosciute sono quella di *Krishna* e quella di *Rama*. Anche il *Buddha* è considerato dai seguaci di Vishnu un'incarnazione del loro dio.

Il terzo culto più diffuso, quello di Shakti, non corrisponde ad un'unica divinità. Shakti infatti non è una divinità ma rappresenta l'energia femminile. La divinità corrispondente è la dea madre, *Mahadevi* - raffigurata sia come consorte delle principali maschili Indù o in forma generica che comprende migliaia di dee locali o Devi. Il culto, sia

---

28 In sanscrito *ashrama*.

29 In sanscrito *brahmacarya*.

30 In sanscrito *grihasta*.

31 In sanscrito *vanaprastha*.

32 In sanscrito *samnyasin*.

contemplazione dell'immagine<sup>33</sup> che rituale<sup>34</sup>, è di importanza basilare nelle case degli indiani come nei templi. L'immagine<sup>35</sup> è portata in vita da appropriati rituali. L'entrata nella potenza sacra dell'universo si ottiene anche attraverso vari tipi di diagrammi cosmici chiamati *yantra* e *mandala* ed è riassunta in *mantra*, canti sacri che conferiscono potenza ed ordine a suoni casuali.

**L'istruzione, la conoscenza.** La generale subordinazione della pura speculazione alla soteriologia ha avuto parentesi ed eccezioni. Un trattato di scienza politica, il *Kautilyartha shastra*<sup>36</sup> attribuito a Kautilya, mitico ministro di re Candragupta e contemporaneo di Alessandro Magno, riduce le scienze a tre<sup>37</sup>:

-ricerca razionale<sup>38</sup>, ben distinta dalla “triplice scienza”<sup>39</sup> che corrisponde ai 3 Veda più antichi;

-agricoltura e commercio<sup>40</sup>;

-scienza politica e arte di governo<sup>41</sup>.

Lo stesso libro riduce la filosofia a tre sistemi - il *Samkhya*, lo *Yoga* e il *Materialismo*<sup>42</sup>. Solo i primi due sono sistemi soteriologici. Vatsyayana<sup>43</sup>, nel suo commento al *Nyaya Sutta* affermava che la ricerca

---

33 Si usa con questo significato il termine *darsana* che nella tradizione filosofica indiana viene più spesso usato per indicare le “dottrine” o “sistemi filosofici”.

34 In sanscrito *puja*.

35 In sanscrito *murti*.

36 *Artha* è causa, fatto.

37 Il testo è molto probabilmente più tardo.

38 In sanscrito *anvikiksi*.

39 In sanscrito *trayividya*.

40 In sanscrito *vasta*.

41 In sanscrito *dandaniti*.

42 In quel testo le correnti materialistiche vengono identificate col termine di *Lokayata*.

43 Filosofo della scuola logica *Nyaya*, vissuto presumibilmente tra IV e V secolo d.C.

razionale è logica in sé e per sé e la contrapponeva alla scienza dell'io<sup>44</sup> caratteristica delle Upanishad.

In ogni scuola vedica si studiavano naturalmente le raccolte Vediche<sup>45</sup> e parallelamente a questo i sei annessi<sup>46</sup>: fonetica<sup>47</sup>, rituale<sup>48</sup>, grammatica<sup>49</sup>, etimologia e lessicologia<sup>50</sup>, prosodia<sup>51</sup>, astronomia e astrologia<sup>52</sup>. Si tratta prevalentemente di strumenti interpretativi e semantici e questo spiega almeno in parte il fervore con cui per secoli i filosofi indiani si dedicarono all'interpretazione, alla semantica, all'ermeneutica, all'esegesi e alla chiosa. Queste “scienze complementari” portarono alla redazione di trattati, il più famoso dei quali è la grammatica di Panini<sup>53</sup>.

**I testi vedici.** Abbiamo già accennato sommariamente ai testi sacri dell'Induismo. Vediamo ora la questione in maggiore dettaglio. I Veda in senso stretto furono scritti tra XV° e VI° sec. a.C. e quindi gli Ariani ci lavoravano sopra già un paio di secoli prima della loro calata sull'India. I *Veda* nel senso più ampio comprendono quattro classi di composizioni letterarie:

I *Samhita* o “Collezioni” sono raccolte di formule sacre (*Mantra*). Sono i testi che chiamiamo “Veda in senso stretto”. Sono quattro e i primi tre costituiscono il *trayividya*, la triplice scienza. Il quarto è *Athavar-Veda* e non accesse che tardivamente alla canonicità.

---

44 In sanscrito *adhyatmavidya*. *Adhi* è “su” “a proposito di”; e dunque *adhyatma* è “sull'io”, e *adhyatmavidya* “scienza dell'io”.

45 In sanscrito *samhita*.

46 In sanscrito *vedanga*. Una delle più antiche enumerazioni dei 6 *Vedanga* è riportata in *Mundaka Upanishad* 1,5.

47 In sanscrito *siksha*.

48 In sanscrito *kalpa*.

49 In sanscrito *vyakarana*.

50 In sanscrito *nirukta*.

51 In sanscrito *chandas*.

52 In sanscrito *jyotisa*.

53 In sanscrito *Asthadhyayi*, del IV° sec. a.C.

I *Brahmana* o “Interpretazioni sul Brahman” sono trattati relativi alla preghiera e alle cerimonie del sacrificio. Anch’essi contengono miti cosmologici e leggende.

Gli *Aryanaka* o “Libri della foresta” sono il naturale prolungamento dei *Brahmana* di cui, come le *Upanishad* si vogliono appendici. Anch’essi contengono - tra l’altro - resoconti epici.

Le *Upanishad*, “Connessioni o correlazioni”.

I *Veda* in senso stretto sono dunque quattro raccolte di testi sacri e costituiscono la base della rivelazione, ossia delle verità eterne dell’Induismo. Gli altri testi della Rivelazione o *Sruti* sono i *Brahmana*, gli *Aryanaka* e le *Upanishad*. Tradizionalmente tramandata per via orale la *Sruti* fu messa per iscritto solo all’inizio dell’epoca attuale, che gli Indù chiamano *Kali Yuga* e che considerano degenerata.

Il *Rig-Veda*, il *Yajur-Veda* e il *Sama-Veda*, contengono gli inni, le formule sacre e i canti melodici per i 3 principali attori del sacrificio<sup>54</sup>. A queste tre raccolte che costituivano la triplice scienza fu aggiunta come quarta l’*Athavar-Veda* (Veda dell’*Atharvan*, il sacerdote del fuoco: la sua sacertà fu a lungo discussa trattandosi di persona che s’occupava di scongiuri, esorcismi e magia nera). L’*Athavar-Veda* fu considerato comunque il manuale del 4° sacerdote, colui che sorveglia l’andamento del sacrificio e interviene, pronunciando mentalmente o espressamente le preghiere o gli scongiuri correttivi degli errori. Lo fa grazie ad una superiore conoscenza della formulazione (o “Brahman”) della verità. Quando il sacrificio assunse funzioni di operazione magica, valida di per sé purché ritualmente perfetta, a queste raccolte si aggiunsero i *Brahmana* o libri del *Brahman*, ossia della “formulazione” delle verità eterne diretti ad illustrare un sacrificio le cui operazioni materiali venivano date per conosciute. Si dava in essi largo spazio al racconto dell’origine del rito, all’affermazione della sua efficacia, e all’interpretazione allegorica degli strumenti utilizzati. Ai *Brahmana*, testi sovraccarichi di elucubrazioni etimologiche e di complicazioni rituali, fecero seguito gli *Aranyaka* i “testi silvestri” da recitarsi e insegnarsi nella foresta, nell’isolamento richiesto dalla pericolosità magica delle azioni e dei riti in essi raccomandati.

---

54 Rispettivamente *Hotar*, *Adhuvaryu*, *Udgatar*.

Gli stessi contenuti persistono nelle *Upanishad*, le parti ultime e più propriamente filosofiche dei trattati liturgici citati, separate dal contesto in maniera spesso avventurosa e arbitraria, talché molti testi importanti dal punto di vista filosofico sono rimasti nei Brahmana e negli Aryanaka, e viceversa molte fantasticherie ritualistiche e magiche risultano incorporate nelle Upanishad. L'appartenenza dei singoli testi a questa o quella raccolta vedica non incide se non per questioni di dettaglio<sup>55</sup>. Le *Upanishad* presero anche il nome di *Vedanta*, o parte terminale dei Veda e furono sempre oggetto di particolare attenzione da parte dei filosofi indiani, e in particolare di quelli del sistema *Vedanta Mimansa*<sup>56</sup> che videro in esse il sostegno della loro dottrina di monismo idealistico assoluto. Tutti questi testi costituiscono dunque la *sruti* o "rivelazione". I testi della *smṛti* o "tradizione, memoria" sono più difficili da identificare univocamente e l'identificazione varia secondo le scuole e tradizioni religiose. In generale queste raccolte includono i grandi poemi epici come il *Ramayana* e il *Mahabharata*<sup>57</sup> che contiene il venerato *Bhagavad Gita*. Comprendono anche la maggior parte delle *Upanishad* non canoniche: più di 700 opere oltre alle dieci o tredici Upanishad generalmente considerate canoniche o rivelate (vedi alla successiva pag. 17).

---

55 Ad esempio nella *Chandogya Upanishad*, che appartiene ai *Sama-Veda* maggior attenzione è prestata al *saman*, ossia alla melodia, che al testo.

56 Letteralmente: "Indagine sulla parte finale dei Veda". Questa scuola è più conosciuta come *Advaita Vedanta* e con quel nome la si cita ordinariamente nel presente volume.

57 Verso l'anno 1000 a.C. una confederazione di *Bharata* e *Puru* creò sulle rive del Sarasvati il regno di *Kuru* (*Kurukshetra*). Il Mahabharata ha precisamente per oggetto la lotta epica che nel IX° secolo oppose le due famiglie discendenti dai Bharata: da una parte i cento Kaurava, agli ordini di Duryodhana; dall'altra i loro cugini, i 5 Pandava.

# Fonti della filosofia indiana sistemica

La struttura di questa parte del libro non va intesa in senso temporale anche se si riferisce storicamente al periodo compreso tra VIII e I secolo a.C.. Non tratta di una filosofia che precede temporalmente la definizione dei grandi sistemi ma di un pensiero che in gran parte scorre parallelamente a quelli. Parla anche di specifiche scuole filosofiche che caratterizzarono il periodo e che in esso ebbero origine e fine – come la scuola ritualista - o che evolsero in forme più compiute e raffinate di pensiero, come le scuole materialiste: ma è essenzialmente centrato sulla trattazione degli aspetti filosofici dei sacri testi Induisti che non possono essere riferiti a nessun sistema in particolare.

Ordinariamente le trattazioni storiche della filosofia indiana dispongono i testi sacri - *Veda*, *Upanishad* e *Gita* - in un capitolo a parte, trattando poi separatamente la filosofia presistemica per il periodo V-I secolo a.C.. Ci sembra invece più opportuno trattare unitariamente i contributi non sistemici elaborati grosso modo tra VIII e I secolo a.C. Tra questi includiamo le *Upanishad* canoniche e la *Gita* che risalgono appunto a quel periodo. Non parleremo direttamente dei Veda in quanto questa trattazione esula dal nostro scopo. Parleremo invece di scuole filosofiche come quella ritualista, che ai Veda fecero esplicito riferimento.

La distinzione è metastorica e contenutistica perché il periodo considerato contempla anche la nascita del *Buddhismo* e del *Giainismo*, lo sviluppo del *Samkhya* e verosimilmente del *Vaisesika*, cioè di scuole filosofiche sistemiche. Crediamo tuttavia opportuno dare una visione unitaria di quelli che sono i due fondamenti della grande filosofia sistemica indiana; i sacri testi con i loro contenuti filosofici; e le prime scuole che in gran parte ebbero nelle epoche successive il loro sviluppo e comunque si integrarono nei grandi sistemi. Questa esposizione ci aiuterà a riflettere su un peculiare sviluppo del pensiero indiano che mentre trovava un'unità di pensiero attraverso l'elaborazione dei sacri

testi – verità rivelate e universalmente valide - contemporaneamente si divideva sulla loro interpretazione.

# Upanishad

Al commento delle Upanishad si applicarono numerosi autori indiani anche recenti<sup>58</sup>, a conferma di una loro persistente attualità. In Europa il loro testo fu inizialmente conosciuto nella traduzione latina di Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron<sup>59</sup>. Le Upanishad non sono trattati sistematici e la conoscenza che perseguono non è d'ordine logico ma intuitivo. La maggior parte degli studiosi considera più antiche, nell'ordine: la *Bṛhadaranyaka Upanishad*, la *Chandogya Upanishad*, la *Taittiriya Upanishad*, l'*Aitareya Upanishad*, la *Kausitaki Upanishad*, la *Kena Upanishad*: tutte in prosa o con qualche strofa.

Segue un gruppo di testi in forma quasi totalmente metrica: *Isa Upanishad*, *Katha Upanishad*, *Mundaka Upanishad*., *Prasna Upanishad*, *Svetasvara Upanishad*. Quindi vengono, in epoca di poco più tarda, la *Mandukya Upanishad* e la *Maitrayaniya Upanishad*. Sono in totale 13 Upanishad considerate canoniche.

Anche se la tradizione le associa strettamente ai *Brahmana*, le Upanishad più antiche sono estranee quando non ostili al ritualismo che costituì ragion d'essere di quelli<sup>60</sup>. E' piuttosto nelle Upanishad canoniche più tarde che si tentò una riconciliazione tra devozione

---

58 Tra gli altri Gaudapada (VIII° sec.), Sankara (IX° sec.), Ramanuja (XI° sec.), Sankarananda (XIV° sec.), Narayana (XIV°sec.), Rangaramanuja (XVI° sec.), Baskharataya (XVIII° sec.), Aurobindo Gosh e Sarvepalli Radhakrishnan (XX° sec.).

59 *Oupnek'hat, i.e. secretum tegendum*, Strasburgo 1801-1802, traduzione latina da un originale persiano di 50 Upanishad collazionate nel 1657 dal principe mogul Dara Shukoh, poco prima di essere ucciso dal fratello Aurangzeb. È l'edizione di cui Schopenhauer parla con grande rispetto e che chiama "Consolazione della vita sua". Vedi: Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, 2, 184.

60 Ritualismo e nominalismo sono, sotto diverse specie filosofiche e più in genere spirituali, delle tentazioni ricorrenti dell'uomo che, nella sua ricerca di pace, si affida alle regole e ai nomi.

religiosa e filosofia laica, con allusioni ad *Agni* e *Soma*, divinità sacrificali per eccellenza. Sono testi di difficile collocazione nel tempo anche perché la loro stesura - tra Upanishad canoniche e non canoniche - coprì un periodo di duemila anni: tuttavia le Upanishad canoniche sono quasi sicuramente di epoca pre-Buddhista.

Le Upanishad sono spesso criptiche, ma - come diceva Eraclito, - se uno vuole l'oro deve scavare. Altrimenti si contenti della paglia.

Conosciute come *Vedanta*, ossia “i dopo-Veda”, o “Veda Posteriori”, hanno in comune con la Metafisica di Aristotele non solo l’origine etimologica<sup>61</sup>, ma più propriamente il contenuto trascendente e filosofico.

E' stato osservato che somigliano piuttosto a un testo rapsodico che a un trattato di filosofia e alcune sono addirittura in versi. Come molta parte della filosofia occidentale usano come forma espressiva la metafora e l'allegoria. La differenza, se differenza si vuole trovare tra metodo filosofico nell'uno e nell'altro orizzonte, sta nella mancanza di sistematicità, nella composizione a più mani<sup>62</sup> e nelle marcate contraddizioni tra l'una e l'altra Upanishad e alle volte all'interno della stessa: caratteristiche che parrebbero più consone a testi religiosi quali le Upanishad non sono. Tralasciando dettagli e questioni marginali, da un punto di vista generale la dottrina delle Upanishad è stata interpretata<sup>63</sup> come monista e idealista.

**Spirito e cosmo.** *Brahman* e *Atman*, anima universale ed anima individuale costituiscono i pilastri concettuali della visione monistica che pervade le Upanishad; ma piuttosto che dogma religioso l'affermazione dell'unità dell'anima universale e di quella individuale è convinzione filosofica che emerge gradatamente. Nella *Chāndogya Upanishad* se ne trova ancora una rappresentazione ingenua e commovente là dove si parla della creazione del mondo: "*All' inizio l'essere era solo, senza un secondo*<sup>64</sup>. *Esso pensò: potrei essere molti*"<sup>65</sup>.

---

61 Anche la Metafisica di Aristotele prese quel nome perché collocata “dopo” la fisica.

62 Problemi simili sono posti dai testi dei pre-socratici.

63 Specialmente dall'*Advaita Vedanta*, forse il più elaborato dei sistemi filosofici Indiani.

64 Chandogya Upanishad 6,2, 1-3.

La successiva differenziazione del *Brahma* nei tre elementi acqua, fuoco e terra; e poi via via negli altri elementi, aggregati ed esseri, si dovrebbe descrivere come un pluralismo (dove ci sono, per definizione, chi crea e chi è creato, soggetto ed oggetto). Dunque, addio monismo? Sankara, nell'VIII° secolo d.C. diede soluzione al dubbio dicendo che si tratta solo di punti di vista.

Ma procediamo per gradi. Il racconto della creazione cui abbiamo accennato è messo in bocca a un padre che lo trasmette al figlio. Tradizionale e scontato nella parte iniziale si drammatizza nel momento in cui, rivolgendosi al figlio, il padre gli dice: "*Tu sei quello, figlio*"<sup>66</sup>. Tu sei Brahman, sei Dio, sei creatore, sei uno. Proprio tu, col tuo nome e identità.

In definitiva si può concordare che il monismo è davvero il punto di vista prevalente nelle pur eclettiche Upanishad; ma il monismo è dottrina che si può presentare sotto due forme: cosmica, se il dio creatore è comprensivo di tutte le cose; e a-cosmica se non lo è. Nel monismo cosmico Dio e creato sono una cosa sola, esistente dall'eternità. Parrebbe così semplice e risolutivo attribuire al Brahman l'assoluta comprensione del tutto che un monismo a-cosmico sembra un'inutile complicazione. Però le Upanishad sono un testo filosofico e non religioso; e perciò devono fare i conti con le domande possibili e non limitarsi a fissare dei dogmi.

In questo caso le domande le pone una donna al saggio *Vajnavalkya*, chiedendogli di spiegarle qual'è la base dell'universo. *Vajnavalkya* non ha difficoltà a risalire la catena delle cause fino alla penultima di esse, lo spazio<sup>67</sup>. "*Ma qual'è la base dello spazio?*" gli domanda la donna. E *Vajnavalkya* menziona un principio che descrive al negativo, con ciò implicando che la realtà ultima è oltre la portata del pensiero umano e delle parole, ma non necessariamente al di là dell'intuizione. La descrizione che ci dà del Brahman è uno dei brani più citati delle Upanishad: Ad essa ci si riferisce con la molteplice negazione: *neti, neti*

---

65 Un concetto simile si ritrova in Taittiriya Upanishad 2,6 "Il Brahman manifesta questo desiderio: possa io moltiplicarmi, possa io generare".

66 Chandogya Upanishad 6,16, 3.

67 In sanscrito *ākāśa*.

*."Non grosso, non sottile, non corto, non lungo, non rosso, non aderente, senz'ombra e senza buio; senz'aria, senza spazio, impalpabile, privo di gusto, di olfatto e di vista, privo di orecchie e di parole, senza intelletto, senza luce, senza respiro e senza bocca, senza forma, senza dentro e senza fuori. Non lo mangia niente e niente lui mangia."<sup>68</sup>*

Ed ecco la radice della contraddizione: se il creatore ha creato il mondo è diverso da esso e cade l'unitarietà. Perché esista una cosa sola, l'altra deve essere abbandonata: ed ecco il monismo cosmico materialistico. Abbandonando la natura e riferendosi ad essa come pura illusione, resta invece soltanto il dio creatore ed ecco spuntare la concezione monista a-cosmica: il creatore è l'unica realtà esistente; il creato è diverso da esso, ma è pura illusione.

La determinazione della relativa posizione ed importanza delle due concezioni è forse la questione più controversa delle Upanishad e ha occupato a lungo l'attenzione dei pensatori indiani. Le due concezioni furono interpretate da Sankara come una sola. La contraddizione spiegò - dipende solo dal differente punto di osservazione dal quale si guarda l'assoluto, che è cosmico se il punto di vista è quello empirico, a-cosmico se il punto di vista precelto è quello trascendentale.

Cosmicità significa che il mondo non è fuori dal Brahman e a-cosmicità può essere inteso positivamente, che il Brahman è qualcosa di più del mondo<sup>69</sup>. Comunque la questione se debba prevalere la visione cosmica o quella a-cosmica non è mai chiarita a fondo dalle Upanishad, anche se una distinzione tra Brahman e le cose che costituiscono l'universo è sempre presente.

Queste cose sono caratterizzate da nome e forma<sup>70</sup> che potremmo anche chiamare segno e predicato, senza i quali le cose (le individualità) non esistono. Tra le cose derivate dal Brahman - che nel loro insieme

---

<sup>68</sup> *Brhadaranyaka Upanishad* 3,8,8. È la descrizione sovente citata come "*neti ... neti*", né ... né utilizzata anche per descrivere *Atman*. Ibidem: 3,9,26; 4,2,4; 4,4,22; 4,5,14.

<sup>69</sup> In questo il pensiero di Sankara è per molti versi simile a quello di Spinoza, rifiutandosi di credere per rispetto del Brahman - che esso sia pura immanenza nella natura e nel cosmo. C'è qualcosa di più che è, appunto, la trascendenza.

<sup>70</sup> In sanscrito *nama-rupa*.

chiamiamo realtà, ma che sarebbe meglio definire illusione o piuttosto apparenza - distinguiamo le organiche e le inorganiche.

Nel mondo inorganico sono presenti cinque elementi: terra, acqua, fuoco, aria ed etere, cui corrispondono cinque proprietà: odore, sapore, colore, temperatura e suono. I cinque elementi primigeni sono gli elementi sottili che si aggregano in corpi grossolani.

I corpi organici sono divisi in tre classi: nati da germe, nati da uovo, generati dalla terra.

**Individuo e conoscenza.** In India la psicologia non si è mai veramente differenziata dalla filosofia ed ogni dottrina filosofica ha anche la sua psicologia. Così le Upanishad.

Emblema del pensiero Cartesiano, "*Cogito ergo sum*" rappresenta anche per gli autori delle Upanishad il presupposto di tutta l'attività cosciente. Infatti si dice: "*Attraverso che cosa uno conosce tutto questo? da dove uno potrebbe conoscere quello? Attraverso quali mezzi potrebbe il conoscente essere conosciuto?*"<sup>71</sup>.

Le Upanishad non considerano la consapevolezza del sé una prova dell'esistenza dell'anima, anche se l'anima<sup>72</sup> è spesso descritta come spirito<sup>73</sup>, a sua volta spiegato come "*ciò che sta dentro la cittadella del corpo*"<sup>74</sup>. Questo significa che l'esistenza del corpo fisico implica l'esistenza di qualcosa al cui fine esso serve. Anche la teoria del karma può essere considerata presupposto all'esistenza dell'anima. In una sola breve vita, dice questa teoria, non possiamo godere dei frutti buoni o cattivi che le nostre azioni ci procurano. Se c'è giustizia, ci deve essere trasmigrazione delle anime (da non confondere con la reincarnazione, concetto più Buddhista che Induista).

L'esperienza trascendente dell'anima corrisponde a quella transitoria beatitudine<sup>75</sup> che si può provare stando in contemplazione di un'opera

---

71 Brhadaranyaka Upanishad 4,5,15.

72 In sanscrito *jiva*.

73 In sanscrito *purusha*.

74 In sanscrito *puri-saya*.

75 In sanscrito tale transitoria beatitudine è detta *anandamaya*, ben diversa dalla *moksha*, che è uno stato di beatitudine permanente.

d'arte o ascoltando musica. Pur essendo superiore sia all'esperienza cosciente<sup>76</sup> che alla coscienza di sé<sup>77</sup>, tale transitoria beatitudine è comunque un velo che occulta l'essenza delle cose. Questa è in sintesi la fondamentale teoria dei *kosa*<sup>78</sup>, ossia dei cinque *veli di maya* che ricoprono l'essenza, i primi due essendo il velo del corpo e il secondo il velo dell'esistenza<sup>79</sup>. E dunque riassumendo, i 5 *veli di maya* sono il velo dell'esistenza, il velo del corpo, il velo della coscienza del sé, il velo dell'esperienza cosciente, il velo della transitoria beatitudine.

Per tornare agli elementi base della psicologia delle Upanishad, due aspetti condizionano l'anima nella sua esistenza empirica: il principio dell'attività inconscia<sup>80</sup>, e quello dell'attività conscia<sup>81</sup>. Corpo, attività inconscia e attività conscia costituiscono l'involucro empirico dell'anima: solo il primo viene sostituito ad ogni nascita.

Le facoltà dell'attività conscia o "mentale" sono numerose: tra di esse vi sono: la coscienza di sé<sup>82</sup> e l'affermazione del sé in quanto individuale e finito<sup>83</sup>. L'attività conscia è sorretta da 10 organi, cinque di senso e cinque d'azione. I cinque organi di senso - e di conoscenza- sono: vista, udito, tatto, olfatto e gusto. I cinque organi d'azione sono: discorso, presa, movimento, escrezione, generazione. Tutti e dieci non sono che strumenti dell'attività conscia, che è comunque considerata un senso in sé.

---

76 In sanscrito *manomaya*.

77 In sanscrito *vijinamaya*.

78 In sanscrito *kosa* è astuccio, rivestimento.

79 In sanscrito il corpo è *annamaya* e l'esistenza è *pranamaya*. Questi cinque maya: *anandamaya*, *manomaya*, *vijinamaya*, *annamaya* e *pranamaya* sono dunque i cinque veli di maya che occultano l'essenza.

80 In sanscrito *prana*.

81 In sanscrito *manas*.

82 In sanscrito *vijñā*.

83 In sanscrito *ahamkara*. Vedi in proposito *Brhadaranyaka Upanishad* 1.5.3. Vedi anche *Prasna Upanishad* 4,1-8.

La gnoseologia delle Upanishad aiuta a comprenderne la teoria psicologica. In definitiva essa sostiene che tutto ciò che può essere detto o pensato è il particolare, ossia “il nome e la forma<sup>84</sup>”.

Di conseguenza la mente e gli organi di senso funzionano solo nel campo dei nomi e delle forme e la conoscenza empirica è inevitabilmente quella del finito. La prima parte della teoria kantiana - limite qualitativo e non quantitativo della conoscenza empirica - è già contenuta in questa tesi. La seconda parte della sua scienza della Ragion Pura sulla conoscenza trascendentale trova notevoli analogie nella *Mundaka Upanishad*<sup>85</sup>, che ordina la conoscenza in due parti, una superiore<sup>86</sup> e una inferiore<sup>87</sup>, che sono rispettivamente conoscenza del Brahman e delle cose empiriche. La conoscenza superiore non chiarisce i dettagli delle cose materiali, ma ci permette di guardare nella loro essenza. La conoscenza inferiore ci permette invece di conoscerne i dettagli.

Così stanno le cose secondo la concezione cosmica del Brahman. Se seguiamo viceversa la dottrina a-cosmica, pure presente nelle Upanishad, il Brahman trascende le condizioni stesse della conoscenza e dunque non può essere conosciuto. Nelle Upanishad l'inconoscibilità dell'essenza viene espressa in molti modi, ma la maniera più forte e diretta la troviamo in una Upanishad purtroppo perduta cui fece riferimento Sankara nel suo commento al *Brahma-sutra*<sup>88</sup>. Bādvha, richiesto da Bāskali di esporre la natura del Brahman, tace. Quello insiste: "*Insegnami, signore.*" L'altro resta zitto. Finché, sollecitato una terza e una quarta volta, lo ammonisce: "*Io sto insegnando, ma tu non capisci. Il sé è silenzio.*"<sup>89</sup> Tuttavia, anche se non possiamo razionalmente conoscere il Brahman, possiamo esserlo<sup>90</sup>.

---

84 In sanscrito *nāma-rupa*.

85 *Mundaka Upanishad* 1,1,4-5.

86 In sanscrito *para-vidya*.

87 In sanscrito *apara-vidya*.

88 Sankara, *Vedanta-Sutra o Brahma-sutra Bhasya* 3,2,17.

89 In sanscrito *upasantoyam ātmā*.

90 *Mundaka Upanishad* 3,2,9.

Fin qui abbiamo preso in considerazione unicamente gli aspetti dello *stato di veglia*, ma le Upanishad contemplano e studiano altri tre stati di coscienza: *il sogno, il sonno senza sogni e quello che viene chiamato il "quarto stato"*.

*Lo stato di sogno* ricade nel dominio della psicologia, ossia delle funzioni della mente. Gli altri due sono supra-mentali e rappresentano vie per scoprire la vera natura dell'anima. Il sogno è uno stato intermedio tra la veglia e il sonno profondo. Differenza essenziale tra veglia e sonno è che nella veglia le funzioni del mentale<sup>91</sup> ricevono dall'esterno delle impressioni che trasformano in idee, mentre nel sogno costituiscono da sole un mondo indipendente di forme.

In maniera analoga Kant sostenne che le intuizioni pure di tempo e spazio, insieme ai giudizi e alle categorie classificati nelle rispettive tavole, costituiscono le "funzioni" della coscienza o elementi trascendentali del pensiero.

Questi elementi trascendentali del pensiero, al pari del mentale, nella veglia producono idee (concetti, secondo Kant) muovendosi sulla base di intuizioni empiriche; nel sogno disegnano un mondo di forme autonome. Anche se utilizzano elementi di reminiscenza, i sogni sono collocati nel presente e possono essere correttamente definiti "percezione senza sensazione". Se sviluppiamo ulteriormente il confronto col pensiero di Kant, possiamo dire che gli elementi trascendenti del pensiero dimostrano la loro esistenza tramite il sogno proprio perché disegnano un mondo senza bisogno né di percezioni alla partenza né di concetti all'arrivo.

*Sonno profondo.* Nelle Upanishad si dedica grande attenzione al sonno senza sogni<sup>92</sup>. In questo caso non solo i sensi ma anche le funzioni del mentale sono quiescenti. Non c'è più né contraddizione né dualismo di soggetto ed oggetto e il sé raggiunge una temporanea unione con l'assoluto. Non è uno stato di coscienza nel senso ordinario del termine, ma neppure uno stato di assoluta incoscienza: è piuttosto uno stato di consapevolezza non riflessiva.

*Il quarto stato.* Non è uno stato di ordinaria esperienza. Può essere paragonato all'estasi, alla visione interiore e alla beatitudine e si

---

91 In sanscrito *manas*.

92 Denominato *susupti*.

raggiunge solo mediante un esercizio spirituale. Ne torneremo a parlare trattando del sistema *Advaita Vedanta* di Sankara.

**L'etica.** La base fondamentale dell'etica sociale delle Upanishad sarà più tardi ribadita dalla *Baghavat Gita*: nessuno deve rinunciare a fare il proprio dovere; a nessuno è raccomandato di ritirarsi dal mondo; tutti devono abbandonare il pensiero di ricavarne beneficio personale.

Il male non è offesa a dio o alle tradizioni religiose, ma risultato dell'errore metafisico di chi riesce a vedere solo differenza laddove esiste anche la fondamentale unità del Brahman.

Il pensiero empirico, incapace di afferrare la realtà ultima, la distorce e la smembra in parti che si rappresenta distinte l'una dall'altra. Il male corrisponde dunque sul piano morale a quello che è la finitezza del pensiero sul piano teorico. Il male è del tutto contingente e non ha spazio nell'Assoluto correttamente inteso. Questa ingannevole presentazione della realtà riguarda tanto il mondo obiettivo che il sé. E' solo perché si vede distinto dagli altri che ciascuno si dà da fare per proteggere e ingrandire se stesso.

In altre parole, il male è perseguibile fino all'affermazione del sé<sup>93</sup>, una funzione del mentale che altro non è che la conseguente tendenza a vivere senza armonia col resto del mondo; e piuttosto ostili e indifferenti ad esso.

Tuttavia, l'impulso che sostiene l'affermazione del sé non è completamente negativo e non va interamente soppresso in quanto comprende anche l'istinto di sopravvivenza. Obiettivo spirituale ultimo di ognuno è lo stato di eterna beatitudine conseguente alla liberazione: stato che non si realizza necessariamente dopo la morte ma può realizzarsi in vita purché lo si voglia. Secondo questa concezione la liberazione non corrisponde a un divenire ma alla rivelazione o scoperta di un tesoro che è da sempre nascosto sotto il pavimento di casa nostra.

**Le quattro fasi della vita.** La liberazione inizia distaccandosi dai pensieri egoistici e prosegue attraverso un percorso in quattro tappe cui abbiamo accennato sopra: di studente, di capofamiglia, di anacoreta e di asceta. Il distacco è lo strumento che rende possibile l'acquisizione della

---

93 In sanscrito *ahamkara*.

vera conoscenza."Una volta divenuto calmo, disciplinato, quieto, paziente e dopo avere recuperato il controllo del proprio coraggio, energie e pensieri, uno dovrebbe vedere nel sé l'Atman."<sup>94</sup> Per raggiungere tale stadio è indispensabile avere un maestro, riflettere in permanenza su ciò che si è appreso e praticare la meditazione<sup>95</sup>.

L'importanza attribuita alla meditazione ha una base più razionale che mistica. Come la percezione della diversità è immediata, tale deve esser pure quella dell'unità. La pura comprensione razionale non è sufficiente a garantire un "risveglio" altro che "scendendo per li rami", ossia gradualmente. Il Buddhismo soprattutto nella sua versione Zen arriverà invece a rappresentarsi il risveglio come un fenomeno esplosivo.

La percezione spirituale<sup>96</sup> deve essere immediata come il suo contrario. In questo senso la contemplazione è la più alta forma di meditazione ed è possibile solo dopo una considerevole pratica di concentrazione del pensiero, attraverso esercizi appositi<sup>97</sup>. In uno di questi il pensiero va proiettato totalmente all'esterno su due oggetti prescelti e in un altro solo un oggetto esterno viene prescelto e pensato come identico al sé contemplante. Gli oggetti della contemplazione possono essere reali o simbolici come la nota sillaba "om". Senza meditazione la sola virtù non è sufficiente a raggiungere la liberazione dal ciclo senza fine delle rinascite

**La concezione della divinità.** Gli antichi dèi personali e naturali non riguadagnarono terreno con le Upanishad. Il loro potere, quando lo conservarono, fu pallida cosa rispetto all'onnipotenza del Brahman, di cui sono, come tutte le cose, semplicemente una manifestazione. In effetti non si può parlare di visione religiosa delle Upanishad, come non se ne può parlare per Spinoza. La loro costante preoccupazione è l'Assoluto filosofico. Il dio di cui pure a volte si parla non è differenziabile dall'anima individuale - *Jiva* - né dalla natura. Con chiara affermazione di ateismo si sostiene: "*Chiunque adora una divinità*

---

94 Brhadaranyaka Upanishad 4,4,23.

95 In sanscrito *nididhyāsana*.

96 Per "percezione spirituale" la *Brhadaranyaka Upanishad* usa lo stesso termine che verrà successivamente adottato per indicare i sistemi filosofici: *darsana*.

97 In sanscrito *upasanas*.

*pensando che quella sia uno e lui un altro, colui non sa.”* In questo le Upanishad sono atee almeno quanto Voltaire. La divinità è descritta come il filo che passa attraverso le cose e le tiene unite. In questo senso non è puramente trascendente. Nella terminologia del tardo Vedanta diverrà nello stesso tempo causa materiale e causa efficiente delle cose. Nella *Katha Upanishad* si dice “*Quando ha percepito ciò che è senza suono, senza tatto, senza forma, imperituro, senza sapore, eterno, senza odore, senza principio né fine, che sta al di là della grande anima, che è duraturo, l’uomo è libero dalle fauci della morte*”<sup>98</sup>.

---

98 *Katha Upanishad* 1,3,15.

# Bhagavad Gita – Summa di morale e di filosofia

*La Bhagavad Gita o Canto del Beato, costituisce parte integrante del più famoso poema epico indiano, il Mahabharata. Conosciuta in Occidente solo nel 1785 grazie all'inglese Charles Wilkins, è il libro sacro dell'Induismo, da leggere tanto come breviario di morale che come testo alto di filosofia. Riferimento autorevole di almeno tre sistemi filosofici, il Samkhya, lo Yoga e l'Advaita Vedanta, la Gita è anche autorevole conferma che la dottrina Samkhya si consolidò assai prima delle prime opere da noi ascritte a quel sistema. Infatti, dal punto di vista cosmologico e metafisico le basi della dottrina Samkhya - l'evoluzione, la distinzione tra spirito e materia, e la teoria delle modalità o guna - sono già presenti nella Gita; ugualmente bisogna riconoscere che vi si trovano esposte le dottrine sull'unicità di anima individuale e di anima cosmica e la teoria della maya, seppure non con quella forza con cui saranno sostenute dal sistema Advaita Vedanta dieci secoli più tardi.*

**L'argomento.** *Canto 1°.* Il libro si apre con le domande di Drrtarashtra: il vecchio re cieco interroga angosciato l'auriga Sanjaya in previsione del combattimento tra Duryodhana, il figlio suo maggiore, e Arjuna, il cadetto.

Sanjaya elenca in risposta una lista di nomi e di virtù guerriere, tipica dei poemi epici e questa declinazione rappresenta il livello più esteriore e superficiale della battaglia come metafora della vita. I cuori gioiscono dei suoni bellicosi, del trapestio dei cavalli, della bellezza di guerrieri valorosi e famosi. E' la rappresentazione estetica della battaglia e dunque metafora del godimento estetico della vita che si presume conoscere perché se ne conoscono i suoni e i colori, le persone e le passioni superficiali. È il livello più superficiale della conoscenza.

Poi il principe Arjuna passa in rivista i due eserciti eserciti, fiero e impettito sul suo carro ma anche preda del dubbio, della pietà e della paura. Dal livello puramente estetico la conoscenza passa a quello emotivo: la preoccupazione di Arjuna è quella dell'uomo onesto messo

di fronte a scelte difficili. Vede parenti ed amici pronti a scannarsi: e tanti di loro schierati contro di lui. Potrebbe essere felice di una vittoria ottenuta con la strage di parenti e amici? Non vuole combatterli, non li vuole uccidere! *“Se col cuore ferito da cupidigia essi non vedono che è un errore distruggere la propria famiglia, tradire i propri amici, come potremmo noi che ne vediamo le conseguenze agire allo stesso modo?”*<sup>99</sup> Neanche la certezza che gli altri ci fanno torto può tranquillizzarci e giustificare la violenza. I nemici calpestano i valori più sacri; eppure Arjuna preferirebbe venire ucciso piuttosto che lottare. E' sconvolto: lascia cadere arco e frecce, si siede sul carro. Dunque il secondo livello della conoscenza è dolore, debolezza e perdita d'iniziativa: che si può fare, come togliersi da quella situazione infelice? L'emozione e la compassione sono arrivate ad aprire la porta dei perché sul piano più elevato della conoscenza.

*Canto 2°.* Krishna incoraggia Arjuna: non potrà risorgere chi cede alla vigliaccheria e non libera il cuore dalla meschinità. Senza coraggio non si può capire né essere sereni. *“Ma il coraggio da solo non basta, non elimina l'angoscia e disperazione!”* ribatte Arjuna. E' confuso, agitato dalla sua stessa pietà. L'angoscia che prova è figlia dell'inquietudine, l'inquietudine deriva dall'incertezza e l'incertezza dalla contraddizione. Ma la contraddizione non è nella realtà, come tanto spesso siamo portati a pensare: la contraddizione è nella nostra maniera di rappresentare la realtà. E non perché esista della realtà un'altra rappresentazione più valida e rassereneante quanto perché qualsiasi rappresentazione della realtà copre i nostri occhi come un velo, ci confonde e ci provoca un'inquietudine che Arjuna esprime così: *“Non riesco a vedere come disperdere questa angoscia, non credo che potrei eliminarla anche se regnassi su questa terra come un Dio incontrastato.”*<sup>100</sup> La sua vista è offuscata. Qual'è la realtà?

Krishna gli risponde ironico: Arjuna parla saggiamente, ma dimentica che il vero saggio non si lamenta mai, né per i vivi né per i morti. E aggiunge: *“Come l'anima incarnata passa in questo corpo dall'infanzia*

---

99 Bhagavad Gita, dal Mahabharata 1,37-38.

100 Bhagavad Gita 2,8.

*alla giovinezza e poi alla vecchiaia, così l'anima passa in un altro corpo nel momento della morte.*"<sup>101</sup>

Dobbiamo supporre che da una stagione all'altra la nostra anima cambi o è più ragionevole credere che cambia solo la nostra maniera di rappresentarci le cose? L'anima è immutabile? Indubbiamente gioie e dolori non sono destinate a durare in eterno; sono sensazioni generate dal contatto dei sensi con la materia, sono sensazioni che vanno e che vengono, in un ciclo eterno di vita dove le cose nascono, muoiono e rinascono: e le nostre sensazioni con esse.

Gioie e dolori non debbono turbare l'uomo saldo. La saldezza non deriva dalla certezza, ma dall'intuizione della verità: è per intuizione che si sa che il corpo materiale è impermanente, ma che l'anima è eterna, indistruttibile e senza dimensioni: solo il corpo materiale che pensa è soggetto alla distruzione. L'anima in quanto tale non ha ruolo nella vita pratica, né responsabilità. Krishna riassume questo concetto affermando *che l'anima non uccide e non muore; non conosce né passato, né presente, né futuro.* L'anima è onnipresente, stabile, incrollabile. E' al di là delle apparenze e dei concetti: chi lo sa non deve provare pietà per il corpo. Il corpo si modifica, nasce e muore solo per la rappresentazione che ce ne facciamo.

Chi nasce è destinato a morire e chi muore a rinascere. E' un fatto ineluttabile e per un fatto ineluttabile non si deve provare pietà. *Né la nostra né l'altrui anima possono essere concepite fino in fondo: alcuni ne vedono lo splendore, altri ne ascoltano le glorie.* Altri ne colgono le meschinità. Ma questa percezione che possiamo avere della nostra e dell'altrui anima è sempre parziale e transitoria: il soggetto agente, il soggetto pratico e mondano che è in noi e che esprime la volontà di rappresentazione, il soggetto attivo che è subordinato all'anima come può esserlo un segretario più o meno efficiente e fedele, quel soggetto non è in grado di concepire tutta la complessità dell'io in sé: né del proprio né di quello altrui.

L'anima non uccide né può essere uccisa, ma il corpo deve combattere secondo il senso del dovere e i principi della religione. Chi rinuncia alla lotta contravvenendo al dovere e alla propria stessa fama si apre la

---

101 Bhagavad Gita 2,13.

strada per l'inferno. Gli uomini lo accuseranno di essere un vigliacco; e per l'uomo rispettabile il disonore è peggio della morte.<sup>102</sup>

Combatti - ordina Krishna - perché chi fa il suo dovere non farà peccato. Combatti senza preoccuparti della gioia e del dolore, della perdita e del guadagno, della sconfitta e della vittoria.

La Bhagavad Gita scoraggia l'inazione ma anche l'attaccamento ai piaceri e alle ricchezze: non bisogna lasciarsi sopraffare dalla dualità tra il combattimento e i suoi risultati, tra lo spirito e la materia, tra le attività e i loro frutti.

E allora, *“Non prendere la via dell'inazione, ma agisci, compi il tuo dovere senza attaccarti alle conseguenze dell'azione credendo di essere tu la causa.”*<sup>103</sup>

Tutto questo corrisponde alla realizzazione spirituale. *“Quali sono le caratteristiche di chi è situato nella realizzazione spirituale? - domanda Arjuna: - Come parla e con quali parole? Come si siede e come cammina?”*<sup>104</sup> E Krishna gli risponde: *“Quando un uomo riesce a respingere tutti i desideri di piacere materiale creati dalla mente, quando riceve soddisfazione solo dall'anima, allora è situato nella realizzazione spirituale.”*<sup>105</sup>

Anche il piacere è una rappresentazione della volontà e non della realtà. Saggio è chi ha messo da parte i desideri e non si limita a controllare i sensi e le passioni: anche se questo è solo un livello primitivo di saggezza. Il desiderio deriva dalla contemplazione degli oggetti dei sensi: da questa contemplazione si sviluppano la cupidigia e la collera, poi l'illusione e infine la confusione della memoria. Dalla confusione della memoria, la rovina del giudizio e della decisione, dalla rovina del giudizio la perdita dell'uomo.

La serenità alternativa a questo non si basa sull'aurea mediocritas, ma su una concezione superiore della vita: possiede intelligenza ferma solo chi distoglie i sensi dagli oggetti sensibili.

---

102 Bhagavad Gita 2,34.

103 Bhagavad Gita 2,47.

104 Bhagavad Gita 2,54.

105 Bhagavad Gita 2,55.

*Il canto 3° riguarda principalmente la questione se la conoscenza si possa raggiungere sia per via spirituale che con l'azione; e se la prima via è da giudicare migliore, perché si consiglia l'azione?*

Krishna risponde un po' infastidito alla domanda di Arjuna: *“O Arjuna senza peccato, in questo mondo, te l'ho già detto, l'uomo può cercare di realizzare la conoscenza attraverso due vie: la via della ricerca filosofica e la via dell'attività devozionale.”*<sup>106</sup> La seconda di queste vie corrisponde all'azione orientata dai giusti principi: è una via meno efficace, ma non subordinata alla prima. La pratici chi non è pronto per la ricerca filosofica: e non se ne pentirà. Criticando il puro ascetismo Krishna precisa che *“Non è solamente evitando di agire che l'uomo si libera dalle conseguenze dell'azione; la sola rinuncia non basta ad elevare alla perfezione.”*<sup>107</sup>

Ciò che spinge il saggio a compiere il proprio dovere non è lo spirito di sacrificio, ma il desiderio dell'integrità dell'universo. I materialisti invece compiono il loro dovere per la soddisfazione dei sensi, convinti di essere essi la causa di ogni azione che compiono, mentre le relazioni di causa-effetto tra le cose sono determinate dal caso e dalla necessità, non dalla volontà.

*“Sviati dagli influssi materiali della natura, i materialisti non hanno che una conoscenza parziale della verità. Colui che conosce la verità totale non deve turbarli, sebbene siano impegnati in attività inferiori”*<sup>108</sup>.

La mente di chi compie attività superiori deve essere perfettamente assorta, libera dal desiderio e dallo spirito di possesso. Ma ecco la domanda angosciata di Arjuna: *“Perché l'uomo si trova costretto a commettere il male anche senza volerlo? Cosa lo spinge a questo?”*<sup>109</sup>.

La vera causa del peccato è la lussuria, - gli risponde Krishna - dunque sono i desideri del falso “io” che quando non siano appagati si trasformano in collera. A conferma che i due motori del mondo sono l'odio e il peccato: peccato conseguente al desiderio realizzato; odio conseguente alla collera per il desiderio non realizzato. La lussuria che vela la coscienza pura dell'uomo: *“si annida nei sensi, nella mente,*

---

106 Bhagavad Gita 3,3

107 Bhagavad Gita 3,4.

108 Bhagavad Gita 3,29.

109 Bhagavad Gita 3,36.

*nell'intelligenza: oscura la vera conoscenza dell'essere vivente e ne offusca il giudizio”.*

I sensi sono superiori agli oggetti sensibili -spiega Krishna- ;la mente ai sensi e l'intelligenza alla mente. L'anima, quella senza lussuria, è superiore agli oggetti materiali, ai sensi, alla mente e all'intelligenza.

*Canto 4°.* Nel canto 4° Krishna spiega ad Arjuna la dottrina Yoga. Viene esposta la teoria per cui la cosa in sé, ossia la forma immutabile ed eterna delle cose, si manifesta ogni volta che il disordine prevale sull'ordine. Al saggio non è sufficiente liberarsi dall'attaccamento ai beni materiali per raggiungere la conoscenza. Deve anche liberarsi *“dalla paura dell'eterna individualità dell'anima, dalle frustrazioni generate dalla filosofia del vuoto.”* Ecco tornare ancora una volta la paura come condizione permanente della vita umana, accompagnata stavolta dalla frustrazione generata dalle filosofie che non solo sono false, ma anche inefficaci e per questo chiamate filosofie del vuoto<sup>110</sup>.

Tra le conseguenze materiali delle azioni alle quali bisogna essere indifferenti c'è il desiderio di possesso, ma anche quello di essere amati. *“In questo mondo non esiste alcuna purificazione pari alla conoscenza trascendentale. Colui che la possiede non ha più bisogno di cercare altrove la pace, poiché la trova in se stesso.”*<sup>111</sup>

*Canto 5°.* Arjuna rinnova la domanda se sia meglio rinunciare all'azione o compiere il proprio dovere morale, familiare e civile attraverso azioni<sup>112</sup>. Krishna gli risponde che la rinuncia all'azione e l'azione devozionale conducono entrambe alla liberazione, ma tra le due l'azione devozionale è più elevata della rinuncia all'azione, perché chi compie un'azione devozionale è comunque sempre situato nella rinuncia. Infatti non disdegna né desidera il frutto delle sue azioni e, libero dalla dualità e dai legami materiali, raggiunge la liberazione. Krishna chiarisce ulteriormente la questione spiegando che *“Chi è impegnato nel servizio di devozione, chi possiede la coscienza pura e il controllo dei sensi e della mente, anche se agisce non è mai contaminato dalle conseguenze*

---

110 Bhagavad Gita 4,10.

111 Bhagavad Gita 4,38.

112 Bhagavad Gita 5,1.

*dell'azione.*"<sup>113</sup> Pur vedendo, ascoltando, toccando, sentendo, mangiando, muovendosi, respirando, parlando, (e pur facendolo con piena coscienza di sé) sa di non essere l'autore delle proprie azioni. Le azioni sono regolate dal caso e dal vento cosmico; e cambiano di direzione, di causa e di effetto in base alle infinite variabili che influenzano le cose umane, in base agli umori degli uomini, ai loro appetiti e al peso relativo delle passioni e degli istinti di ciascuno; e questo anche per chi sia governato da una solida e costante morale, per chi abbia animo indifferente agli obiettivi egoistici dell'azione, e anche per chi sia capace di orientarsi tra i dubbi dell'esistenza e sia sufficientemente forte per mantenere le decisioni prese.

Tutto questo comporta che il saggio se ne sta solo, e comunque non più solo di quanti si illudono di avvicinarsi e compenetrarsi agli altri attraverso le passioni. Difficilmente la mente può mantenersi sgombra nella vicinanza quotidiana e faticosa di altre persone coi loro odori e i loro rumori, le loro regole e le rotture delle regole. Il rilassamento e la pace si ottengono liberandosi da ogni desiderio materiale come anche dalla collera. Dalla collera ci si libera meditando, ossia: *“Separando i sensi dai loro oggetti, fissando lo sguardo tra le sopracciglia e concentrandosi con le palpebre semichiuse sull'estremità del naso, trattenendo nelle narici l'aria ascendente e quella discendente, controllando i sensi, la mente e l'intelligenza...”*<sup>114</sup>.

*Canto 6°.* Chi fa il proprio dovere distaccato dal frutto dell'azione è superiore al puro asceta: ma questo vale per chi ha appena cominciato la pratica dello yoga: costui troverà nell'azione materiale il mezzo per ascenderne i gradi. Invece chi è già nello yoga conquista la vetta abbandonando tutte le attività materiali<sup>115</sup>. In altre parole l'azione devota è per il principiante, la rinuncia all'azione lo è per lo yogin.

*Canto 7°.* Krishna dichiara che le persone virtuose, che lo servono con devozione, sono di quattro specie: l'infelice, il curioso, il povero e il

---

113 Bhagavad Gita 5,7.

114 Bhagavad Gita 5,27-28.

115 Bhagavad Gita 6,3.

saggio. *“Sono tutte persone magnanime - dice Krishna - e fra questi il saggio mi è molto caro”*.

Krishna non si riferisce a tutti gli infelici, a tutti i curiosi e a tutti i poveri, ma a quelli di loro che, anche senza essere saggi, seguono dei principi morali e appunto per questo sono virtuosi. Si fa poi un'altra affermazione importante ossia che: *“Tutti gli esseri alla loro nascita sono prigionieri dell'illusione che si manifesta nella dualità del desiderio e dell'avversione.”*<sup>116</sup>

*Canti 8°, 9°, 10°, 11°*. Nel canto 8° e seguenti Arjuna chiede che Krishna gli spieghi cos'è il Brahman, cos'è il sé, che cosa sono le attività interessate, che cos'è la manifestazione materiale, chi sono gli esseri celesti. Sono i canti della trascendenza.

*Canto 12°*. Nei canti precedenti Krishna ha esposto la vocazione ascetica di chi medita sul Brahman impersonale e Arjuna domanda se è più perfetto chi adora Krishna o chi s'impegna nella meditazione sul Brahman impersonale. Più perfetto è l'asceta che fissa la mente *sulla forma personale* di Krishna - Dio, per utilizzare il sostantivo caro al monoteismo medio-orientale, che viene definito definito in questo testo come l'Imperituro, il non-Manifestato, l'Onnipresente, l'Inimmaginabile, l'Inalterabile, l'Immutabile.

Attenzione *alla forma impersonale* dell'assoluto, avverte Krishna, perché *“Coloro che si votano al non manifestato, che si lasciano attrarre dall'aspetto impersonale dell'assoluto, prendono inutilmente una strada difficile, ardua e dolorosa.”*<sup>117</sup> Dunque attenzione all'ascetismo filosofico!

In questo canto Krishna presenta una scala della liberazione personale. Sui gradini più elevati e liberatori sono collocate l'ascesi e l'azione devozionale. In mancanza di quello si possono sacrificare al dio i frutti accumulati col proprio lavoro e diventare consapevoli della propria natura. Se non si riesce a seguire neppure questa via, si coltivi la conoscenza. Nei Canti successivi dal 13 al 20, Krishna spiega che gli è veramente caro chi non invidia nessuno, chi non si fa nemico del suo

---

<sup>116</sup> Bhagavad Gita 7,27.

<sup>117</sup> Bhagavad Gita 12,5.

nemico (ma neanche amico), chi non coltiva il sentimento del possesso. Chi non si fa turbare da gioie e dolori. Chi è indifferente al corso degli eventi materiali.

*Canto 13°*. Il canto 13° è il canto della conoscenza e uno dei principali dell'opera dal punto di vista filosofico. Arjuna domanda a Krishna di spiegargli che cosa siano *il campo e il conoscitore del campo*<sup>118</sup>. Secondo questa teoria il campo d'azione è il soggetto umano della conoscenza, ma lo costituiscono anche gli atti, le esperienze e le passioni che crescono nel campo. Conoscitore del campo è la conoscenza suprema o anima suprema che tutto ingloba, il “testimone silenzioso”. La conoscenza serve per realizzare progressi spirituali, anche se non è l'unica via per quello scopo. Alcuni compiono progressi semplicemente ascoltando con attenzione un insegnamento canonico. Altri progrediscono attraverso l'azione non interessata e altri ancora con la meditazione.

La conoscenza è una disposizione morale, è coscienza originale di immortalità, è Brahman. Lo spirito divino è il conoscitore del campo: tutto quello che è in noi è lui e tutto ciò di cui abbiamo esperienza fuori di noi è lui<sup>119</sup>.

*Canto 14°*. In questo canto la conoscenza e il suo oggetto spiegati nel canto precedente vengono messi in relazione col soggetto definito nel suo contenuto etico. Anche le capacità intellettuali del soggetto discendono in linea diretta dai suoi valori etici. La stessa natura materiale delle cose ha un contenuto etico ed è sul piano etico che soggetto ed oggetto si influenzano reciprocamente.

Entrambi sono influenzati da virtù, passione e ignoranza ed è attraverso queste tre influenze materiali che si condizionano l'un l'altro. Brahman, dice Krishna, è la sostanza materiale matrice da cui originano tutti gli esseri. Tutte le forme di vita hanno un'origine comune nel Brahman: la loro natura materiale viene influenzata da virtù, passione e ignoranza che condizionano anche l'essere vivente che entra in contatto con essa.

---

118 In sanscrito kshetra e kshetra-jna.

119 Bhagavad Gita 13,16.

*“La virtù illumina l'uomo e lo libera dalle conseguenze di tutti i peccati, gli assicura una conoscenza più profonda e un senso di felicità.”*<sup>120</sup>

*“La passione è fonte della sensualità e del desiderio carnale e imprigiona l'anima incarnata nell'azione materiale e nei suoi frutti.”*<sup>121</sup>

*“L'ignoranza ha il potere di sviare tutti gli esseri. La follia, la pigrizia, il sonno che incatenano l'anima condizionata sono il risultato di questa influenza.”*<sup>122</sup> In altri termini, la virtù condiziona l'uomo alla felicità, la passione ai frutti dell'azione, l'ignoranza all'errore. “Passione” è anche la fredda ambizione degli efficaci e degli energici: si può giudicarli dall'entità dei loro sforzi, in quanto gli sforzi intensi sono come i desideri incontrollabili, le aspirazioni ardenti e i piaceri materiali: legati alle passioni. Quando aumenta l'ignoranza si producono l'ozio, l'apatia, l'illusione.

L'attività, ha un senso variabile a seconda delle tre influenze della natura materiale. *“L'attività compiuta sotto l'influenza della virtù porta alla purificazione; quella compiuta sotto l'influenza della passione alla sofferenza, quella compiuta sotto l'influenza dell'ignoranza alla stupidità.”*<sup>123</sup>

Prima di agire è necessario interpretare il nostro stato d'animo e capire come può modificarsi, perché l'azione dominata dalla passione non può avere come risultato che la sofferenza. Tale è il destino di ogni passione amorosa. L'ignoranza non è ignoranza delle cose da esplorare; rispetto all'azione essa è piuttosto illusione, follia e pigrizia; tutte cose che ci inducono a non adeguare le nostre forze all'azione.

Per l'etica occidentale la virtù è l'obiettivo più alto dell'uomo. Secondo il Baghavad Gita anche la virtù può essere trascesa e quando Arjuna domanda: *“quali sono le caratteristiche dell'uomo che ha superato le tre influenze materiali? come si comporta? e come trascende queste influenze della natura?”*<sup>124</sup> Krishna gli risponde che questo tipo di uomo non è turbato da nulla che sia luce, attività, o illusione. Non invidia e

---

120 Bhagavad Gita 14,6.

121 Bhagavad Gita 14,7.

122 Bhagavad Gita 14,8.

123 Bhagavad Gita 14,16.

124 Bhagavad Gita 14,21.

non desidera, ama gli amici e non odia i nemici. Ciò che lo differenzia dall'uomo virtuoso è che ha raggiunto questo stadio in modo permanente, mentre l'uomo virtuoso è tale magari quasi sempre, non sempre.

*Canto 15°.* Sei sensi condizionano duramente l'esistenza del vivente: udito, vista, tatto, gusto e olfatto e senso del mentale.

*Canto 16°.* In questo canto si analizza l'antagonista dell'uomo virtuoso. Uomini virtuosi e uomini cattivi sono le uniche categorie di creature di questo mondo. Caratteristiche dei cattivi sono falsità, arroganza, infatuazione, collera, durezza e ignoranza. "*Gli esseri cattivi - Krishna li chiama infernali - non fanno ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare. In loro non c'è purezza, non c'è comportamento giusto, non c'è senso della verità.*"<sup>125</sup>

Dicono che questo mondo è irreale, senza fondamento, senza controllore, dominato unicamente dalla lussuria. "*Insaziabili, spinti dall'orgoglio e dalla sete di gloria, stretti nella morsa dell'illusione, affascinati dall'effimero, gli uomini infernali agiscono secondo abitudini malsane.*"<sup>126</sup> "*Invidiosi e malvagi, si rifugiano nel falso "Io", nella prepotenza, nell'orgoglio, nella lussuria e nella collera.*"<sup>127</sup>

Come si arriva ad essere tali? Tre sono le porte che conducono a questo inferno: la lussuria, la collera e l'avidità.

*Canto 17°.* Arjuna, un po' spaventato dalla descrizione dell'uomo infernale, chiede di conoscere la condizione di colui che segue con fede principi o regole non menzionati nelle scritture. La sua fede - domanda Arjuna - appartiene alla virtù, alla passione o all'ignoranza? La fede è il modo di vivere di ognuno, - spiega Krishna - non dipende dalla conoscenza delle scritture, ma dalla particolare influenza materiale che subiscono le persone. Cibo, sacrifici, austerità, carità sono tutti relativi alle tre influenze della natura materiale. L'austerità si può riferire al corpo, alle parole e alla mente. Quando l'austerità appartiene alla virtù

---

125 Bhagavad Gita 16,7.

126 Bhagavad Gita 16,10.

127 Bhagavad Gita 16,18-19.

si esprime come onestà, castità, non violenza; parola che non sconvolge né ferisce; serenità, riservatezza, padronanza di sé, purezza di sentimenti.

L'austerità che appartiene alla passione è invece quella che si pratica con gli occhi fissi sugli altri per guadagnarsene il rispetto. L'austerità praticata stupidamente, torturandosi o allo scopo di annientare gli altri, appartiene all'ignoranza.

*Canto 18°.* E' l'ultimo e tratta delle azioni e della rinuncia. Rinuncia è rifiuto delle azioni interessate: non si deve mai rinunciare a un dovere prescritto. *“Chi rinuncia al dovere prescritto per paura o perché lo ritiene difficile, è sotto l'influenza della passione. Così facendo non godrà mai dei frutti della rinuncia.”*<sup>128</sup>

E' impossibile smettere di agire, ma chi agisce senza desiderare i frutti della sua attività pratica la vera rinuncia. *La misura di questa attitudine alla ricerca è che non si prova attrazione per le azioni gradevoli né avversione per quelle penose.*

**Gli argomenti filosofici.** *Filosoficamente la Bhagavad Gita si divide in tre parti. Dal canto 1 al canto 6 si espone il punto di vista Samkhya. Una seconda parte (canti dal 7 al 12) rappresenta l'elaborazione metafisica della stessa dottrina. La terza parte ne costituisce l'evoluzione in una dottrina spiritualista originale.*

**Realismo e dualismo.** La concezione di una realtà duale che impronta la prima parte della Bhagavad Gita è il punto di massima convergenza col sistema *Samkhya*. Il credo filosofico della Gita si può riassumere nell'affermazione: *ciò che è, è*<sup>129</sup>. Affermazione filosoficamente tutt'altro che ovvia, negazione dell'opposizione tra essere e non essere in nome di un realismo radicale. Ciò che realmente esiste è eterno ed esteso. Chi può uccidere lo spirito immortale? A questa fa seguito un'altra affermazione forte, probabilmente in polemica col Buddhismo:

---

128 Bhagavad Gita 18,8.

129 Bhagavad Gita 2,16.

*“I corpi limitati hanno un fine, ma ciò che possiede e impiega il corpo non ne ha: è infinito, illimitato, eterno, indistruttibile.”*<sup>130</sup>

L’anima è dunque ciò che è: *“l’anima incarnata mette da parte vecchi corpi e ne riveste di nuovi, come un uomo cambia un vestito vecchio con uno nuovo.”*<sup>131</sup> La reincarnazione resta dunque fuori discussione, mentre *“l’anima è non manifesta, impensabile, immutabile: così è descritta nella tradizione.”*<sup>132</sup>

Fin dal secondo canto la regola morale dipende da legge universale e legge individuale<sup>133</sup>, che ciascuno segua la sua strada<sup>134</sup>, nulla c’è di più grande per un guerriero di una battaglia giusta<sup>135</sup>. Risulta evidente fin dai primi canti l’adesione al realismo *Samkhya* e un rifiuto del *Buddhismo*, che pure all’epoca dominava il subcontinente. Questa non è l’opinione di Aurobindo<sup>136</sup> che scrive: *“La Gita è in fondo un’opera vedantica: è anzi una delle tre opere canoniche per l’insegnamento del Vedanta. E tuttavia, queste idee vedantiche sono colorate dappertutto e interamente da concetti che appartengono a Samkhya e Yoga. Di fatto ciò che essa insegna è anzitutto un sistema pratico di Yoga ed essa non introduce delle idee metafisiche che per spiegare questo sistema pratico”*.

Che la risposta alle inquietudini umane sia al centro della Gita è fuori di dubbio, ma la metafisica non è forse, nella sua forma alta, uno degli strumenti destinati a far luce nel buio?

Il *Samkhya* e lo *Yoga* della Gita non corrispondono punto per punto ai *Versi sul Samkhya*<sup>137</sup> d’Ishvara-Krishna né agli *Aforismi sullo Yoga*<sup>138</sup> di Patanjali. *“E tuttavia tutto ciò che c’è in essi di vasto, universale e*

---

130 Bhagavad Gita 2,18.

131 Bhagavad Gita 2,22.

132 *Bhagavad Gita* 2,25. Sruti è la tradizione.

133 In sanscrito shastra e svadharma.

134 In sanscrito *svadharma*.

135 Bhagavad Gita 2,31.

136 S. Aurobindo, *La Bhagavad Gita*. Ed. Albin Michel pag. 50.

137 In sanscrito *samkhya-karika*.

138 In sanscrito *yoga-sutra*.

*universalmente vero è ammesso nella Gita, benché essa non si lasci limitare da loro come fanno le scuole rivali*<sup>139</sup>.

Ogni dottrina dualista - il *Samkhya* come Cartesio -ha il problema di individuare il punto di contatto tra spirito e materia. Per il *Samkhya* tale contatto è dato dal “riflesso” della *Prakrti* su *Purusha*. Grossolanamente, della natura sullo spirito. La *Prakrti* è per sua natura materiale e solo riflettendosi nello spirito assume coscienza. Dodici secoli più tardi e in un contesto monista Sankara avrebbe prodotto il rovescio di questa spiegazione dualista: il mondo materiale, per lui, sarebbe “emanazione” del Brahman. Si può dunque dire che anche lo spirito assuma - per via di quel riflesso - coscienza e incoscienza, conoscenza e ignoranza, azione e inazione, felicità e sofferenza: in sostanza tutti i fenomeni opposti che - fondamentalmente - *sono* -.

Da dove vengono l'intelligenza e la volontà cosciente? Per il sistema *Samkhya* dalla natura, essendo la *Buddhi*, o intelligenza, uno principio della natura e non dello spirito. Sulla via della Liberazione il passo decisivo è proprio quello di cancellare l'illusione che l'intelligenza discriminatrice appartenga allo spirito: quando si dissolverà tale illusione lo Spirito si scioglierà dal giogo cosmico che l'ha fin lì incatenato alla Natura, ci perderà interesse.

Dei pilastri del sistema *Samkhya* la *Bhagavad Gita* accolse la natura, le 3 modalità<sup>140</sup> e i 24 principi fino alla ricostituzione dell'equilibrio tra le modalità per il ritiro dell'assenso dello Spirito alla Natura. Accolse anche l'idea della passività dello Spirito. Quest'idea venne però attenuata dall'introduzione di tre categorie di spirito: mobile, immobile e assoluto: tre tipi di spirito collocati al di sopra della *Buddhi*. Del sistema *Samkhya* la *Gita* accolse ancora la molteplicità di esseri coscienti nel cosmo; accettò, come mezzo di liberazione - l'estinzione<sup>141</sup> della “coscienza del sé del senso dell'ego”<sup>142</sup>; accettò l'azione discriminatrice dell'intelligenza e per mezzo di quella il conseguimento

---

139 S. Aurobindo, op. cit. pag. 50.

140 In sanscrito *guna*.

141 Secondo Aurobindo: dissoluzione

142 Secondo Aurobindo (op. cit. pag. 54) è *ahamkara*, un principio della natura che induce la *Purusha* a identificarsi con la *Prakrti*.

della trascendenza<sup>143</sup> dei tre modi di energia attraverso l'azione. Lo Yoga che ingiunse di praticare è Samkhya-Yoga, lo Yoga della discriminazione. La differenza fondamentale che la Gita introdusse rispetto al Samkhya classico fu la *molteplicità dello Spirito*. È un fatto che al mondo ci sono e ci sono stati miliardi di esseri coscienti e che ciascuno guarda il mondo a suo modo e secondo la propria esperienza.

**Sulla natura dello spirito.** Gli elementi di novità riguardano dunque lo spirito<sup>144</sup>. La natura materiale esercita la sua attività per il piacere e col consenso dello spirito: ma come si manifesta questo interessamento? Secondo il *Samkhya*, attraverso il consenso passivo del testimone silenzioso.

Secondo la Gita lo Spirito è anche il “Signore della Natura”, *Ishvara*. “*Se l'attività della volontà intelligente appartiene alla natura, la volontà trova la sua origine e la sua potenza nell'anima cosciente; essa è il Signore della Natura...la fonte e la luce dell'intelligenza sono un contributo dello Spirito; lo Spirito non è solo testimone passivo, ma signore della conoscenza e della volontà.*”<sup>145</sup> E' un radicale mutamento di visione cosmologica: il mondo è pur sempre duplice, ma il creatore è lo Spirito.

In un versetto delle Upanishad si parla dello Spirito duplice come di due uccelli su un albero; eterni compagni: l'uno mangia i frutti dell'albero – spirito nella natura - l'altro è il testimone silenzioso<sup>146</sup>.

A questi due stati dello spirito, la Gita aggiunse quello di Spirito supremo. In sintesi, lo spirito incarnato<sup>147</sup> rappresenta il divenire<sup>148</sup>; il testimone silenzioso<sup>149</sup> è ciò in cui si riflette la natura, attraverso lo spirito incarnato. Lo spirito supremo è quello che possiede insieme l'unità immutabile e la molteplicità mobile. Un'altra modifica di rilievo

---

143 In sanscrito *kaivalya*.

144 In sanscrito *purusha*.

145 In sanscrito *Jnata ishvara*. S. Aurobindo, ibidem pag. 54.

146 S. Aurobindo op. cit. pag. 56.

147 In sanscrito *kshara*

148 In sanscrito *svabhava*.

149 In sanscrito *akshara*.

della Gita alla teoria Samkhya della natura consiste in questo: esiste una *natura inferiore* detta delle 3 modalità: è la natura incosciente, l'apparente; ed esiste una *natura superiore*, cosciente e divina, ed è questa che è divenuta l'anima individuale<sup>150</sup>. Nella natura inferiore ogni essere appare come ego, in quella superiore ogni essere è lo spirito individuale. La natura superiore non è altro che una modalità dello spirito, libero di calarsi nella natura e di sollevarsi nel puro spirito immobile.

**La rinuncia e le opere.** Dopo avergli riassunto l'intelligenza del Samkhya, Krishna ingiunge ad Arjuna di ascoltare gli insegnamenti dello Yoga: “*poiché se tu sei in stato di Yoga (cioè di unione col divino) attraverso quell'intelligenza rigetterai la servitù delle opere.*”<sup>151</sup> Rigettare la servitù delle opere non vuol dire “rinunciare alle opere”. È la risposta al dilemma di Arjuna, incerto tra le opere e un mistico ritiro dal mondo. Le opere - spiega Krishna, - sono il dovere di ogni uomo, la via maestra della liberazione. La rinuncia non deve essere fuga dal fastidio e dal peso delle molestie, resa alla paura e alla pusillanimità. La rinuncia vera è conseguente alla comprensione che la mente è materia e non spirito. Questo tipo di rinuncia, questo tipo di ascesi, è superiore alle opere senza tuttavia escluderne il compimento.

L'intelletto<sup>152</sup> ha due funzioni: volontà e conoscenza. Esso regola dunque la discriminazione sia come comprensione che come scelta, nel caso specifico tra *yoga* della discriminazione e *yoga* dell'azione. All'epoca in cui la Bhagavad Gita veniva scritta due ideali prevalevano tra gli Induisti ortodossi: quello della rinuncia e quello della vita attiva. Il primo, quello della rinuncia<sup>153</sup>, esaltava la rinuncia ad ogni *karma*<sup>154</sup> e

---

150 In sanscrito *jiva*.

151 Bhagavad Gita 2,39.

152 In sanscrito *buddhi*.

153 In sanscrito *nivrtti*.

154 Il termine *karma* non va inteso nel suo significato ridotto di sacrificio rituale, ma nel senso più vasto di azione da offrire in sacrificio a dio: questo è il senso del *Karma-yoga* che la Gita propone. Ed è questa la verità che i Vedantavadin non vedono.

il ritiro da ogni attività quotidiana. Il secondo, quello della vita attiva<sup>155</sup>, esaltava il compimento dei propri obblighi nella società. Obiettivo della Gita fu di cercare una sintesi tra azione e contemplazione, entrambe egoistiche: la prima perché è rinuncia, senza distacco e senza comprensione; la seconda perché è sottomissione a un fine.

In questo contesto la Gita criticò i devoti del ritualismo vedico<sup>156</sup> insistendo che l'azione vale per se stessa e non per i suoi frutti. *“Le opere valgono meno dello Yoga dell'intelligenza; cerca piuttosto di rifugiarti nell'intelligenza; povere anime miserabili son quelle che fanno dei frutti delle loro opere l'oggetto dei loro pensieri e delle loro attività.”*

È, se si vuole, il punto di arrivo del *Samkhya*; e la Bhagavad Gita lo fa proprio dandone però un'interpretazione peculiare che è un nuovo punto di partenza: *le opere sono inferiori allo Yoga dell'intelligenza non nel senso che non vanno fatte, ma che vanno fatte guidandole con intelligenza discriminatrice (Samkhya-Yoga) e questa intelligenza conta di più delle opere stesse, per non parlare del loro risultato. A titolo di precisazione segue la raccomandazione “Quando la tua intelligenza, fuorviata dalla Tradizione<sup>157</sup>, si manterrà immobile e salda (nell'estasi meditativa)<sup>158</sup> allora perverrai allo Yoga.”<sup>159</sup>*

*“In colui il cui mentale si attarda sugli oggetti dei sensi con un interesse assorbente, si forma attaccamento a quegli oggetti; dall'attaccamento nasce il desiderio e dal desiderio la collera.”<sup>160</sup>*

*“La collera fa perdere il controllo e a sua volta la mancanza di controllo fa perdere la memoria, che distrugge l'intelligenza; è per la distruzione dell'intelligenza che l'uomo perisce.”<sup>161</sup>*

Dal punto di vista più strettamente filosofico e per riprendere la questione dualismo/monismo si dice che l'uomo che ha raggiunto uno

---

155 In sanscrito *prarvtti*.

156 Bhagavad Gita 2,42-43.

157 In sanscrito *sruti*.

158 In sanscrito *samadhi*.

159 Bhagavad Gita 2,53.

160 Bhagavad Gita 2,62.

161 Bhagavad Gita 2,63.

stato di perfezione supera il dualismo: *“la vita delle dualità che è per tutte le creature lo stato di veglia, è una notte (un sonno turbato, le tenebre dell’anima) per il saggio che vede.”*<sup>162</sup>

*“Tale è lo stato di stabilità in Brahman.”*<sup>163</sup> Stabilità in Brahman è un sinonimo di Nirvana, con tutto ciò che quel termine può significare. Di fatto nei primi 6 capitoli, la Gita sostituisce insensibilmente lo spirito immobile e immutabile del Samkhya col Brahman immobile e immutabile del Vedanta.

Nel canto II si dice chiaramente che le opere sono inferiori allo Yoga dell’intelligenza. E allora perché sono presentate - quelle stesse opere - come facenti parte dello Yoga? e perché ad Arjuna si raccomanda con tanta forza di seguire la “sua strada”<sup>164</sup>?

Krishna torna a spiegare: *“In questo mondo, duplice è lo sforzo dell’anima su se stessa (attraverso il quale entra nella condizione brahmica) ... quello dei Samkhya attraverso lo Yoga della conoscenza, quello degli Yogin attraverso lo Yoga delle opere”*<sup>165</sup>.

*Cammino della conoscenza e cammino delle opere* non sono però contraddittori; non realizza quel distacco che dà valore alle azioni se non attraverso la discriminazione cosciente tra l’anima nella sua vera natura e l’anima egoista.

Persiste il riferimento di principio al Samkhya: il ritorno alla vera natura comporta il distacco dalle “modalità”, secondo lo schema proprio di quella scuola; e non il sollevamento dei *veli di maya* secondo la dottrina successiva del Vedanta. La rinuncia è indispensabile, ma la vera rinuncia è rifiuto interiore di desiderio ed egoismo attraverso lo Yoga delle opere. Si prepara - con qualche secolo di anticipo, - la stessa reazione al monacesimo ascetico che il *Mahayana* promuoverà nel Buddismo. Carità, compassione e provvidenza esplodono contemporaneamente nel mondo: nell’area giudaico cristiana, in quella Buddista e in quella Indù. *“Non è astenendosi dalle opere che un uomo*

---

162 Bhagavad Gita 2,69.

163 Bhagavad Gita 2,72. In sanscrito brahman stithi.

164 In sanscrito *svadharma*.

165 Bhagavad Gita 3,3.

*gode della non attività*<sup>166</sup>, né rinunciando soltanto alle opere perviene alla perfezione.”<sup>167</sup>.

Argomento evidentemente centrale nel contesto, la dicotomia tra “Rinuncia alle opere” e “Yoga delle opere” viene ripreso più volte; in particolare nel canto 5°, dove i due termini costituiscono sottotitoli apparentemente contraddittori e corrispondono al dubbio di Arjuna “*tu mi proclami la rinuncia alle opere e mi proclami pure lo Yoga. Quale dei due è migliore?*”<sup>168</sup> E Krishna: “*La rinuncia alle opere e lo Yoga conducono ambedue alla salvezza dell’anima, ma dei due lo Yoga delle opere è superiore alla rinuncia delle opere.*”<sup>169</sup> È la sintesi dell’insegnamento morale della Gita. Dal punto di vista filosofico, il tentativo di separare Samkhya e Yoga è comportarsi “*da bambini, non da adulti*”<sup>170</sup> e si dà una spiegazione di questa superiorità morale dello Yoga delle opere sulla pura rinuncia. “*L’uomo che conosce i principi delle cose pensa il suo mentale in unione con l’impersonale inattivo, lo spirito supremo; “io non agisco”; quando vede, ascolta, gusta, sente, mangia, si muove, dorme, respira, parla, assorbe, espelle, apre gli occhi o li chiude pensa che sono solo i sensi che agiscono sugli oggetti dei sensi.*”

Le opere assumono un significato superiore e liberatorio proprio perché uniscono l’uomo al Brahman: questa è la grande novità spiritualista del Gita.

**L’estinzione del sé.** La Gita dà la propria definizione dell’estinzione del sé nel Brahman, *Brahma-Nirvana*. “*Il Nirvana è una pacificazione dell’essere che si raggiunge in vita, da parte di quei pochi che sono liberati dal desiderio e dalla collera e hanno conquistato la padronanza del sé.*” In altre parole: chi ha la conoscenza e la padronanza del sé vive perennemente nel Nirvana. Per *Nirvana in Brahman* bisogna intendere l’estinzione di quella coscienza discriminatrice e limitata che falsifica e

---

166 *Naishkarmya*: la calma assenza d’azione.

167 Bhagavad Gita 3,4.

168 Bhagavad Gita 5,1.

169 Bhagavad Gita 5,2.

170 Bhagavad Gita 5,4.

divide, che fa emergere alla superficie dell'esistenza la natura inferiore, quella delle tre modalità. Il Nirvana è il passaggio in una coscienza diversa e superiore.

La rinuncia è interiore; e non esteriore rinuncia alle opere. Durante il faticoso percorso di liberazione si acquisiscono nuovi punti di vista *“Per un saggio che sale il cammino dello Yoga l'azione è la causa; per lo stesso saggio, quando sia pervenuto alla sommità dello Yoga, la padronanza di sé è la causa.”*<sup>171</sup> Il passo va interpretato nel senso che il rapporto tra azione e opere si modifica a seconda di quanto cammino sia stato percorso; le opere - giuste e doverose, - non sono più le stesse quando la loro causa e motivazione non sia l'azione ma la padronanza del sé. E tuttavia, il “me inferiore” non è un nemico, ma un amico del “me superiore”, per chi sia in possesso del sé. Il superamento spirituale della coscienza discriminatrice ha per conseguenza la demistificazione del dualismo, strumento necessario ma non definitivo. La visione del mondo dell'uomo liberato sarà definitivamente monista: *“Lo yogin che s'appoggia sull'unità e mi ama in tutti gli esseri, in qualunque modo viva e agisca, vive e agisce sempre in me.”*<sup>172</sup>

**Determinismo e libero arbitrio.** È ancora la teoria delle modalità che costituisce la base del ragionamento su determinismo e libero arbitrio<sup>173</sup>. Concordamente all'impostazione teista del testo ci si può liberare dalla servitù delle opere sia affidandosi all'intelligenza critica che all'illuminazione divina. Condizione essenziale è “seguire la propria natura”: *“Vale più la propria legge d'azione, ancorché imperfetta, che quella altrui.”*<sup>174</sup>

Nel merito della questione si afferma *“Tutte le esistenze obbediscono alla loro natura; perché forzarle?”*<sup>175</sup> Eppure bisogna distinguere tra ciò che è essenziale alla natura, congenito ed inevitabile; e ciò che ha carattere di accidente, di confusione o addirittura di perversione. La

---

171 Bhagavad Gita 6,3.

172 Bhagavad Gita 6,31.

173 Bhagavad Gita 3,27-29.

174 Bhagavad Gita 3,35.

175 Bhagavad Gita 3,33.

coercizione e la pura soppressione degli impulsi sono cose ben diverse dal controllo, dal buon uso e dalla buona direzione! Ciò che permette di discriminare, ciò da cui bisogna guardarsi sono “*l’attrazione e la repulsione, in agguato davanti agli oggetti di questo o quel senso.*”<sup>176</sup> Sul problema della causa si torna nell’ultimo canto, il 18°, che enumera le cinque cause di ogni azione<sup>177</sup>. Sono il corpo<sup>178</sup>, l’autore, gli strumenti, i numerosi tipi di sforzo e il destino<sup>179</sup>. Questi cinque fattori sono “cause efficienti”<sup>180</sup> che determinano forma e risultato delle azioni intraprese dall’uomo col suo mentale, corpo e parola<sup>181</sup>. Ma - corregge la Gita - chi pensa che il “me” sia l’autore, commette un errore madornale. La suprema *energia*<sup>182</sup> è l’autore che realizza nel suo corpo l’azione designata da un Destino che è volontà saggia e onnisciente. La conoscenza, l’oggetto della conoscenza e il conoscente determinano l’impulso mentale all’azione. Tre cose, l’autore, lo strumento e l’azione, rendono l’azione una e possibile. Così dice il *Samkhya*, aggiungendo che conoscenza, opera e autore sono di tre sorte, secondo la differenza di qualità intrinseca<sup>183</sup>. Anche la ragione e la perseveranza sono di tre specie: luminosa, attiva e grossolana.<sup>184</sup> Anche il dolore e la felicità sono di tipo diverso a seconda della natura in noi dominante<sup>185</sup>. Ciascun

---

176 Bhagavad Gita 3,34.

177 Bhagavad Gita 18,13.

178 In sanscrito *adhishthana*.

179 *Bhagavad Gita* 18,14. *Adhishthana*, il quadro del corpo, della vita e del mentale, designa la base dell’anima nella natura. *Laivam*, il destino designa l’influenza di una Potenza o di potenze diverse dai fattori umani e dei meccanismi naturali.

180 In sanscrito *karana*.

181 Bhagavad Gita 18,15.

182 In sanscrito *shakti*.

183 *Bhagavad Gita* 18,18-19. La qualità intrinseca o modalità è in sanscrito *guna*.

184 In sanscrito *sattvica*, *rajasica* e *tamasica*. Bhagavad Gita 18,29.

185 Bhagavad Gita 18,39.

individuo ha dunque un'essenza propria<sup>186</sup> e una propria legge<sup>187</sup>. Non si fa peccato quando si agisce secondo la propria natura, che è il nostro spirito e non la nostra forma ego. Uomo di conoscenza, di potere, d'azione e di servizio: così si presentano gli uomini gli uni rispetto agli altri e nella propria individuale evoluzione.

### *Parte II<sup>a</sup> - Canti VII-XII. Una sintesi metafisica*

*Nella seconda parte - che va dal 6° al 12° canto-, gli argomenti trattati sono metafisici e riguardano la natura dei fenomeni (7, 1-14), la descrizione del divino supremo (cap. 8), il rapporto tra questo e il mondo nella forma del divenire (10, 12-42), il rapporto tra spirito e tempo (11, 1-55). Col dodicesimo canto si torna al problema morale del rapporto tra liberazione spirituale e devozione.*

**Natura dei fenomeni.** Spirito e fenomeni sono cose distinte. La natura dei fenomeni secondo la tradizionale descrizione *Samkhya*, è ottupla, ossia è costituita “dai cinque elementi, dal mentale<sup>188</sup> con i suoi sensi e i diversi organi, dalla ragione e dall'ego”<sup>189</sup>. Questa natura dei fenomeni è un prodotto della *maya* inferiore.

Oltre alla natura inferiore, c'è un'altra “natura dei fenomeni”, quella che diviene “anima” e che sostiene il mondo. In altre parole, oltre alla natura inferiore dei fenomeni, esiste una natura trascendente dei fenomeni stessi che è direttamente collegata allo spirito universale. Bhagavad Gita la chiama natura suprema<sup>190</sup>: tanto vicina allo Spirito supremo<sup>191</sup> da farli considerare una cosa sola. È questa “natura suprema” che si esprime nell'anima o esistenza spirituale individuale<sup>192</sup>. È attraverso l'anima individuale che si esprime e si manifesta lo spirito universale. L'anima

---

186 In sanscrito *svabhava*

187 In sanscrito *svadharma*

188 In sanscrito *manas*.

189 Bhagavad Gita 7,4.

190 In sanscrito *para-prakrti*.

191 In sanscrito *purushottama*.

192 In sanscrito *jiva*.

individuale è anche il punto d'arrivo e la realizzazione della materia. L'anima individuale è "*il signore Ishvara*": ma nella sua manifestazione parziale<sup>193</sup>. Gli esseri, anche nella loro intera molteplicità nell'universo o negli universi senza numero potranno essere nel loro divenire non il Divino integrale, ma solo una manifestazione parziale "dell'Uno infinito"<sup>194</sup>. In questo senso lo spirito supremo è la matrice di tutti gli esseri, nascita del mondo intero e suo dissolvimento<sup>195</sup>.

Il legame tra spirito e natura è dato, secondo un'altra versione, dal divenire. La Gita riconosce tre specie di divenire: divenire trascendente, divenire in sé, e divenire fenomenico<sup>196</sup>. L'essenza del divenire è l'energia. "*Il divino stesso, nella sua natura suprema*<sup>197</sup> è l'energia che sta alla base delle relazioni sensoriali diverse; delle quali, secondo il sistema Samkhya, tutte le condizioni elementari della materia, sono il veicolo fisico."<sup>198</sup> La natura creatrice è dappertutto, ma non nel peccato di desiderio che è unicamente figlio dell'umana alterazione del mentale. Ecco dunque descritta la natura inferiore dei fenomeni e il loro legame con lo spirito. La dualità, si ribadisce, "*è un miraggio, che proviene da desiderio e repulsione*"<sup>199</sup>.

**Il divenire.** Collegamento tra spirito e natura è il divenire. Tutto ciò che l'individuo comprende e conosce, la liberazione stessa, la compassione, la verità e il dominio su di sé, tutto ciò è "divenire soggettivo dell'esistenza" e tutto procede dal sé<sup>200</sup>. Il divenire, secondo quanto si può capire, è la presenza del divino nel cosmo. E all'interno di questa relazione cosa è mai il tempo? Un intero canto - l'undicesimo - è dedicato a questo tema "*Io sono lo spirito del Tempo - rivela Krishna -*

---

193 In sanscrito *mamaivamshah*.

194 S. Aurobindo, op. cit. pag. 144.

195 Bhagavad Gita 7,6.

196 In sanscrito *mabhava*, *svabhava* e *ksharabhava*.

197 in sanscrito *para-prakrti*.

198 S. Aurobindo, op. cit. pag. 147.

199 Bhagavad Gita 7,27.

200 Bhagavad Gita 10,4.

*distruttore del mondo ... anche senza di te tutti quei guerrieri che stanno nei ranghi degli eserciti a battaglia, non saranno più.”*<sup>201</sup>

### *Parte III<sup>a</sup> - Canti XIII-XVIII - Una dottrina spiritualista*

L'ultima parte della Gita (*canti 13-18*) espone compiutamente ed in dettaglio un'originale teoria spiritualista: Il punto di partenza è però la tradizionale metafisica *Samkhya* nella forma della dottrina “*del campo e del conoscitore del campo*”<sup>202</sup> incentrata sul rapporto spirito-natura (canto 13). Viene poi esposta una “teoria dell'azione”: delle modalità e al di delle modalità; quest'ultima culmina nella devozione (canto 14).

Dopo la descrizione della relazione tra spirito attivo e materia (canto 15) si tenta una sintesi tra modalità, fede ed opere insistendo in particolare sulla fede (canto 17). Nell'ultimo canto si fa – sempre in rapporto alle modalità - un'analisi psicologica dei poteri mentali, per arrivare alla conclusione: il supremo segreto.

La 3<sup>a</sup> parte della Bhagavad Gita (canti 13-18) espone le dottrine più originali, che possiamo riassumere sotto il titolo di spiritualismo.

**La teoria della conoscenza.** Alla base dello spiritualismo della Gita c'è un'originale teoria della conoscenza, la “*dottrina del campo e del conoscitore del campo*”, dai nomi con cui vengono descritti Natura e Spirito, l'oggetto della conoscenza e la conoscenza<sup>203</sup>. Ma il campo d'azione non corrisponde solo all'oggetto della conoscenza: è anche il suo soggetto e il cambiamento che ne consegue. Il “campo” - e le sue deformazioni - sono costituiti da una serie di coppie di opposti: attrazione e avversione; piacere e dolore; coscienza e incoscienza<sup>204</sup>.

Al principio del processo di conoscenza vi è l'energia non manifesta, non discriminata; vengono poi i cinque stati elementari della materia; i dieci sensi e il mentale; l'intelligenza e l'ego; infine, i cinque oggetti dei

---

201 Bhagavad Gita 11,32.

202 In sanscrito kshetra e kshetra-jna.

203 Bhagavad Gita a 13,5.

204 Bhagavad Gita 13,7.

sensi: tale è la costituzione del campo<sup>205</sup>. Il campo d'azione con le sue trasformazioni è dunque formato *dai 5 grandi elementi, dal falso io, dall'intelligenza, dal non-manifestato, dagli undici organi dei sensi, dal desiderio, dall'avversione, dalla gioia, dal dolore, dall'insieme corporeo, dalla sensibilità, dalla resistenza*. Anche la conoscenza è tante cose. È sapere, fare, pensare, provare sentimenti e passioni. In questo senso la conoscenza corrisponde ai suoi diversi risultati<sup>206</sup>: *“L'umiltà, la pazienza, la non violenza, la pazienza, la franchezza, la rettitudine ...”* e poi gli atti, le scelte, le rinunzie e le considerazioni: *“Il constatare le deficienze e i mali inerenti alla nascita, alla morte, alla vecchiaia e alla malattia, il distacco da figli, sposa, e qualsiasi altro possesso.”*<sup>207</sup> E oltre a questo è conoscenza: *“L'applicarsi in modo permanente alla conoscenza di sé e avere intuizione di ciò che significa la conoscenza del reale.”*<sup>208</sup> La conoscenza deriva dall'intuizione, proprio al modo in cui le idee nascono fondamentalmente come sviluppo di emozioni. La conoscenza è più interessante dell'azione e anche più interessante dell'insegnamento.

*Il conoscitore del campo* è l'anima suprema. Ogni cosa ne è illuminata ed essa è nel cuore di ciascuno. Quanto *alla natura materiale e all'essere individuale* nella loro essenza essi sono manifestazioni della natura dell'Assoluto. *“... le trasformazioni e le influenze della natura materiale sono tutti prodotti dall'anima suprema, che è anche la conoscenza, l'oggetto della conoscenza, il fine della conoscenza.”*<sup>209</sup> *“La natura è considerata la causa di tutte le azioni materiali e delle loro conseguenze; l'essere individuale la causa dei piaceri e delle sofferenze che incontra in questo mondo.”*<sup>210</sup> E' il punto centrale della teoria della conoscenza, per come la conoscenza è stata definita. Il caso è un prodotto della natura; le sofferenze e i piaceri incontrati in questo

---

205 Bhagavad Gita 13,6.

206 Bhagavad Gita 13, 6-7.

207 Bhagavad Gita ibidem.

208 Bhagavad Gita ibidem.

209 Bhagavad Gita 13,20.

210 Bhagavad Gita 13,21.

mondo sono figli nostri, non di Dio né della natura, conseguenza della nostra individuale maniera di volere e di interpretare le cose.

**La complessa gerarchia dell'io.** Lo spirito è inattivo e insensibile<sup>211</sup>; ma questo vale solo per l'anima superiore, "testimone muto" dell'attività e degli sforzi dell'anima inferiore che percepisce ed agisce. Secondo la concezione *Samkhya*<sup>212</sup>, l'anima superiore o intelletto<sup>213</sup> sovrasta il senso dell'io o principio di individualità<sup>214</sup>. E' in virtù del senso dell'io che ogni anima, associandosi ad una particolare serie mentale si afferma per quello che è. Lo fa attraverso il senso interno o mentale<sup>215</sup> che "*raccoglie le percezioni registrate dai sensi e ad esse reagisce*". L'intelletto, pur facendo parte della materia, costituisce un ponte immateriale che la unisce allo spirito.

Alla gerarchia dell'io proposta dal *Samkhya*: intelletto, ego e mentale, la Gita aggiunse aspetti fondamentali che ne accrebbero la valenza filosofica. "*Ci sono nel mondo due tipi di spirito: l'immutevole<sup>216</sup> e il mutevole<sup>217</sup>, l'inattivo e l'attivo*

*Lo spirito immutevole non è un prodotto della natura, come l'intelletto: è un riflesso della intelletto sullo spirito e viceversa. È la particella di divino che sta in ciascuno di noi. Se esiste una parte mutevole dello spirito individuale, ne esiste una parte "Eterna e immutabile: ciò che è veramente grande nell'uomo non è legato alla sua umanità, perché egli può divenire più grande dell'uomo mentale"*<sup>218</sup>. E' questa complessa

---

211 Bhagavad Gita 13.32.

212 G. Tucci. Storia della filosofia indiana ed. TEA pag. 82.

213 In sanscrito *buddhi*.

214 In sanscrito *ahamkara*.

215 In sanscrito *manas*.

216 In sanscrito *akshara*.

217 In sanscrito *kshara*.

218 S. Aurobindo op. cit. pag. 256;

teoria dell'anima che ci permette di definire la filosofia della Gita una dottrina spiritualista <sup>219</sup>.

**Illusione e azione.** Se il mondo creato è *maya*, illusione, dobbiamo pensare ad esso come reale o irreali? E come si concilia questo suo carattere di illusorietà con lo stimolo della Gita ad agire nel mondo?

L'anima inferiore, dice la Gita, è imprigionata e soffre in una via inferiore<sup>220</sup> cui la tiene attaccata il desiderio; altrettanto illusoria che la via superiore<sup>221</sup> e tuttavia diversa da quella perché senza speranza: ecco perché la Gita parla in più occasioni<sup>222</sup> di una *maya inferiore*: “*Questa è la mia divina maya delle modalità ed è difficile a superare*”, contrapponendola ad una *maya superiore* una illusione superiore e una illusione inferiore.

Un'altra risposta, più tipica della scuola Samkhya, dice che tra una realtà inferiore, attiva e temporale; e una realtà superiore, calma, immobile ed eterna, dobbiamo cercare la nostra liberazione nel passaggio dalla visione inferiore a quella più grandiosa, dall'azione al silenzio.

La Gita invece non si esprime per questo abbandono dell'azione ma fa dell'azione il perno del suo messaggio; è solo attraverso l'azione - dice - che si può percepire lo spirito immobile e superiore; questo è il portato

---

219 “La congiunzione tra purusha e prakrti - scrisse Tucci - avviene attraverso la psiche - *buddhi* - la quale essendo evoluta da *prakrti* non è di per sé intelligente ma tale appare per il riflesso della luce di purusha. Si determina allora una reciproca illusione, in virtù della quale l'io spirituale, inattivo e privo di coscienza, appare cosciente e attivo e la psiche si pensa essa stessa intelligente. Ne risulta un io empirico, *jiva* cioè il *purusha* circoscritto dalla psiche e avvolto da un corpo sottile (*lingasarira*) il quale, rivestendolo, trasmigra a causa del *karma* seminato e raccolto, lo trascina nel ciclo delle rinascite e delle morti e quindi proietta illusoriamente sull'anima un'attività che questa non possiede ma subisce”. G. Tucci, op.cit. pag. 80.

220 In sanscrito *prarvvti*.

221 In sanscrito *nivvrti*.

222 Bhagavad Gita 7.14. e Bhagavad Gita 15.5.

della coscienza superiore di tipo brahmanico<sup>223</sup>. Al di sopra dei due spiriti terreni di cui abbiamo detto si colloca lo spirito supremo, il supremo “me” che penetra nei tre mondi e li sostiene<sup>224</sup>. È più grande dello spirito immobile, perché è di più di quell’immutabilità e non è nemmeno condizionato dalla condizione suprema ed eterna del suo essere<sup>225</sup>. Nella devozione a questo spirito supremo si conferma la conoscenza suprema dell’individuo: questo è il più segreto “shastra”, insegnamento e scienza suprema<sup>226</sup>.

**Teoria delle modalità.** Il rapporto uomo e natura viene spiegato così: “*L'essere individuale in contatto con questa natura segue diversi modi di vita e gode delle tre influenze della natura materiale.*”<sup>227</sup> Come tutte le cose anche l’anima inferiore contempla tre modalità<sup>228</sup> che vengono definiti in termini psicologici. Di queste tre modalità *sattva* è fonte di luce e di illuminazione; *rajas* ha per essenza l’affezione e il desiderio, è figlio dell’attaccamento dell’anima al desiderio degli oggetti; *tamas*, nato dall’ignoranza, è ciò che illude e inganna tutti gli esseri incarnati. Dunque *il luminoso* incatena alla felicità, *l’attivo* all’azione e *il grossolano* alla negligenza, all’errore e all’ignoranza<sup>229</sup>. L’uno o l’altro possono dominare l’uomo, questa o quella delle sue azioni e delle sue percezioni.

Il frutto delle opere giuste è puro e luminoso; alle opere attive ed energiche consegue il dolore e a quelle grossolane l’ignoranza. Tre sono i mondi della natura: della terra, del cielo e tra terra e cielo. I rami dell’albero cosmico si stendono in alto e in basso, sul piano metafisico e

---

223 In sanscrito *kûtastha*, letteralmente “stabile, collocata assai in alto”.

224 *Bhagavad Gita* 15,17. I tre mondi sono quello della terra, quello del cielo e quello tra terra e cielo.

225 In sanscrito *paramdhama*.

226 *Bhagavad Gita* 15,19-20.

227 *Bhagavad Gita* 13,22.

228 In sanscrito *guna*.

229 *Bhagavad Gita* 14.9.

sul piano materiale<sup>230</sup>. questo è l'albero cosmico<sup>231</sup>: un altro dei miti fondamentali della Gita.

**Psicologia e azione.** Nella parte finale della Gita - canti 16,17 e 18 c'è un organico tentativo di definire le caratteristiche mentali dell'uomo, non solo per spiegare banalmente che non tutti gli uomini hanno uguale attitudine a comprendere, ma soprattutto perché alle caratteristiche mentali è legata la capacità di mediazione con lo spirito universale. La qualità sattvica è un primo mediatore tra la natura superiore e la natura inferiore. È chiaro, secondo la Gita, che gli uomini, o almeno gli uomini al di sopra di un certo livello, si dividono in due classi, quelli nei quali la forza dominante è la natura sattvica orientata verso la conoscenza, la padronanza di sé, la generosità, la perfezione; e quelli la cui natura rajasica è orientata verso un'egoistica grandezza, la soddisfazione del desiderio, la sfrenata manifestazione d'una forte volontà e d'una forte personalità che cercano d'imporsi al mondo. Secondo la Gita sono i rappresentanti umani degli dei e dei demoni<sup>232</sup>.

Le qualità deviche portano alla liberazione, quelle asuriche alla schiavitù: questi ultimi - per disgrazia loro e altrui! - hanno un naturale impulso al male. Questo è il supremo insegnamento umano, la conoscenza prodotta da intuizione, esperienza e saggezza, la scienza, l'arte e l'etica della vita<sup>233</sup>.

Ecco dunque la distinzione tra l'azione fatta per desiderio e quella guidata dallo shastra. Arjuna domanda se ci può essere contraddizione tra la devozione sincera alla divinità e lo shastra. Krishna risponde dicendo che anche la fede, anche la devozione, come tutte le cose possono essere di triplice specie a seconda della modalità dominante della loro natura - *sattva, rajas o tamas*.

*L'azione.* Per il *Samkhya* cinque sono i fattori di qualsiasi azione umana: il luogo dell'azione, l'autore, i sensi, lo sforzo e l'anima suprema. Lo sforzo non è negativo in sé, qualora non diventi eccessivo. I tre stimoli delle azioni quotidiane sono *la conoscenza, l'oggetto della*

---

230 S. Aurobindo op. cit. pag. 253, *Bhagavad Gita* 15, 1-2.

231 In sanscrito *asvattha*.

232 In sanscrito deva e asura . *Bhagavad Gita* 16,1-4.

233 In sanscrito shastra. *Bhagavad Gita* 16,24.

*conoscenza e colui che conosce. I sensi, l'azione in sé e il suo autore* sono gli elementi costitutivi dell'azione. Di questi fattori vengono esaminati conoscenza, azione e autore dell'azione, che possono essere diversi secondo il loro contatto con le tre modalità della natura materiale. L'azione che non aspira ai suoi frutti è sotto l'influenza della virtù; quella condotta con grandi sforzi da chi aspira all'appagamento dei suoi desideri è mossa dalla passione; quella condotta ciecamente, senza considerare le conseguenze che ne derivano, che è basata sulla violenza e porta sofferenza agli altri esseri viventi, è sotto il dominio dell'ignoranza: appartengono a questo tipo la maggior parte delle azioni compiute ogni giorno nel mondo.

Gli individui, si diceva sopra, possono essere divini o infernali, in quanto autori di azioni. Gli infernali possono essere soggetti alla passione o all'ignoranza. Nel primo caso sono avidi, invidiosi, inclini alla violenza, soggetti a gioia e sofferenza. Nel secondo sono ostinati, truffatori, pigri, sempre tristi.

Tre sono anche i tipi di intelligenza e di determinazione, a seconda delle modalità della natura materiale. L'intelligenza discriminatrice è quella che permette di distinguere ciò che si deve da ciò che non si deve fare, ciò che è da temere o viceversa, ciò che libera e viceversa. Essa è sotto l'influenza della virtù! L'intelligenza che ignora completamente come agire e non agire, che non distingue la via della religione da quella dell'empietà è sotto l'influenza della passione ed è l'intelligenza degli individui infernali. L'intelligenza dominata dall'illusione e dalle tenebre, che stima lecito l'illecito è invece sotto l'influenza dell'ignoranza.

Anche la determinazione non ha valore univoco. C'è la determinazione al bene, quella all'interesse personale e quella a non sbarazzarsi della sonnolenza, della paura, delle tristezza, dell'illusione: ostinata determinazione che è sotto l'influenza dell'ignoranza.

Anche la felicità non è una sola, perché può essere influenzata da virtù, passione e ignoranza. Così abbiamo quella che all'inizio è veleno, ma poi diviene dolce; quella nata dal contatto dei sensi coi loro oggetti, che all'inizio sembra nettare, ma alla fine è veleno. E infine la felicità data dal sonno, dalla pigrizia e dall'errore.

# Altre fonti della filosofia sistemica

In India tra il V e il I secolo avanti Cristo si affermarono i sistemi eterodossi del *Buddhismo* e del *Giainismo* che tratteremo con gli altri nei capitoli dedicati appunto ai sistemi. Tuttavia, se quella fu la maggiore novità qualcosa si mosse pure nel campo Induista ortodosso, essenzialmente attraverso la produzione di un tipo di letteratura per aforismi conosciuta come *Kalpa-sutra*.

Sono pure di questo periodo alcune Upanishad come la *Maitri Upanishad* di cui abbiamo già parlato, ma il testo Induista più interessante e ricco del periodo è certamente il *Mahabharata* poema epico che così si descrive nell'ultima delle sue diciotto sezioni "*tutto ciò che merita conoscere in relazione al benessere dell'uomo è qui contenuto*".

Quanto al pensiero più propriamente filosofico tutte le correnti induiste già riconoscibili nel periodo Vedico rimasero attive. Erano, tra le ortodosse, il Ritualismo, l'Assolutismo, e il Teismo; ad esse se ne aggiunse una che potremmo chiamare "Libero Pensiero".

**I kalpa-sutra e il ritualismo.** Il ritualismo è la filosofia che più corrisponde all'insegnamento dei Kalpa-sutra. Regola ulteriormente l'istituzione dei quattro *asrama* (o fasi della vita): studente, padre di famiglia, anacoreta, e monaco. I Kalpa-sutra appartengono a tre categorie: *Srouta-sutra*, *Ghrya-sutra* e *Dharma-sutra*. E' una letteratura che merita di essere considerata in quanto, insieme ai testi canonici e sia pure con meno rilevanza di quelli, concorre alla formazione dei grandi sistemi filosofici contemporanei e successivi.

I *Ghrya-sutra* descrivono cerimonie famigliari come matrimoni e battesimi; i *Dharma-sutra* hanno più a che vedere con le leggi morali e le norme di vita; gli *Srouta-sutra* sistematizzano le tradizioni liturgiche dei *Brahmana*.

**Assolutismo.** Al centro di questa dottrina c'è una visione Monista interpretata, come abbiamo già visto per le Upanishad, come cosmica o

acosmica. Nell'interpretazione cosmica il Brahman è l'universo stesso; in quella acosmica, più complessa,<sup>234</sup> il Brahman "si manifesta" nel mondo<sup>235</sup>.

La prevalenza della seconda interpretazione - propria di questo periodo - porta alla distinzione tra Brahman e anima individuale e tra un'anima e un'altra. Il concetto è ben espresso nella *Maitri Upanishad* dove il sé empirico<sup>236</sup> è chiamato *bhutatman*, un "sé" involupato in un corpo costituito dai cinque elementi e descritto come altro e differente<sup>237</sup> dal Brahman. Una distinzione non intrinseca e non necessaria ma tuttavia reale e segnata da questa unione col corpo che si impone all'anima individuale. L'anima può aver ragione di quell'unione, quando ne concepisca l'innecessità: si realizza in tal modo la vera e profonda unione col Brahman<sup>238</sup>.

**Teismo.** La trasformazione del Brahman impersonale o assoluto nel Dio personale, completando un processo già avviato dalle più antiche Upanishad, avviene in questo periodo. Il posto di Brahma come divinità suprema è preso da Shiva e Vishnu i cui culti si svilupparono parallelamente in parti diverse del paese. Il motivo di questo "cambio di cavallo" è probabilmente che Brahma *ebbe origine e base nella speculazione filosofica e perciò non attrasse il sentimento religioso delle masse, nonostante il suo carattere sublime.*

**Il libero pensiero o le dottrine eretiche.** Dal punto di vista filosofico costituirono lo sviluppo più interessante del periodo. "Eretico" è tutto ciò che rifiuta i Veda come "Rivelazione divina" e che soprattutto non accetta riti ed istituzioni direttamente correlati ad essi. E' in questo

---

234 Hirianna, "Acosmic ideal" in *Outlines of Indian philosophy*, pag. 60 e segg.

235 La teoria in questione è detta *Brahma-vivarta-vada*. Secondo questa teoria che fu ripresa da *Advaita Vedanta* cambiamento ed evoluzione del *Brahman* nel cosmo sono puramente illusori e inesistenti. La teoria opposta, *Brahma-Parinama-Vada* è uno dei cardini del *Samkhya* e considera che il *Brahman* evolve realmente e sostanzialmente nell'universo.

236 In sanscrito *jiva*.

237 In sanscrito rispettivamente *anya* e *apara*.

238 In sanscrito *savujva*.

periodo che gli *sramana* (o asceti non sacerdoti) presero a distinguersi dai *brahmana* (o sacerdoti vedici) e *Buddhisti* e *Giainisti*<sup>239</sup> riferirono di molte scuole filosofiche oltre quelle vediche. I Kalpa-sutra risposero limitandosi a relegare gli eretici o infedeli<sup>240</sup> tra peccatori e criminali. Molti asceti indipendenti provenivano ancora dalla casta dei Brahmini<sup>241</sup>, come il del popolare Ajagara; altri da ceti più modesti, come Vidura.<sup>242</sup> Al *Buddhismo*, nonostante la sua influenza sulla filosofia Induista e sul sistema *Samkhya* in particolare, l'antica letteratura Indù dedicò solo qualche cenno del *Mahabharata* e della *Svetasvatara Upanishad*, niente di più di una delle tante scuole eretiche.

**Evoluzione della visione Induista.** Piuttosto che entrare nei dettagli di scuole filosofiche che lasciarono poca traccia, preferiamo sintetizzare l'evoluzione della visione Induista che anche a quelle scuole si può in parte ascrivere. Nella visione Vedica più tradizionale gli scopi della vita dell'uomo erano tre: piacere<sup>243</sup>, successo<sup>244</sup> e legge<sup>245</sup>. Nel corso degli ultimi secoli prima di Cristo ai tre valori tradizionali si aggiunse quello della liberazione. La disciplina necessaria per raggiungere quegli scopi restò invece imperniata sulle tre pratiche di *karma*, *yoga* e *bhakti* che però nell'epoca considerata non ebbero lo stesso significato che in quelle successive e che abbiamo sintetizzato all'inizio del volume.

*Karma.* Relativamente a questo periodo è da intendere come pratica dei riti sacrificali e degli atti propiziatori descritti. Descritta nei Brahmana e sistematizzata nei Kalpa-sutra, questa pratica resta essenziale alla liberazione anche se la purezza d'animo è condizione indispensabile per praticare con successo i sacrifici. Le azioni carniche sono distinte in

---

239 Cambridge History of India vol. I° p. 150.

240 In sanscrito la parola è unica per i due significati citati. *Nastika*, letteralmente “non è”, indica quei sistemi filosofici per i quali il Veda “non è” la rivelazione.

241 Si veda la citazione dal *Samyutta-nikaya* in "Budda" di Oldenberg (p. 272-273).

242 Entrambi i personaggi sono citati in *Cambridge History of India* Vol. I°, pp.421-2. Ajagara compare nel *Mahabharata*, 12,179,2.

243 In sanscrito: *kama*.

244 In sanscrito: *arta*.

245 In sanscrito: *dharma*.

"permesse", "proibite" e "obbligatorie"<sup>246</sup>. Si presuppone sopravvivenza dell'anima alla morte e si dà per certo che la vita attuale è solo una preparazione a quella che verrà. La regola è "*Guarda lontano, non vicino. Guarda in alto, non verso ciò che è meno che altissimo*".

*Dharma* e *Adharma* divennero tanto importanti nel credo popolare che *Dharma* finì per essere identificato con Yama, il dio della morte, colui che distribuisce premi e punizioni a seconda dei meriti e dei peccati di ciascuno. "*Ma il Dharma è difficile, e non svola su di noi dicendo "Sono così e così",*" dice Apastamba<sup>247</sup>. E in ogni caso, dei tre scopi dell'uomo, il *tri-varga* della tradizione, il *dharma* è di gran lunga quello preminente.

*Yoga*. E' essenzialmente un processo per il controllo di sé e nell'India antica fu spesso considerato mezzo utile ad acquisire poteri magici e occulti. Come strumento di liberazione corrisponde all'*upasana* di cui già parlano le Upanishad. E' stato paragonato al fenomeno della contemplazione estetica. *Yoga* e *Jnana* o giusta conoscenza sono i due strumenti essenziali alla liberazione e sono già chiaramente presenti nelle Upanishad come mezzo per raggiungere l'unità con l'assoluto.

*Bhakti* o "amorevole devozione". E' pratica cara al Teismo che crede in un dio individuale. E' pratica sociale, mentre lo yoga è pratica individuale. E' prevalentemente emotiva, mentre yoga è prevalentemente intellettuale. Si è discusso se l'idea di *Bhakti* fosse stata portata in India come riflesso della pietà cristiana. L'indocentrismo, che ha sempre considerato i contributi esterni come un "commento all'autoctono" non rende facile lo studio storico di questi contributi.

Oltre e al di sopra delle forme di disciplina fin qui esaminate ne troviamo un'altra tipica del periodo. E' la *samnyasa* o formale rinuncia al mondo e fu popolare sia tra le scuole ortodosse sia tra quelle eterodosse. Come abbiamo detto è l'obiettivo finale del cammino umano attraverso le quattro tappe o "fatiche" canoniche, gli *asrama*. C'è però da osservare che non tutte le scuole indù ne riconoscono la necessità ed anzi alcune ritengono che l'ascetismo e il monachesimo non siano tappe obbligatorie, ma piuttosto soluzioni di riserva per chi non sia riuscito bene nel suo ruolo di capo famiglia. Samanga, una volta raggiunto

---

246 In sanscrito: *karma*, *pratisiddha* e *nilka-karma*.

247 *Apastamba-dharma-sutra* (Mysore Oriental Library Edition.).

l'assoluto equilibrio della mente, disse *"Avendo rinunciato a artha e kama (successo e piacere), avendo rinunciato al desiderio e alla delusione io attraverso la terra senza dolore e senza tormento"*<sup>248</sup>. E' una dichiarazione che suonerebbe altrettanto bene in bocca di uno Stoico.

In conclusione, qual'è l'obiettivo che si vuole conseguire con le pratiche di cui abbiamo parlato? Può consistere nell'unirsi all'Uno, come propone l'assolutismo, o nel raggiungere la presenza di Dio, come invoca il teismo, o nello sfuggire alle trappole del Samsara, come propongono la maggior parte delle scuole eretiche. In quest'ultimo senso è più spesso indicato col termine di Nirvana<sup>249</sup>.

---

248 Mahabharata XII, 292,19.

249 Letteralmente: estinzione. Probabilmente il significato etimologico è quello di "uscire fuori".

# La filosofia dei sistemi

Lo schema tradizionale dei sistemi filosofici fu codificato in India dal *Saddardasanamuccaya*<sup>250</sup> o Sommario dei sei sistemi filosofici di Haribhadrasuri (VIII° sec.d.C.), poi commentato da Gunaratra e ancora da Madharacarya nel *Sarvadarsanasamgraha*<sup>251</sup> del XIII° o XIV° secolo<sup>252</sup>. *Darsana* vuol dire “visione” o anche “dottrina che conduce con argomentazioni logiche alla conoscenza della realtà”<sup>253</sup>. A volte i sistemi vengono chiamati *siddhanta*, termine che significava inizialmente documento e diventò per metonimia indicativo dell’insieme di una dottrina come “opinione accettata”.

Altre opere di sintesi storica furono *Saddarsanamuccaya* di Rajaskhara (sec XIV) e il *Sarvasiddhantasamgraha* attribuito erroneamente a Sankara.

In genere gli autori prendevano le mosse da una scuola remota e ne ordinavano l’esposizione salvando quel tanto che conveniva alle loro opinioni. In tal modo arrivavano via via ad elaborare sistemi relativamente originali, presentati come culmine della verità e strumenti supremi di liberazione. Come osservava il Tucci: “Questo schema finì con l’imporsi e divise la filosofia indiana in due categorie: sistemi eterodossi e ortodossi, intendendosi genericamente per eterodossi i sistemi che negano la rivelazione vedica<sup>254</sup> e ne rimangono fuori, come sarebbero i Buddhisti, i giaina e i materialisti; ortodossi sono invece

---

250 *Muccaya* è “Sommario”.

251 *Samgraha* è “Commento”.

252 La tradizione Buddhista ne dà diversa classificazione. Vedi, nella parte seconda di questo volume, il capitolo: “Filosofia del Buddhismo maturo”.

253 Traduzione di Giuseppe Tucci . In sanscrito la frase suona: “*Tattva jnana sadhanaman sastram*”, dove *tattva* è “realtà”, *sadhana* è “efficace”, “evocativo”, *sastra* è ordine, legge, insegnamento, dottrina e *jnana* è conoscenza.

254 O quella agamica a questa parallela. *Agama* sono le scritture sacre nella versione fatta propria dalle sette shivaite

*quelli che poggiano su questa rivelazione, e sia pure variamente interpretandola, le riconoscono valore di suprema autorità.*"<sup>255</sup>

I sistemi che accettano i Veda, sostengono l'autenticità della loro rivelazione e affermano l'esistenza dell'anima - circa l'esistenza di dio le opinioni sono discordi - si riducono a sei: *Samkhya, Yoga, Purva-mimansa, Vedanta, Vaisesika e Nyaya*. Ad essi alcuni autori aggiungono le scuole *Vishnuite e Scivaite*, di minore rilievo filosofico e perciò non trattate in questo volume. Naturalmente questo modo di vedere la tradizione indiana ha i suoi inconvenienti: arbitrario nella separazione di sistemi tra i quali prevale unità di problematica e di pensiero, risulta francamente discriminatorio nei confronti del Buddhismo, del Giainismo e del Materialismo: indicati più come nemici che come avversari, quasi negandone la comune origine dal ceppo del pensiero indiano. E tuttavia ha il vantaggio di marcare chiaramente i limiti attraverso cui si mosse il pensiero indiano, arricchendosi e definendosi con contrasti e divergenze proprio tra i sistemi canonici, le scuole e i maestri.

**Nascita e sviluppo dei sistemi filosofici.** Osservazioni acute e chiarificatrici sono quelle di Surendranath Dasgupta<sup>256</sup>. Per capire nascita ed evoluzione dei sistemi filosofici indiani – egli dice -bisogna domandarsi anzitutto perché i testi filosofici indiani erano scritti per aforismi, in maniera ellittica e spesso criptica; e come si spiega che gli stessi testi fondanti dei vari sistemi appartengano a un pensiero maturo e sviluppato e siano tutt'altro che rozzi e primitivi.

In effetti tali scritti venivano concepiti nell'ambito di circoli filosofici paralleli ma distaccati da quelli delle Upanishad; circoli filosofici così diffusi che il Buddha, vissuto in epoca assai prossima a quella di stesura delle Upanishad più antiche, enumerava già 62 eresie<sup>257</sup>. In questi circoli maestri e allievi dibattevano a lungo, fin quando un membro più illustre raccoglieva il succo delle discussioni sui vari temi ed argomenti, riempiva i molteplici vuoti, classificava e sistemava i punti in un discorso filosofico e li registrava in sutra: possiamo supporre abbiano

---

255 Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana*, p.14.

256 Surendranath Dasgupta, *A history of Indian Philosophy*, vol.1, cap.4 pag 62 e segg.

257 *Brahmajala sutta*, Digha 1.p.12 ff

fatto così Patanjali per lo *Yoga sutra*, Kanada per il *Vaisesika sutra*, Gotama per il *Nyaya sutra*, Badarayana per il *Brahma sutra*, Kapila per il *Samkhya* e Jaimini per il *Purva mimansa*. Questo spiega non solo il fatto che i “testi fondanti” dei vari sistemi siano tutt’altro che rozzi e primitivi; ma anche il carattere criptico e allusivo di testi previsti come promemoria per gente che si supponeva avesse già partecipato a elaborate discussioni e che dunque poteva comprendere con facilità il significato di frasi appena allusive. Anche per questo i sutra comprendono accenni alle opinioni di scuole avversarie e alla maniera di confutarle.

Il riguardo in cui venivano tenuti gli autori di questi antichi sutra era comunque tale che non c’era maestro che non pretendesse di riferirvisi e anche quando le speculazione di qualcuno erano radicalmente nuove, prevaleva in lui stesso il tentativo di riconciliarle con l’uno o l’altro dei sistemi esistenti. E gli allievi seguivano i maestri in maniera totalmente diversa da quella caratteristica della moderna filosofia occidentale per la quale l’originalità rappresenta la massima virtù di un filosofo. Invece di produrre una successione di pensatori indipendenti col loro proprio sistema da fondare e difendere, l’India ha promosso scuole che di generazione in generazione difendevano un particolare sistema, lo spiegavano e lo commentavano impegnandosi contro gli attacchi delle scuole rivali al fine di stabilire la superiorità del sistema di appartenenza: prendiamo l’esempio del sistema Nyaya che consiste di una serie di aforismi attribuiti a Gotama, chiamato anche Aksapada. Il più antico di questi commenti fu scritto da Vatsyayana ed è il *Vatsyayana bhasya* cui seguirono un’infinità di opere pro e contro, specie di scuola Buddhista, in una diatriba che durò secoli.

I contributi di commentatori successivi servivano a rendere ciascun sistema via via più solido e coerente in tutte le sue parti, comprese quelle inizialmente poco trattate. Non si dovrebbe scrivere una storia della filosofia Indiana come se i sistemi si fossero succeduti l’uno all’altro; ogni sistema dovrebbe essere studiato ed interpretato nel suo sviluppo storico includendovi conflitti e commistioni con le altre scuole.

Conoscitori profondi della civiltà indo-tibetana come il Tucci<sup>258</sup> sostengono che la codificazione in sistemi favorì una rapida sclerotizzazione del pensiero indiano, dopo un'epoca di grande sviluppo durata poco più di mille anni. Con la classificazione canonica la filosofia indiana divenne essenzialmente esegetica; se innovò nonostante i freni dogmatici fu a prezzo di squisitezze e funambolismi dialettici, tesi a dimostrare che le interpretazioni non aggiungevano nulla di nuovo e tanto meno erano arbitrarie.

A questa imbalsamazione sfuggì il Buddhismo esplorando le vie gnostiche del “veicolo adamantino” mentre l'Induismo se ne allontanò per la via del tantrismo e delle sue fantastiche costruzioni. E tuttavia bisogna considerare che nonostante le poco favorevoli premesse, all'interno di sistemi che si pretendono omogenei le differenze sono enormi: all'interno del Buddhismo corre grande diversità tra la scolastica acutezza dell'Abhidharma e la dialettica di Nagarjuna<sup>259</sup>; tra l'acosmismo di questo e l'idealismo degli Yogacara; tra il criticismo confutativo di Nagarjuna e la costruzione logica di Dinnaga e Dharmakirti.

Nel Vaisesika, Prasastapa in più luoghi si allontanò dai sutra. Il Nyaya compì uguale cammino: dai sutra di Gotama e dal commento di Vatsyayana si giunse tra chiarificazioni e contestazioni al Buddhismo alla Nuova Logica fondata da Gangera, che in molti punti si allontana dall'antica.

Molta strada compì in questa scuola l'idea di dio, occasionale nei primi commentatori e via via più consolidata fino a trovare in Udayana, autore del *Nyayakusumanjali* uno dei suoi più combattivi sostenitori.

La stessa evoluzione è apprezzabile nel Samkhya dove, se fin dall'inizio si contrapposero formulazioni diversissime, ancora nel tardo Samkhya, Vijñanabhikṣu e Vacaspati divergevano su questioni affatto secondarie.

---

258 Giuseppe Tucci, Storia della filosofia indiana p. 14

259 Dei nomi citati qui di seguito: Nagarjuna, Dinnaga e Dharmakirti sono filosofi Buddhisti; Prasastapa è un filosofo Vajsesika; Gautama, Vatsyayana, Gangesa e Udayaha sono logici Nyaya, Vijñanabhikṣu e Vacaspati sono filosofi Samkhya. Gli ultimi, da Sankara a Ramajuna, a Madhva sono filosofi della dottrina Vedanta. Di tutti parleremo negli specifici capitoli.

**Varietà delle scuole.** Non c'è dubbio che le correnti mistiche abbondino ma non sono le sole. Le più accese aspirazioni mistiche sono precedute da una scolastica sottile ed implacabile: una logica acuta che elabora sillogismi ed architetta sistemi. Poi - condotto il pensiero all'estremo limite delle sue risorse - la stessa logica spinge ad abbandonare tutto, perché il vero e l'essere sono nella coscienza pura senza pensiero; e quando quella coscienza comincia a pensare è già sotto l'influsso dell'errore, diventa altro da sé, pensiero concreto, divenire, illusione.

*“Per la qual cosa la filosofia indiana si dibatte tra una mistica soteriologica e lo scolasticismo che tesse intorno all'ansia della salvezza i sottili ricami di un agguerrito formalismo dialettico”* scriveva il Tucci<sup>260</sup>. *“È - in sostanza - una mistica intellettuale. Il pensatore, salvo poche eccezioni, non accoglie nel suo animo vergine la grazia divina; la grazia delle scuole devozionali<sup>261</sup>, la folgorazione del vero<sup>262</sup> delle scuole scivaite o il favore divino delle buddhiste<sup>263</sup> non bastano a contrappesare la più comune opinione che “l'excessus mentis” il trapasso nell'altro piano, congiungimento con dio e dissolvimento in lui, sono voluti e causati dall'uomo, dal suo sforzo e dall'esercizio continuo non tanto della virtù quanto dell'intelletto”.* Il pensiero indiano - per quanto fondamentalmente mistico - presuppone comunque un impiego costante della scaltrezza dialettica per evitare di ricadere nell'errore del divenire e del falso conoscere.

Si sviluppò precocemente un'arte della controversia - eristica e dialettica - che fu favorita da mecenati e da principi. Era costume diffuso quello di premiare i vincitori di tali contese pubbliche e Sankara che correva da un capo all'altro dell'India per affrontare i rivali in una vera e propria conquista trionfale<sup>264</sup> non fu un caso isolato. A tale scopo era appesa nelle corti una campana che - appena suonata - era segno di

---

260 Giuseppe Tucci, Storia della filosofia indiana p. 14.

261 In sanscrito *bhakti*.

262 In sanscrito *saktipata*.

263 In sanscrito *adhistana*, *anugraha*.

264 In sanscrito *digvijaya*.

sfida e chiamava a raccolta i maestri del paese: chi per accettare la tenzone, chi per esserne giudice o spettatore. E qualche volta la posta era addirittura la testa dei contendenti.

In grammatica come in filosofia, in medicina come nella liturgia, ogni argomento proposto alla discussione viene anzitutto enunciato poi definito e quindi approfondito<sup>265</sup>. Sono i tre momenti che segnano lo svolgimento di qualunque trattato che nella *disanima* e poi nella *dimostrazione* sgombra anzitutto il terreno dalle opinioni discordanti. Le tesi avverse<sup>266</sup> vengono esposte e confutate<sup>267</sup> nelle loro singole parti per dimostrarne una contraddizione intrinseca o con l'esperienza o con la rivelazione; oppure per evidenziarne i difetti formali. I trattati di maggiore impegno sono preceduti da una sottile disanima sui punti seguenti: soggetto da svolgere, suo scopo; rapporto del soggetto e del suo scopo con i fondamentali problemi della vita e della conoscenza, che sono poi la stessa cosa.

**Importanza delle scuole.** Delle sei scuole Indù di filosofia le più importanti sono sicuramente *Samkhya* e *Advaita*. Entrambe si posero il problema del dolore e della liberazione in modo filosofico, con visione dualista la prima e monista la seconda. Su un piano inferiore alle precedenti la scuola *Nyaya* ebbe impostazione essenzialmente logica e dialettica. Rispetto a quelle tre, le altre tre scuole ebbero visione meno ampia e in senso filosofico solo *Purva Mimansa* diede un contributo significativo al pensiero indiano con uno sviluppo originale dell'ermeneutica. Scarsa originalità - almeno dal punto di vista filosofico - mostrarono *Yoga* e *Vaisesika*. Delle scuole eterodosse sicuramente il *Buddhismo* si pose lo stesso problema di *Samkhya* e di *Advaita* e lo sviluppò elaborando un sistema filosofico di grande portata e raffinatezza tecnica. Il *Giainismo* che pure sviluppò un sistema filosofico dei maggiori non pose però al centro della sua ricerca il problema del dolore e della liberazione. Né lo fece il materialismo

---

265 In sanscrito i tre termini tecnici sono rispettivamente: *uddesa*, enunciato; *laksana*, definizione; *pariksa*, approfondimento.

266 In sanscrito *uttarapaksa*

267 In sanscrito confutazione è *prasanga*, come vedremo a proposito della scuola Buddhista *Prasangika*

*Carvaka*, che da questo punto di vista è scuola assai simile ad uno stoicismo pessimista e senza speranza.

*L'Advaita Vedanta* personificato da Sankara è un monismo idealistico assoluto, ma non tutte le “indagini sul Vedanta” portarono allo stesso risultato. Ramanuja (XI°-XII° sec.) nelle Upanishad vediche più tarde trovava soprattutto il seme della *bhakti* ossia della devozione fidente in un dio personale<sup>268</sup> del quale sono modi o forme le anime individuali e la materia, in una costruzione religiosa di triplice unità detta *visistadvaita* “monismo differenziato”.

Madhva, XIII° secolo. con interpretazioni se non faziose perlomeno originali, colse nelle Upanishad l'affermazione d'un vero dualismo: da una parte il Brahman supremo, che si configura nella persona di Hari-Vishnu, dall'altra le anime individuali e la materia.

---

268 In sanscrito *Narayana-Vishnu*.

# Samkhya o dell' evoluzione

Prodromi della scuola<sup>269</sup> si rintracciano in una dottrina ordinariamente chiamata pre-Samkhya e imperniata sulla teoria dell'evoluzione sostanziale del Brahman nell'Universo<sup>270</sup> dall'intento insieme realistico e naturalistico. All'assolutismo monista delle Upanishad contrappose un dualismo classico tra spirito e natura<sup>271</sup>, entità indipendenti. Rispetto alla dottrina Samkhya nella sua forma matura, l'entità divina non era ancora completamente cancellata e la relazione tra spirito e natura non risulta chiaramente definita, anche se è chiaro che tutto il mondo fisico deriva dalla natura materiale. La percezione o conoscenza di questa distinzione tra spirito e natura è ciò che caratterizza la liberazione dal Samsara. Già in questa dottrina anticipatrice lo spirito risulta pressoché passivo e l'attualità creativa trasferita quasi interamente alla natura: in questo il pre-Samkhya è una dottrina materialista con punti in comune con il naturalismo<sup>272</sup>, pur ammettendo - a differenza di quello - l'esistenza di anime permanenti. Come il Samkhya maturo il pre-Samkhya è una dottrina dualista, che concepisce la materia come una seconda entità indipendente dallo spirito. Nell'epopea del *Mahabharata*, la descrizione

---

269 Vedi Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* pp. 105-107. Hiriyanna pone la sua breve trattazione dell'argomento in fondo a quella sulle scuole eretiche del periodo. Essendo lui di orientamento *Advaita* non può fare a meno di considerare il *Samkhya* come "il grande nemico".

270 In sanscrito la dottrina è detta *Brahma-Parinama-Vada* e sostiene che il Brahman evolve realmente e sostanzialmente nell'universo. Si pone come antagonista dell'altra teoria *Vivarta-vada*, dottrina basilare di Advaita Vedanta secondo cui il mutamento o evoluzione del Brahman nel mondo è formale e non sostanziale, addirittura inesistente a livello dell'essenza. Corrisponde, quest'ultima a *Maya-vada*.

271 Rispettivamente *purusha* e *prakrti*, i termini fondamentali della filosofia Samkhya. Capiterà di riportarli nella dizione sanscrita.

272 In sanscrito *Svabhava-vada*. Prima anticipazione del materialismo poi condensato nel sistema *Carvaka*. Si veda a pag 120 di questo volume.

di questa filosofia occupa uno spazio inferiore soltanto a quello occupato dal Teismo.<sup>273</sup>

**Una storia difficile.** Samkhya, nella sua forma matura, viene considerata la più antica delle scuole canoniche, nonostante che i primi testi propriamente Samkhya risalgano ad epoca cristiana. E d'altra parte la sua presenza nel panorama filosofico indiano deve risalire all'inizio del primo millennio avanti Cristo in considerazione di almeno tre fatti. In primo luogo la forte influenza che la dottrina esercitò sul Buddismo originale, cioè su una linea di pensiero sviluppatasi a partire dal VI° secolo a.C.; in secondo luogo la soverchiante presenza della dottrina nel *Mahabharata*, che risale anch'esso ai secoli precedenti l'era cristiana; e in terzo luogo alla esplicita citazione che se ne fa in testi storicamente databili come la *Vita del Buddha* di Asvaghosa, opera sicuramente collocabile in epoca precedente a quella cristiana. Non si spiegherebbe altrimenti la subordinazione dottrinale che il sistema filosofico ad esso associato - lo Yoga - mostra verso Samkhya. Poiché di certo sappiamo che il testo fondante dello Yoga<sup>274</sup> risale al II° secolo a.C. e che a quell'epoca la disciplina Yoga era già matura e consolidata.

Come si sia stabilita una relazione tra le scuole Samkhya e Yoga non è chiaro, mentre è sufficientemente accettato che Kapila (II° sec.a.C.) fu mitico fondatore della prima<sup>275</sup> e Patanjali<sup>276</sup> della seconda, pure nel II° secolo avanti Cristo. Fondatori, in questo caso come per tutta la filosofia indiana, è però parola impropria. Si tratta piuttosto di "sistematizzatori" che raccolsero ed elaborarono concetti precedenti. Poi, nell'arco di un'evoluzione millenaria ambedue i sistemi si modificarono, per la verità

---

273 *Mahabharata* XII, 314,12; *Bhagavad Gita*:III,27; XIII,19,20,29; Keith, *Samkhya System* pp. 46 ff. seg.

274 Gli *Yoga Sutra* di Patanjali.

275 I critici - e in particolare Sankara - fecero spesso riferimento al mitico fondatore della scuola ma di lui non ci è pervenuto nulla. Si dice (*Mahabharata*, XII,29) che abbia insegnato la dottrina ad Asuri, che questi la insegnò a Pancasikha - di cui ci sono pervenuti alcuni frammenti - e quello a Isvara Krishna. se si vuole dare retta a tale cronologia, il mitico fondatore sarebbe vissuto intorno tra 3° e 2° secolo avanti Cristo.

276 Di questo maestro anche Gandhi parlava con molto rispetto.

più Samkhya che Yoga. In origine Samkhya sosteneva l'esistenza di un dio creatore, cui sarebbero subordinati i sé individuali e la natura; successivamente si proclamò atea, al contrario di Yoga che rimase sempre coerentemente teista. L'una e l'altra scuola si professarono costantemente dualiste, per quanto ammettessero una pluralità di "sé" che a rigor di termini dovrebbe farle considerare più pluraliste che dualiste. Infine, sono entrambe classificabili come realiste, in quanto considerano gli oggetti come esistenti in sé, indipendentemente dalla mente. I testi fondamentali del duplice sistema sono *Samkhya-kārikā* di Isvarakrsna e *Yoga Sutra* di Patanjali.

Rhadhakrishnan, forse il più noto filosofo indiano di questo secolo, fa risalire *Samkhya Karika* di Isvarakrsna al 2° secolo dopo Cristo<sup>277</sup>. Anche se nessuno studioso arriva a datarlo oltre il 5° secolo<sup>278</sup>, si tratta comunque di un testo relativamente tardo; tanto più se lo confrontiamo con *Yoga Sutra* di Patanjali, il testo fondamentale di quella scuola Yoga che dal punto di vista filosofico non è che una semplice ripresa del sistema Samkhya e che viene datato addirittura quattro secoli prima. È contraddizione solo apparente: a parte la possibilità che altri testi Samkhya non ci siano pervenuti non bisogna esagerare l'importanza della cronologia di quelli in nostro possesso: ogni trattato filosofico indiano comprende concezioni elaborate in epoche a volte molto anteriori alla sua materiale stesura; e tanto le argomentazioni a sostegno che quelle confutate non vengono mai storicizzate.

Dopo quel testo fondamentale la trattatistica Samkhya fece un salto di secoli, per arrivare al *Samkhya-tattva-kaumudi* di Vacaspati Misra (IX° sec.)<sup>279</sup>, al *Samkhya-pravacana-sutra* del 14° secolo, considerato il testo

---

277 Vedi: Rhadhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, pp. 254-255. Hirianna, in *Outlines of Indian Philosophy*, lo sposta addirittura al 4°o 5° secolo dopo Cristo e Dasgupta in *A History of Indian Philosophy* lo anticipa al II° secolo avanti cristo, facendo di *Samkhya-karika* un'opera contemporanea di *Yoga-Sutra*

278 E ciò perché è in quell'epoca che ne compaiono traduzioni cinesi che consentono datazioni comparate.

279 Abbastanza insignificante tra i testi *Samkhya* è il *Jayamangala* che fu oggetto della critica di Sankara, filosofo *Advaita* e nemico giurato del sistema *Samkhya* che considerava il maggior pericolo per l'Induismo.

principale della scuola, e ai relativi commenti: di Anirudha nel 15° secolo e di Vijnana Bhiksu nel 16°.

**Buddhismo e Samkhya.** Antico e mai ben chiarito è il rapporto tra *Buddhismo* e Samkhya, ma è innegabile che tra i due sistemi vi sono delle convergenze, così come delle contraddizioni profonde. Alcune di queste sono ben storicizzabili nella lunga evoluzione delle due dottrine: tali sono per esempio le critiche del Samkhya maturo all'idealismo e al relativismo (o piuttosto all'anti-materialismo) delle scuole Buddhiste medievali come il *Madhyamaka*<sup>280</sup>. O - per converso - le critiche del filosofo Buddhista Vasubandhu al realismo Samkhya<sup>281</sup>.

Tutto questo è storia, relativamente dimostrabile e confermata dal confronto dei testi. Il problema vero è stabilire se e come vuole un'antica tradizione, generalmente accolta in occidente fino alla fine dell'ottocento, il Buddhismo derivi dal Samkhya. L'antica tradizione di cui parliamo si basa sulla testimonianza di Asvaghosa tardo autore di una *Vita del Buddha* nella quale afferma che il primo maestro del

---

280 Vacaspati Micra nel 9° secolo dopo Cristo scrisse “*Certamente la madreperla in quanto tale resta la stessa, sia giusta o falsa la percezione che la coglie*” (*Tattva Vaisaradi I,3*: si tratta di una glossa allo Yoga - Sutra). In epoca più tarda, - siamo già nel 14° secolo, l'autore di *Samkhya -Sutra*, affermava (I, 42): “(Il mondo) *non è una semplice idea, perché noi abbiamo l'apprensione diretta della realtà*”. Un secolo dopo, commentando questo passo, Aniruddha spiegava nel modo seguente l'oggettività del mondo (Jagat): se esso fosse una semplice idea, (vijnana) - come sostengono i Buddhisti - non avremmo l'esperienza (pratyaya) che “questo è un vaso” ma che “io sono un vaso”. L'obiettivo, sostenuto con maggiori dettagli - è di dimostrare che se si vuole evitare una sterile “regressio ad infinitum”, bisogna accettare l'esistenza di una realtà oggettiva. Il Samkhya maturo contestò del Buddhismo specialmente la teoria dell'impermanenza, quella della non-essenza-delle-cose-in-sé e quella del vuoto, ossia gli elementi fondanti della filosofia Madhyamaka. Per farlo utilizzò quello stesso metodo della confutazione che della scuola Madhyamaka - Prasangika (di Nagarjuna e di Candrakirti in particolare) era stato il cavallo di battaglia.

281 Il testo di Vasubandhu cui ci si riferisce è il *Vijnapti-matrata siddhi*, tradotto dal cinese de La Vallée-Poussin nel 1928.

Buddha - Arada - “*era un sostenitore del Samkhya*”. Agli studiosi è sempre riuscito difficile ammettere che una filosofia incentrata su problemi metafisici e cosmologici come il Samkhya si possa ispirare ad un’avventura spirituale, il Buddhismo, che proprio da quelle questioni metodicamente si ritrae. Tra gli autori occidentali moderni Garbe<sup>282</sup> giustificò l’antica tradizione enumerando otto punti comuni tra Samkhya e *Buddhismo*. Ne citiamo solo alcuni, anche perché gli altri non sembrano particolarmente convincenti: “*entrambe - si dice - sono filosofie enumerative, entrambe sono pessimiste, antisacrificali e antiascetiche; entrambe fanno distinzione tra spirito ed esperienza psicomentale; entrambe considerano la liberazione come il fine principale dell’uomo*” Jacobi<sup>283</sup> rafforzò le conclusioni di Garbe sottolineando le strette relazioni tra i *nidana* Buddhisti e le categorie del Samkhya.

Altri autori come il Keith<sup>284</sup> si mostrarono meno assolutisti dei due precedenti, preferendo sostenere che “*alcune concezioni del Buddhismo sono assai vicine a quelle del Samkhya*”. Tra le idee comuni Keith, citò la concezione del *samskara*<sup>285</sup>, la dottrina della causalità, le quattro fasi della dottrina della liberazione del Samkhya-Yoga e infine l’analogia dell’esperienza della liberazione nell’uno e nell’altro.

Su quest’ultimo punto si può sollevare più di un’obiezione perché, se è vero che tutti i sistemi filosofici indiani hanno per scopo la liberazione dal dolore, non si può dire che la comprensione di esso o la via della

---

282 Garbe, *Die Samkhya Philosophie*, Lipsia 1894 pp. 3-5.

283 Jacobi, *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya - Yoga*, 1896.

284 A.B. Keith: *The Samkhya System and the Buddhist Philosophy*, 1920.

285 Ossia dell’insieme delle formazioni mentali. Il termine *samskara* ha avuto molte traduzioni: tracce, aggregati, disposizioni o impressioni mentali, engrafie, formazioni, depositi di coscienza. Secondo Dasgupta sono nel loro insieme le impressioni originarie lasciate da ogni esperienza di vita che l’uomo possa aver vissuto, da ogni piacere di cui si sia deliziato, da ogni passione che lo abbia agitato, da ogni dolore per cui abbia sofferto: esse hanno modellato la mente a tal punto che quella li riproduce spontaneamente senza che intervenga la volontà cosciente. Dasgupta: *A History of Indian philosophy*, vol.1, pag.263. Il sistema Nyaya utilizza come sinonimo di *samskara* il termine *bhavana*.

liberazione si equivalgano in questi due più che in altri sistemi. Secondo Samkhya l'uomo che vuole liberarsi dal dolore deve comprendere che il dolore non esiste in quanto fatto individuale e personale. Il dolore non ha nessun rapporto col sé individuale spirituale. La sofferenza e il dolore individuale vengono dunque negati in flagrante contrasto con la prima fondamentale verità del Buddha che assume proprio il contrario: la sofferenza esiste e di conseguenza la liberazione dell'uomo impone non di ignorarla ma di eliminarne la causa, cioè il desiderio, la "sete".

Se resta poco chiaro il rapporto originario tra Samkhya e Buddismo, in epoca medievale non è difficile cogliere delle consistenti influenze o addirittura dei prestiti. Infatti se il contributo di Samkhya alla logica e alla gnoseologia fu generalmente scarso, un certo interesse per quelle discipline si manifestò proprio per influenza Buddhista. Ad esempio sul filosofo Vyasa che nel 7° secolo si ispirò a Vasubandhu per introdurre nel sistema Samkhya un'analisi del tempo: per lui, come per i logici Buddhisti, il reale era solo l'istante, "il momento". La successione dei momenti<sup>286</sup> così come la divisione arbitraria del tempo in ore, giorni, settimane, non hanno realtà oggettiva, ma sono costruzioni mentali.

**Dualismo.** Proprio perché intesa a giustificare e interpretare l'intuizione originaria della duplicità di spirito e materia la scuola si scelse quel nome *Samkhya*, discriminazione<sup>287</sup>. Il Samkhya diede al problema dell'essere una risposta realista: l'essere, in quanto ente naturale - "è". La natura, il cosmo, l'io individuale e i suoi pensieri "sono".

A differenza di *Advaita Vedanta*, per il quale il cosmo è un'illusoria emanazione del Brahman - e dunque solo il Brahman esiste, e non la natura e la materia - il Samkhya è dualista. Non solo la natura esiste - afferma - ma anche lo spirito.

A differenza dei Buddhisti *Madhyamika* - per i quali non esistono né soggetto né oggetto, né coscienza né Nirvana, il Samkhya afferma che la psiche individuale esiste come percezione, pensiero, intelletto, stati d'animo e sentimenti.

---

286 Vedi Yoga-Sutra-bhasya III, 52.

287 Altri la fanno derivare da *Samkhya* (numero) e la fanno significare piuttosto enumerazione. Oldenberg propone "azione dell'esaminare" "computo". V. Mircea Eliade, *Yoga*, Nota I, 1

A differenza di Cartesio, di Spinoza e delle scuole del realismo dualista occidentale, sostiene che la psiche appartiene al dominio della materia e non a quello dello spirito. Dacché esistono entrambi, spirito e materia, cosa li caratterizza individualmente e nei loro rapporti? Che cosa ha spinto lo spirito a farsi materia? Sono domande che il Samkhya si pose, come del resto se le posero Cartesio e Spinoza.

Il Samkhya e i razionalisti europei diedero però risposte diverse, non solo per il differente contesto storico, ma essenzialmente per quella differenza di attribuzione della psiche al campo della materia piuttosto che a quello della materia. Se il Samkhya la attribuì al campo della materia, la ragione di questo sta nello scopo dichiarato di quella filosofia: che è di corrispondere al desiderio dell'uomo di sfuggire alle tre sofferenze: dalla miseria celeste, provocata dagli dei; dalla miseria terrestre, causata dalla natura; e dalla miseria interiore e organica<sup>288</sup>. Dunque il dolore esiste; ma non ci sono religione, né testi sacri, né una dogmatica che lo possano spiegare. L'uomo deve capirne da sé la ragione e questo apre al Samkhya un campo d'investigazione assai più vasto di quello esplorato dai razionalisti europei del XVII° secolo.

Fondamento della dottrina è dunque il dualismo di spirito e natura, *purusha* e *prakrti*. Lo spirito è immobile, eterno ed inattivo. Bisogna che sia così, se si vuole che da esso e in esso si realizzi quella liberazione dalla materia che è - comunque - dolore, e se si vuole sfuggire alle tre miserie. Ma come può qualcosa di immoto e inattivo liberarsi? E perché ciò-che-era-senza-sofferenza consente una stagione di dolore cosmico alla quale non può seguire che il ritorno allo stadio primordiale?

Per Samkhya e Yoga il mondo è reale - e dunque non illusorio come per il *Vedanta*. Se il mondo esiste e dura lo si deve all'ignoranza dello spirito: le innumerevoli manifestazioni del cosmo, come pure il loro sviluppo, esistono e durano nella misura in cui il sé si ignora; per questa ignoranza di ordine metafisico soffre e da essa è reso schiavo. Nel momento stesso in cui l'ultimo sé avrà trovato la sua libertà, il cosmo si riassorbirà nella natura. Il fatto che si confonda la natura (compresi l'intelletto e gli stati d'animo) con lo spirito è cosa che dura

---

288 Samkhya Karika, I,9.

dall'eternità. Proprio quell'errore e quell'ignoranza coinvolgono lo spirito in una relazione illusoria con la vita psicomentale. Alla base della ricerca del Samkhya c'è la consapevolezza di questa ignoranza metafisica,<sup>289</sup>. Finché essa perdurerà perdurerà l'esistenza e perdurerà il peso delle azioni<sup>290</sup> e con essi il dolore. L'illusione o ignoranza non consiste nell'attribuzione di realtà o di essenza ad un universo che non ne ha, ma nella confusione tra l'immobile ed eterno spirito e il flusso della vita psico mentale. Poiché entrambi sono reali - a differenza di quanto sostengono *Madhyamika* e *Vedantin* - vanno tenuti rigorosamente distinti. È la loro stessa duplice esistenza che impone, filosoficamente, un rigoroso dualismo.

**Dottrine fondamentali.** Le dottrine più originali del Samkya sono ascrivibili al campo metafisico, a quello cosmologico e a quello ontologico, ma chi si addentra nella complessità tecnica del sistema tenga a mente la profondità e la coerenza delle visioni, altrimenti i dettagli risulteranno incomprensibili e farraginosi. Il *dualismo e il principio di causa*, sono infatti questioni di tipo metafisico; la *concezione dell'universo* appartiene all'ambito cosmologico, come pure la *teoria evolutiva*; l'*indistruttibilità della materia e la persistenza della forza* sono questioni ontologiche che riportano alla teoria cosmogonica dell'*inesistenza della creazione*; e anche la *natura dell'essere* è questione tipicamente ontologica. Ad essa si lega una teoria della conoscenza che apre l'ambito gnoseologico.

*Il dualismo.* Della concezione dualista del Samkhya abbiamo già parlato. Il sistema si definisce dualista in base al fatto che due sono le realtà ultime riconosciute, natura e spirito, *prakrti* e *purusha*<sup>291</sup>.

*Il principio di causa-effetto.* Secondo postulato fondamentale del sistema - dopo quello dualista- è che causa ed effetto sono la stessa

---

289 In sanscrito *avidya*, vedi *Yoga Sutra II, 24*.

290 In sanscrito *karma*.

291 *Purusha* è pura sensibilità, immutabile, eterna, onnipresente e interamente passiva, in quanto l'attività è prerogativa della *prakrti*.

cosa, in quanto ogni effetto è insito nella causa<sup>292</sup>. Nulla si pone in essere, la totalità di ciò che esiste, esiste da sempre, in forma implicita ed esplicita, le due forme essendo rispettivamente la causa e l'effetto. Come conseguenza di questo principio, la natura in quanto causa prima di tutte le cose, tutte le contiene in sé proprio perché consiste di ciò che è comune a tutte. Dallo stesso principio e dalla sua conseguenza se ne deriva che l'essenza della *natura* è conoscibile attraverso i comuni oggetti dell'esperienza, con l'aiuto della sola ragione.

*La natura è la causa prima dell'universo.* Da essa tutto deriva eccetto lo spirito che è incausato. La natura non si posiziona nello spazio e nel tempo, ma costituisce l'entità fisica primaria che li comprende e li spiega entrambi. Spazio e tempo non sono entità distinte dalla natura. Lo spazio<sup>293</sup> è finito in quanto sostenuto da una causa. Questa causa o principio dello spazio<sup>294</sup>, è a sua volta sostenuta da un'altra causa, fino alla causa comune che è la natura. Il termine "finito", attribuito allo spazio, sta dunque ad indicare che lo spazio non si sostiene da sé o, come si dice altrove, non è pervasivo. Pervasiva e autosostenentesi è solamente la natura<sup>295</sup>.

Altra conseguenza del principio di causa come lo intende Samkhya è che il finito sempre implica l'infinito<sup>296</sup>, in quanto le cose non si possono dire limitate né dal tempo né dallo spazio, né l'uno né l'altro possono essere riconosciuti come entità separate.

Degli aspetti essenziali del principio di causa si è detto; ma oltre alla causa materiale di cui tratta il principio di causa secondo il modello

---

292 Il termine tecnico utilizzato per indicare la teoria è *sat-karya-vada*.

293 In sanscrito *ākāśa*.

294 In sanscrito *tanmatra*. *Tanmatra* sono i principi evolutivi fondamentali che precedono i *bhuta* o elementi fisici grossolani, quelli che verificiamo direttamente: spazio, aria, fuoco, terra e acqua.

295 Questa concezione dello spazio è forse assimilabile all'idea di spazio omogeneo e immobile di Newton?

296 Affermazione molto simile a quella di Hegel: "il finito trascende se stesso".

“l'effetto è contenuto nella causa”<sup>297</sup>, il sistema riconosce altri due tipi di causa, quella efficiente e quella finale.

La causa efficiente è concepita negativamente, utile a rimuovere gli ostacoli, ma non a contribuire positivamente all'effetto, già tutto implicito nella causa. I filosofi Samkhya giustificano la causa efficiente per analogia con uno scolmo d'acqua che in ogni punto delle pareti cerca sbocco: questa è la natura. Lo troverà solo dove l'ostacolo al deflusso viene tolto: questa è la causa efficiente

La causa finale punta a qualcosa che è fuori della natura: attraverso l'esperienza del mondo e la liberazione. Sono entrambe cose che fanno riferimento allo spirito (e non all'intelletto, strumento di conoscenza che è parte della natura materiale). La causa finale è la più importante delle cause ed in un certo senso è la causa unica senza la quale non esisterebbe il movimento evolutivo della natura.

*Lo spirito. Causa finale.* Lo spirito per *Samkhya* è pura sensibilità. E' immodificabile, eterno, onnipresente e anche interamente passivo in quanto qualsiasi tipo di attività è riservata alla natura. Si dice comunemente che lo spirito è la parte recettiva o affettiva della mente ed è conseguentemente descritto come esperiente<sup>298</sup>, senza essere agente<sup>299</sup>. Come la *natura*, anche lo *spirito* può essere concepito con l'aiuto della sola ragione.

Dal punto di vista logico formale le prove addotte dell'esistenza dello spirito sono piuttosto deboli. Che l'oggetto richiede il soggetto, ad esempio; che il complesso richiede il semplice: e la natura è sicuramente complessa mentre il soggetto è semplice. Un altro argomento addotto a dimostrazione del sé è il seguente: se qualcosa cerca di sfuggire al ciclo delle esistenze e dunque alla natura deve essere necessariamente qualcosa di diverso dalla natura.

Una delle concezioni più interessanti elaborate dal *Samkhya* è che la natura non ha bisogno di creatore perché capace di svilupparsi da sé. E che la natura non ha alcun componente spirituale, ma è unicamente organica.

---

297 Sat-karya-vada.

298 In sanscrito *bhokta*.

299 In sanscrito *karta*.

Lo spirito, a differenza della natura, non è unità di parti e ancora, a differenza di quella, è sensibile; il che può far pensare che lo spirito sia il vero scopo finale e ultimo di Samkhya<sup>300</sup>.

Che gli spiriti siano molteplici lo comprovano le inclinazioni diverse dei singoli uomini. A parte questo una vera individualità degli spiriti non è affermata con la stessa determinazione della scuola *Nyaya* quando parla di individualità<sup>301</sup>. E tuttavia il Samkhya elabora una sua complessa teoria dell'anima.

*La teoria dell'io.* Come in altre filosofie anche per Samkhya il termine "psicologia" va inteso nel senso letterale di scienza dell'anima. Ma cos'è quell'anima che può essere pensata come soggetto conscio dell'esperienza? Non può essere il puro spirito, esterno a tutto. Potrebbe essere l'intelletto che tanto rilievo ha nel processo di evoluzione cosmica, ma anche questa spiegazione è insoddisfacente perché come tutto ciò che deriva dalla natura appartiene alla catena del non senziente: di conseguenza l'esperienza non le può essere ascritta.

L'anima può essere immaginata come associazione di *attività*, fornita dall'intelletto, cioè dalla natura, e di pura *consapevolezza*<sup>302</sup> fornita dallo spirito. La consapevolezza si riflette nella materia dell'intelletto, fine abbastanza per accogliere quel riflesso. Illuminato dallo spirito, l'intelletto diviene il soggetto conscio.

L'io empirico o soggetto conscio è dunque un'associazione di spirito e natura, per distinguerlo dall'io trascendentale che è puro spirito.

L'immagine ordinariamente fornita di questa associazione è quella della palla di ferro infuocata, in cui il fuoco acquista una forma e il ferro un'incandescenza che per entrambe non fanno parte delle caratteristiche originarie.

---

300 Ricordiamo che non il carattere ateo o materialista rendono una dottrina eterodossa rispetto alla tradizione religiosa Indù o Brahmanica, ma la sconfessione e la critica dei Veda. Ciò non toglie che il principale avversario di *Advaita*, dottrina ortodossa, sia proprio *Samkhya*, altra dottrina ortodossa.

301 Tecnicamente, *visesa*.

302 In sanscrito *caitanya*. E' la pura consapevolezza senza oggetto. *Caitanya-samadhi* è l'assorbimento totale nella pura coscienza senza oggetto.

I tredici fattori dell'evoluzione - *buddhi*, *ahamkara* e gli undici *indriya* - costituiscono nel loro insieme il corpo sottile<sup>303</sup>; sono loro che permettono all'individuo di esperire e costituiscono l'apparato psichico di cui ogni spirito è dotato nel suo stato empirico. Questi fattori diventano psichici e si distinguono dai loro equivalenti cosmici in quanto illuminati dallo spirito. E' questo che distingue le due serie, quella soggettiva e quella oggettiva<sup>304</sup>.

Come gli altri sistemi anche Samkhya crede nel *karma* e nella trasmigrazione delle anime. Quello che trasmigra non è lo spirito che essendo onnipervasivo non ammette dislocazioni, ma il corpo sottile, annesso permanente di ogni sé, che lo segue oltre la morte e se ne distacca solo con la liberazione spirituale. Morte e vita significano cambiamento del corpo grossolano ma non del corpo sottile dove sono immagazzinate tutte le tracce di azioni e pensieri passati. L'acquisizione della retta conoscenza dipende dalla purificazione del suo corredo empirico o più precisamente dell'intelletto che di quel corredo è la parte preminente.

*Dharma* ed *adharma* non sono concepiti come qualità del sé trascendentale, come nel sistema *Nyaya*, ma solo come modalità dell'intelletto, attribuite al sé trascendentale solo per una confusione tra natura e spirito. Di conseguenza tanto l'esperienza che la moralità hanno significato solo sul piano empirico. Intrinsecamente né lo spirito né l'intelletto possono essere descritti come soggetti morali.

Più precisamente, il bene e il male non hanno niente a che vedere né con lo spirito né col sé trascendentale. Il *Samkhya Karika* dice: “Nessuno spirito è legato o liberato; nessuno spirito emigra. E' la prakṛti nella sua molteplice forma che è legata, liberata e che trasmigra.”<sup>305</sup> Ideale

---

303 In sanscrito *lingua sarissa*. Secondo altre versioni il corpo sottile comprende anche i cinque tanmatra: si presuppone con questo che una parte consistente della capacità di conoscenza - i tanmatra- sia innata nell'individuo in quanto trasmigrata da un altro individuo.

304 Anche in questo la differenza con *Nyaya* è grande, nel senso che i sensi sono derivati da *ahamkara* e non dagli elementi grossolani, *bhuta*.

305 Isvarakṛṣṇa, *Samkhya kārikā*.

dell'uomo è il distacco o liberazione<sup>306</sup>, con riferimento al fatto che con essi il sé empirico sfugge al regno della sofferenza. Ad essi non è associata alcuna beatitudine: in quella condizione il sé non prova piacere né dolore, né sperimenta conoscenza.

*Il principio di permanenza.* Per Samkhya le proprietà caratteristiche dell'universo sono le modalità<sup>307</sup>. Compongono la natura e sono riducibili a 3: il luminoso, l'attivo e il grossolano<sup>308</sup>. Le modalità non possono essere "qualità" della natura perché ciò presupporrebbe separazione tra sostanza e attributo, inconcepibile per il rigido dualismo di Samkhya<sup>309</sup>. Sono invece sue "componenti". Formano il substrato del cambiamento che - come per il Buddhismo - è perpetuo. Per Samkhya a differenza che per il Buddhismo il cambiamento non è mai totale perché le modalità persistono e solo le loro rappresentazioni appaiono e scompaiono.

Né si ammette che le modalità siano separate o indipendenti l'una dall'altra. La natura è composta da 3 modalità. Potremmo pensarle come finite in quanto l'una esclude l'altra. Samkhya sostiene invece che - sebbene non correlate causalmente - esse sono assolutamente dipendenti l'una dall'altra e nessuna di esse è autosufficiente. In altre parole la natura non è una mera unità aggregativa, ma un'unità sistematica di parti ognuna delle quali ha un posto e una funzione nel tutto, come gli organi del corpo umano.

Tutte le cose possiedono due aspetti, uno latente e uno potente. Quando prevale il primo si ha dissoluzione<sup>310</sup>; quando prevale il secondo, si ha l'evoluzione<sup>311</sup>. Il perpetuo movimento viene postulato da Samkhya in base alla considerazione che la scomparsa del movimento non sarebbe in alcun modo rimediabile, ossia che il movimento non potrebbe

---

306 In sanscrito rispettivamente *kaivalya e apavarga*.

307 In sanscrito *guna*.

308 *Sattva* rappresenta ciò che è bello, fine e luminoso; *raja* rappresenta ciò che è attivo; *tama*, rappresenta ciò che è grossolano e pesante.

309 Questa distinzione sarebbe inaccettabile anche per *Nyaya*.

310 In sanscrito *pralaya*.

311 In sanscrito *sarga*.

ricomparire. Perché? Il postulato su cui si basa tale asserzione è simile alla prima legge del movimento di Newton: "*Un corpo in movimento o in riposo non cambia il suo stato finché non è perturbato dall'esterno*".

Non riconoscendo alcun agente esterno Samkhya ne conclude che il movimento non può arrestarsi; né potrebbe, una volta arrestatosi, riprendere. Legati al principio dell'inarrestabilità del movimento sono quelli dell'*indistruttibilità della materia*, della *conservazione della forza e della conservazione dell'energia*, tutti a sostegno della tesi cosmogonica fondamentale del Samkhya, l'inesistenza della creazione. D'altra parte il Samkhya nega la creazione anche traendo le conseguenze del principio di causa, secondo cui tutto è già presente nelle cose in forma latente.

*Il principio evolutivo.* L'evoluzione viene concepita da Samkhya come la comparsa graduale di 24 principi materiali<sup>312</sup> che non includono lo spirito. Lo schema evoluzionistico si può comprendere seguendo un percorso in 24 tappe che comincia con la *prarkti*.

1. *Prarkti*: la natura. L'evoluzione comincia da una *prarkti* in cui i *guna* o modalità sono in equilibrio.

2. *Mahat*<sup>313</sup>: il "grande", o la grande mente. Rappresenta l'intelligenza cosmica, primo effetto della Prakrti. Mente universale in quanto produttrice della produzione, fenomeno universale. In qualche caso si usa al suo posto il sinonimo *buddhi*, che però più spesso indica la Ragion Pura riferita all'individuo.

3. *Ahamkara*<sup>314</sup>: senso dell'io che qualcuno ha voluto interpretare come slancio vitale. Definito come affermazione del sé finito, contiene

---

312 In sanscrito *Tattva*, con termine che nel senso di realtà o essenza è usato anche da Nagarjuna, Patanjali e Sankara.

313 *Mahat*: letteralmente "il grande".

314 *Ahamkara*: lett. "ciò che fa l'io" o "il senso dell'io". Principio di individuazione che genera il senso dell'egoità e della distinzione riferendo l'esperienza e il suo contenuto ad un "io" particolare: è dunque associata al *manas* (mente empirica, distintiva, analitica) e al *citta* (deposito delle latenze subconsce). Rappresenta una delle quattro funzioni dell'organo interno (*antahkarana*) che sono appunto *buddhi*, *ahamkara*, *citta* e *manas*.

un impulso in sé non negativo; istinto di vita o sforzo di essere, ed è carattere comune a tutta l'esistenza animale.

4-14. *Indriya*<sup>315</sup>: i poteri. E' un livello evolutivo che comprende tanto le facoltà che gli organi dei sensi e quelli di azione. Questo fa dire talvolta che per l'Induismo gli organi dei sensi sono 11, in corrispondenza al numero delle "facoltà". Il complesso delle facoltà è articolato come segue:

4. *Manas* è "la mente" o piuttosto "il mentale". Mente individuata ed empirica, dotata di capacità razionale ed analitica. Comprende gli elementi psichici e riflette l'elemento conscio, il sé, esattamente come uno specchio. Gli elementi fisici, esattamente come un muro, non sono invece in grado di riflettere gli elementi psichici; eppure sono materia, esattamente come lo specchio.

5 -9. *Jñāñendriya* sono i sensi esterni (*naso, lingua, occhio, pelle, orecchio*).

10-14. *Karmendriya* sono gli organi di azione, cinque facoltà che corrispondono alle funzioni esplicate da *voce, mani, piedi, organi di generazione e organi di escrezione*<sup>316</sup>.

15-19. *Tanmatra*. Letteralmente significa "misure", "determinazioni". Sono i 5 "elementi sottili", contenuti nelle sensazioni: *essenza del suono, del tatto, del colore-vista, del sapore, e dell'odore*<sup>317</sup>. Dagli elementi sottili originano gli "elementi grossolani"<sup>318</sup>: nel caso dell'essenza del suono questo è lo spazio, avente il suono come qualità manifesta. Dall'essenza del suono e dall'essenza del tatto insieme deriva l'aria. Dai due precedenti e da *rupa-tanmatra*, essenza della forma, deriva il fuoco che ha come qualità suono, tatto e colore. E così via per acqua e terra.

---

315 Significa propriamente "potere".

316 Voce-*vāc*, mani-*pāni*, piedi-*pāda*, organi di generazione-*upastha* e di escrezione-*pāyu*.

317 In sanscrito essenza del suono è *sabda* (con un termine che divenne per molte scuole sinonimo di *testimonianza verbale*, uno dei mezzi validi di conoscenza); essenza del tatto è *sparsa*; essenza del colore-vista è *rupa*; essenza del sapore è *rasa*; ed essenza dell'odore è *gandha*.

318 In sanscrito *bhuta*.

20-24. *Bhuta* sono i cinque elementi fisici grossolani, spazio etere, aria, fuoco, terra e acqua<sup>319</sup>. Di questi elementi sono costituiti tutti i corpi, tanto nel loro aspetto grossolano o fisico-denso<sup>320</sup>, quanto in quello sottile<sup>321</sup>.

Quella che abbiamo ora descritto è l'evoluzione primaria del cosmo, ma il processo si ripete anche su scale differenti per cui alla evoluzione primaria si affianca una evoluzione secondaria del mondo e delle specie, l'evoluzione in senso proprio al pensiero occidentale; e anche l'evoluzione della mente di ciascuno e il processo percettivo e conoscitivo di ogni mente. C'è tuttavia una differenza sostanziale rispetto al concetto di evoluzione prevalente in occidente, perché in questo caso l'evoluzione va per così dire dall'alto in basso, dal livello più elevato dello spirito a quello più basso, in quanto più differenziato, della materia.

Nel risalire questa scala evolutiva col ragionamento l'unica esperienza che abbiamo è quella dei *Bhuta*, degli elementi fisici. Da cosa deduciamo che per arrivare alla *prakti* autosufficiente ci siano solo *mahat*, *ahamkara*, *indriya* e *tanmatra* e non altri gradini intermedi? Non è il ragionamento che garantisce questa parte della dottrina, ma la testimonianza dei Veda.

Che il mondo fisico sia evoluto da un certo numero di principi elementari o forse da uno solo è dottrina che Samkhya condivide col determinismo o naturalismo<sup>322</sup> ed è basata sul concetto di causa autodeterminantesi. La necessità è inerente alla natura delle cose.

*Teoria della conoscenza.* In campo gnoseologico il Samkhya non fu particolarmente originale. Come in tutti gli altri sistemi indiani alla base della sua teoria gnoseologica c'è una definizione dei “mezzi validi di conoscenza”<sup>323</sup>. Isvarakrsna<sup>324</sup> dice: “*la percezione, l'inferenza e la*

---

319 In sanscrito, terra è *prthvi*, acqua è *ap*, fuoco è *tejas*, aria è *vayu*, etere è *ākās*

320 In sanscrito *maha-bhuta*.

321 In sanscrito *sukhma-bhuta*.

322 In sanscrito *svabhada-vada*.

323 In sanscrito *pramana*.

324 Isvarakrsna, *Samkhya Karika*, 4.

corretta testimonianza sono le tre prove”<sup>325</sup>. Nel *Samkhya-Sutra*<sup>326</sup> si dice, a proposito della percezione: La percezione è quella conoscenza che risulta dall’adesione (agli oggetti) e rappresenta la loro forma”. È evidente che per percezione il Samkhya intende una attività psicomentale orientata verso gli oggetti, posto che essi esistono come tali e non sono da considerare sensazioni, né momenti, né illusioni.

La dottrina Samkhya dell’inferenza corrisponde alla teoria Nyaya secondo cui l’inferenza è di tre tipi: a-priori (si inferisce la pioggia dalla presenza delle nuvole); a-posteriori (si inferisce la pioggia dalla crescita del fiume) oppure procede dal generale al generale: l’esistenza delle modalità è inferita da quella dell’intelletto<sup>327</sup>. È con l’inferenza che si dimostra l’esistenza dei principi<sup>328</sup>.

Al pari della tarda filosofia Buddhista *Sautantrika* e contrariamente alla logica Induista *Nyaya*, Samkhya ritiene che la percezione<sup>329</sup> sia resa attraverso un segno psichico<sup>330</sup> dell’oggetto in questione<sup>331</sup>. L’immagine non viene semplicemente trasferita all’io empirico, ossia all’intelletto<sup>332</sup> illuminato dallo spirito: è questo stesso intelletto che assume la forma dell’oggetto, quando riceva dall’esterno uno stimolo adatto. Le modificazioni dell’intelletto<sup>333</sup> sono caratteristiche non solo del processo percettivo ma di tutte le forme di coscienza ed è da questo che deriva ciò che chiamiamo esperienza.

---

325 In sanscrito, percezione è *drstam* o *pratyaksa*; inferenza è *anumana*; corretta testimonianza è *apta vacanam*.

326 *Samkhya-sutra* I, 89.

327 In sanscrito i termini usati per indicare questi tre tipi di inferenza sono *purvavat*, *sesavat* e *samanyatodrsta*, termini furono presi a prestito dalla filosofia *Nyaya*.

328 In sanscrito *tattva*.

329 In sanscrito *pratyaksa*.

330 In sanscrito questo segno psichico, immagine o idea viene indicato col termine *akara*.

331 Interessante un confronto con Merleau-Ponty.

332 In sanscrito *Buddhi*.

333 In sanscrito il concetto è indicato col termine *vrtti*, ed è largamente usato nello *Yoga Sutra*.

L'apparato psichico nel suo insieme media tra spirito e mondo esterno, assicurando al primo le esperienze della vita<sup>334</sup> oppure, se è venuto quel tempo, la liberazione finale,<sup>335</sup> ammesso che sia conseguita la retta conoscenza<sup>336</sup>.

I dettagli del processo conoscitivo sono i seguenti: l'oggetto impressiona prima questo o quel senso e ne deriva "conoscenza indeterminata", semplice consapevolezza. Come per *Nyaya*, il primo stadio della percezione non attiene al particolare isolato e discriminato. Questo diviene comprensibile più tardi, quando venga interpretato dal mentale<sup>337</sup> e solo allora viene chiamato "conoscenza determinata"<sup>338</sup>.

La questione non è secondaria perché in accordo a questa teoria la percezione non comincia dagli elementi distinti per poi sintetizzarli, ma comincia da "un indiscernibile tutto" in cui l'ordinamento e la distinzione dei singoli elementi vengono introdotti successivamente: è un approccio che oggi si direbbe olistico .

Seguono altri due stadi prima che la percezione sia psicologicamente spiegata. Il primo è l'appropriazione dell'esperienza da parte del "senso dell'io"<sup>339</sup> o il riferimento di essa al sé in questione. E' solo a questo punto che vengono prese in considerazione ipotesi di azione o di desistenza che l'intelletto demanda all'appropriato organo d'azione<sup>340</sup>: in questo senso l'intelletto corrisponde all'aspetto volitivo della vita conscia. *Samkhya* usa un termine specifico per indicare congiuntamente i quattro costituenti dell'apparato psichico: intelletto, senso del sé,

---

334 In sanscrito queste esperienze si chiamano *bhoga*.

335 In sanscrito *apavarga*.

336 In sanscrito *viveka*.

337 In sanscrito *manas*.

338 In sanscrito i due tipi di conoscenza indeterminata e determinata si indicano con i termini *nirvikalpa* e *savikalpa*.

339 In sanscrito *ahamkara*.

340 In sanscrito *karmendriya*.

mentale e latenze interne<sup>341</sup>. Questo termine è organo interno<sup>342</sup> e uno almeno di questi costituenti è impegnato nella reazione ogni volta che i nostri sensi siano stimolati.

Nella percezione interna, di dolore o di piacere, come pure nella conoscenza mediata, il meccanismo psichico è identico, con l'eccezione che i sensi esterni non sono coinvolti.

La concezione che la conoscenza origini attraverso le modificazioni dell'intelletto<sup>343</sup> potrebbe facilmente condurre al soggettivismo idealistico, al "nulla esiste" di qualche scuola Buddhista; Samkhya sfugge a questa conclusione postulando che tutta la conoscenza necessariamente punta a un obiettivo al di fuori di essa. La pluralità dei sé è ciò che giustifica questo postulato e proprio l'accordo tra le differenti esperienze individuali è garanzia di una base trans-soggettiva o comune. Il mezzo psichico è perciò un legame tra conoscente e conosciuto e non sostituisce il secondo.

*Il concetto di verità.* Per Samkhya è vera quella conoscenza per cui la modificazione dall'intelletto<sup>344</sup> rappresenta correttamente l'oggetto percepito. Questo non significa che la conoscenza mostri gli oggetti come realmente sono; e ciò perchè l'intelletto non è concepito come specchio ma come sede di autonoma attività, deposito di innumerevoli impressioni acquisite. In grazia di questo, ogni intelletto ha le sue inclinazioni e persone differenti possono essere impressionate in modo differente da oggetti differenti. Per quanto unico l'oggetto diventa molteplice nell'atto di essere appreso sulla base dei pregiudizi dei percettori individuali.

---

341 In sanscrito *buddhi*, *ahamkara*, *manas* e *citta*.

342 In sanscrito *antahkarana*. Tra I principi evolutivi classicamente descritti dal sistema non compaiono né *antahkarana* né *citta* a testimonianza del relativamente scarso interesse del Samkhya per l'inconscio. Viceversa il sistema *Yoga*, pur così vicino a Samkhya, considera intelletto, senso dell'io e mentale come facenti parte di *citta*, in quel caso da intendersi con la mente. (Si veda al capitolo seguente).

343 In sanscrito *buddhi-vrtti*.

344 In questo contesto la *buddhi* corrisponde grossolanamente alla *manas* di Nyaya.

Questi due fattori, gli oggetti e l'inclinazione particolare di ogni soggetto, confluiscono in ogni conoscenza e l'immagine che ne risulta generalmente non è una copia esatta dell'oggetto. Ne deriva che la natura dell'oggetto è conoscibile solo per la parte sintona in quel momento con lo stato d'animo del percettore, secondo il principio che il simile attira il simile.

Per afferrare la vera natura di un oggetto dobbiamo perciò prendere in considerazione tutti i possibili punti di che lo riguardano.

Come il *Giainismo* la dottrina ammette che la conoscenza completa è possibile, ma solo quando l'intelletto sia purificato dalla consapevolezza che la nostra percezione è solo parzialmente vera. L'incompletezza è il maggiore difetto della nostra conoscenza e molto del male del mondo deriva dal fatto di ritenere la nostra conoscenza completa. Due individui in totale disaccordo su una questione possono avere ciascuno una parte di ragione, quand'anche ciascuno di essi sia convinto di possedere tutta la verità. Verità e validità<sup>345</sup> non coincidono e in questo la posizione di Samkhya è opposta a quella di *Nyaya*. Validità e invalidità sono entrambi aspetti della conoscenza, poiché secondo il principio di causa concepito da Samkhya solo il potenziale può diventare attuale e tutto ciò che in qualsiasi momento si manifesta, in attualità o in potenza, può essere considerato come presente.

*La teoria dell'errore.* La fonte di ogni errore va ricercata nel potere dell'intelletto di interferire con l'oggetto, partendo dal principio che l'errore è per sua natura errore di omissione e non di commissione.

La prima categoria di errori è quella degli errori metafisici. Poiché né l'intelletto né lo spirito sono, da soli, il soggetto conscio, noi dobbiamo concepire questo soggetto nella loro associazione; e nessuna esperienza risulta possibile finché non si prendono in considerazione entrambi. La mancanza di discriminazione tra spirito e intelletto<sup>346</sup> costituisce l'errore metafisico. E' anch'essa un errore per difetto o mancanza ed è pre-condizione di tutta l'esperienza. Conduce a una confusione fatale tra intelletto e spirito ed è per questa confusione che parliamo di intelletto

---

345 In sanscrito i principi di validità sono *pramanya*.

346 In sanscrito *aviveka*.

come conoscente e di spirito come agente. La discriminazione<sup>347</sup> tra i due fattori, aiuta appunto a rimuovere questo errore e a costituire quel sé empirico che secondo la dottrina è lo scopo principale della vita.

In linea generale l'errore può essere di due tipi: quando un solo oggetto vi è coinvolto consiste nello scambiare una parte per il tutto; quando sono coinvolti due oggetti consiste nel trascurare la distinzione tra di loro identificandoli virtualmente l'uno con l'altro. La mancata discriminazione tra spirito e intelletto appartiene al secondo tipo di errore che però può essere ricondotto logicamente al primo. Non conoscere completamente spirito e intelletto significa confonderli: quando la conoscenza sarà completa la confusione sparirà e in questo senso il secondo tipo di errore è riferibile al primo. Le due istanze di "scorretta conoscenza" riassumibili nell' "errore metafisico" viziano ogni esperienza e non si può sfuggire loro se non si è anima liberata<sup>348</sup>.

A parte quello metafisico l'altro tipo di errore con cui l'uomo ha familiarità è quello dei sensi. Un cristallo trasparente sembra rosso se lo si mette di fianco a un fiore rosso; oppure ci sembra di vedere argento laddove c'è solo la madreperla di una conchiglia. Nel primo caso i due oggetti, il cristallo e il fiore rosso, sono dati e solo perché perdiamo di vista che sono due ci sbagliamo sul colore del cristallo. E' un caso di non discriminazione come nel caso dello spirito e dell'intelletto. Nel secondo caso solo un oggetto, la conchiglia, esiste e il nostro errore è materialmente legato al fatto che ci limitiamo a cogliere della conchiglia i caratteri che ha in comune con l'argento: è dunque un caso di limitata conoscenza.

Per quanto l' errore materiale corrisponda all'errore metafisico, dal punto di vista pratico esiste tra i due tipi di errore un'importante differenza. Se per eliminare il primo è necessaria una conoscenza completa, per eliminare il secondo è sufficiente acquisire una conoscenza tale da non lasciare fuori quei caratteri che permettono di distinguere nel contesto dato gli oggetti l'uno dall'altro; nel caso della conchiglia scambiata per argento sarà sufficiente soppesarla per far scomparire l'errore.

---

347 In sanscrito *viveka*.

348 In sanscrito *jivan mukti*.

Riassumendo possiamo dire che l'errore è mancanza di sufficiente conoscenza<sup>349</sup> e non conoscenza erronea come sostiene *Nyaya*. La strada per evitarlo o correggerlo è la maggiore conoscenza. Conseguenza essenziale di questa concezione è che quando l'errore viene scoperto nulla di quanto era conosciuto prima va rimosso. Ogni portato della conoscenza è necessariamente un fatto; può non essere la totalità del fatto. In altre parole non esiste elemento soggettivo dell'errore; la verità non rimuove l'errore ma lo integra. Se tale è la teoria del Sankhya primitivo<sup>350</sup> il *Sankhya Sutra* vi introdusse un elemento ideale, spiegando l'illusione del cristallo rosso come presupposto di una relazione tra oggetti che non è data ma immaginata: i rapporti come tali sono reali, la relazione come tale non lo è. Cioè l'errore mostra ciò che è dato come ciò che non è dato<sup>351</sup>.

Come gli altri sistemi anche Samkhya crede nel *karma* e nella trasmigrazione delle anime. Quello che trasmigra, comunque, non è il sé, che essendo onnipervasivo non ammette dislocazioni ma il corpo sottile<sup>352</sup>, che consiste degli undici organi di senso, dell'intelletto, del "senso dell'io" e dei cinque elementi primitivi<sup>353</sup>. Il corpo sottile è come dire l'annesso permanente di ogni sé, che lo abbandona quando si libera, ma non quando muore. Morte e vita significano solo cambiamento del corpo grossolano e non del corpo sottile; in quest'ultimo sono immagazzinate tutte le tracce di azioni e pensieri passati. L'acquisizione della retta conoscenza dipende solo dalla purificazione del suo corredo empirico o più precisamente della buddhi che di quel corredo è la parte preminente.

*Dharma* ed *adharma* non sono concepiti come qualità del sé trascendentale, come nel sistema *Nyaya*<sup>354</sup>, ma solo come modalità

---

349 In sanscrito *akhyati*.

350 v. *Sankhya-tattva-kaumudi* di Vacaspati Misra

351 In sanscrito *sadasat-khyatti*.

352 In sanscrito *linga sarira*.

353 In sanscrito *tanmatra*. Si presuppone in questo modo che una parte consistente della capacità di conoscenza - per l'appunto i *tanmatra* - sia innata nell'individuo in quanto trasmigrata da un altro individuo.

354 Nel caso di *Nyaya-Vaisesika* questo sé sostanziale è *atman*.

dell'intelletto ascritte erroneamente al sé trascendentale solo per la consueta confusione tra natura e spirito. Questo significa che, come l'esperienza, la moralità ha significato solo sul piano empirico. Intrinsecamente né lo spirito né l'intelletto possono essere descritti come soggetti morali.

Più precisamente il bene e il male non hanno niente a che vedere né con lo spirito né col sé trascendentale. Il *Samkhya karika* recita: "*Nessuno spirito è legato o liberato; nessuno spirito emigra. E' la prakrti nella sua molteplice forma che è legata, liberata e che trasmigra.*"<sup>355</sup>

Per concludere riportiamo i principali postulati del *Samkhya*:

- ciò che è sempre è; ciò che non è, non è;
- il cambiamento implica qualcosa che cambia;
- l'effetto è essenzialmente la stessa cosa che la causa;
- ogni varietà può essere riferita alle "tre modalità" che sono interdipendenti;
- la materia è caratterizzata da perpetuo movimento;
- né la materia deriva dallo spirito, né lo spirito dalla materia.

---

355 Isvarakrsna, *Samkhya kārikā* .

# Yoga o della disciplina

Più disciplina che dottrina, lo Yoga di Patanjali non arricchì in maniera significativa il patrimonio teorico della filosofia indiana. Ne costituì piuttosto la verifica pratica, aggiungendovi lo sforzo costante di precisare termini e concetti, secondo un percorso anch'esso tipico della filosofia<sup>356</sup>. Verifica pratica della dottrina e costante precisazione di concetti sono dunque i pilastri che caratterizzano il lungo percorso di questa scuola, attiva con continuità da quasi duemila anni e ugualmente rispettata da dottrine pur avverse tra loro come il *Buddhismo* e il *Vedanta*.

Il termine deriva dalla radice sanscrita *Yug* che significa “*unire, legare, tenere insieme, aggiogare, dirigere e concentrare l’attenzione*”. Indica, secondo alcuni “*il congiungimento di tutti i poteri del corpo, della mente e dell’anima con Dio*”<sup>357</sup>. Con interpretazione etimologica più tecnica lo yoga è così chiamato perché insegna i mezzi con i quali lo *spirito individuale* può essere unito, o in comunione, con lo *spirito assoluto*, così da assicurare la liberazione<sup>358</sup>. Colui che segue il cammino dello Yoga si chiama *Yogi* o *Yogin*.

Opera classica e fondante dello Yoga è *Yoga Sutra*, raccolta di 185 aforismi scritta da Patanjali verso il II° secolo a.C.; costante riferimento dello Yoga è anche la *Bhagavad Gita*. Nel sesto canto di quel poema Sri Krishna indica ad Arjuna il significato di Yoga come liberazione dal contatto col dolore e con la sventura.

“*Quando la mente, l’intelletto e l’io*<sup>359</sup> *di un uomo sono sotto controllo, liberati dall’inquieto desiderio così da riposare nello spirito, questi diventa uno Yukta, uomo in comunione con Dio. Una lampada non tremola quando non soffiano venti; così è per uno Yogi, che controlla la sua mente, il suo intelletto e il suo io, essendo essi assorti nello spirito*

---

356 Oltre a quello più propriamente di ricerca.

357 Così si esprime Mahadev Desai nella sua introduzione alla *Gita according to Gandhi*.

358 Tecnicamente *jiva* è l’essere vivente, *jivatma* è lo spirito individuale o personale *paratma* è lo spirito assoluto; *moksha* è la liberazione.

359 *Manas, buddhi e ahamkara*, i tre componenti di *citta*, nella concezione Yoga.

*che è in lui.*<sup>360</sup> È proprio la Bhagavad Ghita che chiarisce la superiorità di Yoga su Samkhya “*Tale è l’intelligenza - spiega Krishna al Principe Arjuna - che ti è stata rivelata nel Samkhya; ascolta ora ciò che insegna lo Yoga perché se sei in stato di Yoga, attraverso quella intelligenza tu respingerai la servitù delle opere.*”<sup>361</sup> La Bhagavad Gita fornisce altre indicazioni sul significato di Yoga ed è molto ricca di suggerimenti morali. Ad esempio attribuisce molta importanza al Karma Yoga, lo Yoga dell’azione: “*Solamente lavorare è tuo privilegio, sii libero dall’attaccamento ai frutti che ne possono derivare. Non fare mai in modo che i frutti possano essere il tuo movente e non smettere mai di lavorare. Lavora nel nome del Signore, abbandonando i desideri egoistici. Non essere incline al successo o al fallimento*”.

Oltre ai due già citati, il terzo testo di riferimento del sistema è *Katha-Upanishad*, dove si dice “*Quando i cinque sensi di conoscenza insieme con la mente cessano l’attività e la ragione più non opera allora si dice che si è raggiunta la meta più alta. Questo fermo dominio dei sensi lo chiamiamo Yoga. L’uomo allora non è più turbato; Yoga infatti è principio (di una nuova vita) e fine (dei turbamenti spirituali).*”<sup>362</sup>

**I percorsi spirituali.** I percorsi spirituali<sup>363</sup> che i maestri suggeriscono al discepolo dovrebbero corrispondere al temperamento e alle inclinazioni di ognuno. Chi è capace di distinguere il reale dall’irreale e l’eterno dal transitorio seguirà con maggior profitto la via della sapienza<sup>364</sup>. Chi è più portato alla religione si troverà meglio con lo Yoga della devozione<sup>365</sup>. Colui che in questo modo ha conquistato la propria mente diviene *Raja Yogi*. Peraltro l’indicazione di percorsi alternativi non è prerogativa del sistema Yoga: anche nella *Bhagavad*

---

360 Il brano è citato in BKS Iyengar, *Yoga kipika* o Luce sullo Yoga. In Italiano *Teoria e pratica dello Yoga*. È una traduzione libera di *Bhagavad Gita*, 6,18-19.

361 Bhagavad Gita, 2, 39.

362 Katha Upanishad 2,6,10-11.

363 In sanscrito *marga*.

364 In sanscrito *jnana marga*.

365 In sanscrito *bhakti-yoga*.

*Gita*, lo Yoga dell'azione<sup>366</sup> viene contrapposto allo Yoga della rinuncia<sup>367</sup>.

Esistono insomma vari tipi di insegnamenti *Yoga*:

-*Hatha-yoga*: corrisponde alla tappa delle posizioni: il corpo e le funzioni vitali divengono strumento di perfezione e realizzazione; arricchisce la nostra medicina di terapie nuove e preziose.

-*Tantra-yoga*: corrisponde alla tappa della meditazione profonda.

-*Mantra-yoga*: utilizza soprattutto i *mantra* o formule per risolvere la mente in Brahman.

-*Jnana-yoga*: fa leva sull'intelletto, nella sua espressione più alta che è la conoscenza, e sul discernimento.

-*Karma-yoga*, imperniato sull'azione ben fatta nel mondo.

-*Bhakti-yoga*: insiste sulla devozione.<sup>368</sup>

-*Raja-yoga* o yoga reale. Si occupa della mente soprattutto nel suo aspetto volitivo.

-*Laya-Yoga*: consiste nell'assorbimento coscienziale dei singoli centri,<sup>369</sup> nella totale reintegrazione del principio cosciente.

-*Asparsa-yoga*: è lo Yoga dei "senza sostegno", secondo l'insegnamento di Gaudapada. Il puro yoga coscienziale che trascende corpo e mente in quanto diretta presa di coscienza del sé.<sup>370</sup>

**L'agitazione della mente: fattori di turbamento e fattori di afflizione.** Sull'urgenza e la necessità di controllare "le agitazioni della

---

366 In sanscrito *karma-yoga*.

367 In sanscrito *nivrrti-yoga*.

368 *Bhakti Yoga*. Si divide in *aparabhakti* e *parabhakti*, non suprema e suprema. La prima riguarda i "piccoli misteri" e opera sul piano della purificazione dell'attivazione delle qualità etiche, di armonizzazioni psicologiche. La seconda opera sul piano della trasfigurazione di sé fino a raggiungere la "perfezione del padre". Vedi: *Glossario Sanscrito*, Ed. Asram Vidya, pag. 232.

369 Secondo la complessa teoria dei centri vitali, *padma* o *shakra*, assai diffusa nella speculazione indiana e su cui torneremo parlando del Buddhismo.

370 Vedi *Mandukya Upanishad* e il relativo commento di Gaudapada, *Mandukya Karika*, dove si insegna l'*asparsa vada*, la "dottrina del senza sostegno o relazione".

mente”<sup>371</sup> e sulla maniera per farlo, lo Yoga costruisce la sua riflessione e la sua pratica<sup>372</sup>. Nello *Yoga Sutra* Patanjali identifica 5 "fattori di turbamento", capaci di recare ciascuno sia piacere che dolore<sup>373</sup>; diversi in questo dalle "fonti di afflizione<sup>374</sup>"che sono unicamente capaci di procurare dolore. Le fonti di turbamento sono:

1) I *processi cognitivi*<sup>375</sup>. Per lo Yoga corrispondono a percezione, inferenza e testimonianza verbale <sup>376</sup>. Dunque per questo sistema i mezzi validi di conoscenza sono 3.

2) *Le contraddizioni*<sup>377</sup>. Sono la visione sbagliata e il pensiero errato riconosciuti tali dopo uno studio: esempio più tipico di tale contraddizione sono le teorie scientifiche di cui venga comprovata la falsità. Sono contraddizioni che non hanno a fare con la coscienza profonda.

3) *La vuota fantasia*<sup>378</sup>. Immaginazione basata unicamente su una vuota conoscenza verbale, senza alcun elemento reale. Sono le visioni distorte e soggettive, le illusioni di chi è povero e si crede ricco e di chi è ricco e si lascia morire di fame credendosi povero<sup>379</sup>.

4) *Il sonno*<sup>380</sup>. È lo stato in cui uno dimentica se stesso e può svegliarsi tanto ristorato che affranto o di malumore.

---

371 In sanscrito *citta vr̥tti*.

372 *Mente* o *citta* è l'insieme di senso dell'io o energia vitale, intelletto e mentale, compendiando i tre concetti di *ahamkara*, *buddhi* e *manas* già utilizzati dal Samkhya.

373 *Yoga Sutra* I,5.

374 In sanscrito *klesa*.

375 In sanscrito *pramana*, termine spesso tradotto con “mezzi validi di conoscenza”.

376 I *pramana* concepiti dal sistema *Yoga* sono la percezione *pratyaksa*, l'inferenza *anumana* e la testimonianza verbale *abda*.

377 *Viparyaya*, “contraddizione”, *Yoga Sutra* I,8.

378 *Vikalpa*, letteralmente “immaginazione” (s.m), *Yoga Sutra* I,9.

379 Patanjali, *Yoga Sutra* I, 9. Si può anche dire che un mucchio di merda è una benedizione per il contadino, un disgusto per il viaggiatore.

380 *Nidra*, letteralmente “sonno” (sf.), *Yoga Sutra* I,10.

5) *La memoria*<sup>381</sup>. E' il possesso veloce delle impressioni provate. Sono i ricordi, per chi li vive come cose insuperabili; e possono essere lieti o tristi o angosciosi.

Di tutti i fattori di turbamento elencati sopra si dice che possono portare bene o male, arrecare piacere o dolore. Oltre a quelli Patanjali enumera cinque fattori di disorientamento che a differenza dei precedenti generano solo afflizione. Sono le afflizioni mentali: forse sarebbe meglio dire sono le "cause" delle afflizioni mentali.

I cinque fattori di afflizione sono: l' ignoranza; la sensazione di individualità che limita una persona e la distingue da un gruppo e può essere fisica, mentale, intellettuale o emotiva; l' attaccamento o passione; l' avversione o mutamento improvviso; l' amore o sete di vita, attaccamento alla vita terrena e paura di esserne privati<sup>382</sup>.

**Ostacoli alla pratica Yoga.** Lo Yoga è l'antidoto di turbamenti e afflizioni: ma attenzione! Sono nove i possibili ostacoli alla pratica dello Yoga. Elenchiamoli

1. *Vyadhi*: alterazione dell'equilibrio fisico, malattia.
2. *Styana*: scarsa o nulla disposizione mentale al lavoro.
3. *Samsaya*: dubbio, indecisione, esitazione.
4. *Pramada*: indifferenza o insensibilità (squilibrio mentale).
5. *Alasya*: torpore, pigrizia.
6. *Avirati*: intemperanza.
7. *Bhranti Darsana*: illusione o debole percezione, visione errata.
8. *Alabdha Bhumikatva*: incapacità di realizzare la concentrazione
9. *Anavisthithatva*: incapacità di restare concentrati<sup>383</sup>.

I quattro compagni di questa dispersione mentale sono il dolore, l'angoscia, il nervosismo e il respiro irregolare<sup>384</sup>.

---

381 In sanscrito *smṛti*.

382 In sanscrito, *avidyā* è ignoranza; *asmitā* è sensazione di individualità; *raga* è attaccamento o passione; *dveṣha* è avversione o mutamento improvviso; *abhiniveśha* è sete di vita. *Yoga Sutra II,3*.

383 *Yoga Sutra I,30*.

Rispetto al Buddhismo la visione complessiva dello Yoga appare più affastellata e caotica, non illuminata dal principio di causa. La si può riassumere come segue.

L'attività mentale è fattore di un turbamento che può essere tanto di segno positivo che negativo. Costituiscono attività mentale i processi cognitivi, le contraddizioni, la fantasia, il sonno e la memoria<sup>385</sup>. A questi fattori di turbamento si possono aggiungere i 5 fattori di afflizione.

L'alternativa a questa agitazione è la coscienza pura<sup>386</sup>, da perseguire attraverso la fede, l'energia, lo studio e la conoscenza intuitiva<sup>387</sup>. Tale ricerca può essere dispersa o vanificata dai nove fattori di ostacolo che abbiamo elencato sopra<sup>388</sup>: alla fede si oppongono il dubbio e lo squilibrio mentale; all'energia, la malattia, l'abbattimento, la pigrizia e lo scoraggiamento, allo studio l'intemperanza; all'intelligenza intuitiva l'errore di giudizio. A questi possibili ostacoli si aggiungono la tendenza a lasciare incompiuti i progetti e quella a cambiarli troppo sovente. Mentre per il Buddha la causa di sofferenza è la sola l'ignoranza, Patanjali ne elenca cinque: l'ignoranza, il sentimento dell'ego, il desiderio, l'avversione e l'attaccamento alla vita<sup>389</sup>: quelli che abbiamo chiamato sopra fattori di afflizione pura.

A questa serie interminabile di difficoltà, dubbi, sofferenze e rallentamenti, Patanjali suggerisce di contrapporre un quadruplice rimedio: amore, compassione, gioia e distacco. Dal punto di vista strettamente filosofico, lo Yoga - a differenza del Samkhya - propende per il monismo, anche se nel terzo libro dello *Yoga Sutra* Patanjali si riferisce alla liberazione dell'individuo come liberazione dalla dualità

---

384 In sanscrito dolore o infelicità è *dukha*, angoscia è *daurmansya*, nervosismo è *angamejayatva* e respiro irregolare è *svasa – prasvasa*. *Yoga Sutra* I,31.

385 Le modifiche del mentale sono cinque, dolorose o no. Patanjali, *Yoga Sutra* I,5.

386 In sanscrito *samadhi*.

387 Ibidem, I,20. In sanscrito i termini corrispondenti sono *shradda*, *virya*, *smrti*, *samadhi* e *prajna*.

388 Ibidem I, 30.

389 Ibidem II, 3.

soggetto-oggetto; e dunque è solo al livello più elevato del cammino dello Yogin che si realizza la visione monista. *“L’esperienza sensibile, rivolta verso l’esterno, non distingue soggetto e oggetto e confonde completamente Corpo e Spirito .”*<sup>390</sup>

È solo con sforzi coordinati e concentrati di corpo, sensi, mente e ragione che l’uomo conquista la pace interiore. Se manca il coordinamento la sua avventura fallisce e in proposito la tradizione Indù ha elaborato un mito simile a quello Platonico del carro.

Nella *Katha Upanishad* Yama dio della morte spiega la dottrina Yoga al discepolo Naciketas: *“Riconosci l’Atman come il Signore del carro, la ragione come l’auriga e la mente come le redini. I sensi sono i cavalli e gli oggetti del desiderio sono i pascoli. Il giudizio controlla sempre la propria mente; i suoi sensi sono come i cavalli imbizzarriti. Chi non fa distinzioni diventa immemore, sempre impuro, non raggiunge lo scopo, vagabondando da un corpo all’altro. Il giudizioso diventa memore sempre puro, raggiunge lo scopo e non rinasce mai. Giunge alla fine del viaggio chi ha un auriga giudizioso come controllore della sua mente.”*<sup>391</sup>

La Bhagavad Gita aveva stabilito una gerarchia tra gli attori del mito *“I sensi sono più potenti degli oggetti di desiderio, più forte dei sensi è la mente, più alta della mente è la ragione e superiore alla Ragione è lui, lo Spirito su tutto. Ferma te stesso con l’io e distruggi il tuo ingannevole nemico sotto forma di desiderio.”*<sup>392</sup>

Con adattamento interpretativo di questo mito del carro<sup>393</sup>, il grande maestro contemporaneo Iyengar scrisse che la *citta* è come un carro aggogato a un tiro di cavalli potenti: dunque non è l’auriga. Uno dei due cavalli è *prana*, il respiro e l’altro è *vasana*, il desiderio: non sono dunque i sensi. Il carro si muove nella direzione del cavallo più potente.

**La teoria degli stati mentali.** Dalla dottrina Samkhya, Yoga riprese intera la teoria del dualismo di spirito e natura. La natura non è pura illusione o invenzione dello spirito in quanto proprio da essa emanano la

---

390 Patanjali, Yoga Sutra III, 36.

391 Katha Upanishad 1,3,3-9.

392 Bhagavad Gita 3, 42-43.

393 BKS Iyengar, *Yoga kipika*. p. 57.

vita e la coscienza dell'uomo, dove dominano l'uno o l'altra di tre modalità. Tali *modalità*<sup>394</sup> sono rispettivamente il *luminoso*, *l'attivo*, il *grossolano*. Su di essi è incentrata la teoria ontologica del Samkhya. Applicando questa teoria al carattere e alle inclinazioni dell'uomo, Yoga sostiene che un uomo in cui predomina *attività*<sup>395</sup> è dominato dalla brama interiore ed attaccato alle cose. Collerico ed avaro, fa del male agli altri. Incostante, volubile, distratto e ambizioso, è avido di guadagno e cerca la protezione degli amici. Superbo della famiglia, indietreggia di fronte alle cose spiacevoli e si attacca a quelle piacevoli. Chi subisce una predominanza del "grossolano<sup>396</sup>" è ancora peggio: falso, insolente e presuntuoso finisce per essere pieno di rabbia, crudeltà e ignoranza.

Legata al concetto di modalità è la teoria degli stati della mente<sup>397</sup> che vengono divisi in cinque gruppi o *piani mentali*<sup>398</sup>.

Il primo è uno stato di dispersione, disordine e trascuratezza<sup>399</sup> in cui predomina l'attività<sup>400</sup>.

Il secondo è lo stato in cui la mente è agitata e distratta<sup>401</sup>; si ha capacità di godere i frutti dei propri sforzi, ma i desideri non sono ancora ordinati e sotto controllo. Nel terzo stato<sup>402</sup>, la mente è folle, torpida, stupida e confusa e non sa cosa vuole: è sotto il dominio di grossolano<sup>403</sup>. Nel quarto stato della mente<sup>404</sup>; prevale "il luminoso<sup>405</sup>", la mente è attenta e concentrata, tesa alla realizzazione: ma succede spesso che i desideri

---

394 In sanscrito *sattva*, *rajas* e *tamas*.

395 In sanscrito *rajas*.

396 In sanscrito *tamas*.

397 In sanscrito *citta*.

398 In sanscrito *citta bhumi*, vedi: Mircea Eliade. *Lo Yoga*. Ed. Bur 1997 pag. 49.

399 In sanscrito *ksipta*.

400 In sanscrito *rajoguna*.

401 In sanscrito *viksipta*.

402 In sanscrito *mudha*.

403 In sanscrito *tamo-guna*.

404 In sanscrito *ekagra*.

405 In sanscrito *sattvo-guna*.

realizzati si lascino dietro un sapore amaro. Questo stato può essere molto pericoloso fino a che non scompaia la sensazione di “io” e di “mio”. L’ultimo stato della mente è quello dove dove le tre componenti della mente sono sotto controllo e vengono offerte a Dio: la sensazione di io e di mio sono scomparse<sup>406</sup>. Senza *ekagra* non si ha padronanza di niente, senza *niruddha* non si può scoprire la divinità in se stessi.

**La pratica e i mezzi dello Yoga.** Dal punto di vista della filosofia pratica i mezzi corretti sono altrettanto importanti del fine. Lo Yoga enumera 8 stadi di ricerca dell’anima<sup>407</sup>, da non confondere con i differenti percorsi o orientamenti della disciplina che abbiamo elencato sopra. Gli otto stadi sono descritti in *Yoga Darsana Upanishad*, testo attribuito a Patanjali ma probabilmente redatto tra 2° e 5° secolo d.C. Per essi l’autore utilizza il termine militare di strategie, *sadhana*.

Gli *Yama*<sup>408</sup> o repressioni. Sono i comandamenti morali universali o regole della vita in relazione agli altri: non fare male, non mentire, non rubare, non essere avaro, non avere rapporti sessuali.

I *Niyama*<sup>409</sup> o imposizioni. Sono le regole della vita in relazione a se stessi: essere pulito, equanime, praticare l’ascesi, lo studio, la devozione. *Yama* ed *ayama* insieme compendiano, se si vuole, i dieci comandamenti dello *Yoga*.

---

406 *Yoga Sutra*, 1,2. *Cittavrttinirodhah* è la soppressione degli stati di coscienza. *Nirodha*, soppressione, è il nome di questo stato. *Citta*, qui nel senso di mente, comprende *Buddhi*, *ahamkarara* e *manas*.

407 *Yoga Sutra*, II,29.

408 Patanjali, *Yoga Sutra II – 30*: “Gli Yama sono la non-violenza, la verità, il disinteresse, la moderazione, il rifiuto del possesso inutile: *ahimsa*, *satya*, *asteya*, *bramacharya*, *aparigraha*.”

409 *Niyama*, che si riferisce alle virtù positive comprende la purezza (*sauca*); l’accontentarsi (*samtosa*); la forza (*tapas*); lo studio di sé (*svadhyaya*) e la devozione a dio (*Isvara-pranidhana*). Questi sono, per così dire, i dieci comandamenti dello yoga e la loro tendenza generale è ascetica. Dopo questa preparazione comincia l’esercizio yogico vero e proprio.

Sono queste le due prime tappe iniziatiche che il guru fa percorrere la discepolo. Al termine concede al novizio l'iniziazione e gli comunica un *mantra*, formula rituale propiziatoria e personale

Le *asana* o posizioni, l'espressione yoga più conosciuta in occidente.

Il *pranayama* o controllo del respiro. Esso pacifica e rettifica il corpo, di modo che tutta l'energia mentale divenga disponibile per le tappe successive. Questi esercizi risvegliano un'energia interiore, *kundalini*, che è come un serpente che dalla base del sacro risale attraverso i canali del corpo sottile - *i nadi* - e i sei centri dell'energia, - *gli shakra* - fino alla sommità del capo.

Il *pratyahara*, emancipazione della mente dal dominio dei sensi e degli oggetti esterni.

La *dhyana* o meditazione profonda: nella tradizione cristiana potrebbe trovare un corrispondente nella contemplazione mistica.

La *samadhi* o raccoglimento perfetto: “quando atman è brahman”<sup>410</sup>.

---

<sup>410</sup> La *samadhi* è la tappa che conduce direttamente alla *kaivalya* o liberazione ed è divisa in due stadi conosciuti rispettivamente come *samprajnata* e *asamprajnata samadhi*. Il primo è uno stato in cui la *buddhi* continua a funzionare per quanto completamente assorbita nella contemplazione di un particolare oggetto, con l'esclusione di tutto il resto, compreso il fatto che si sta avendo una visione di esso. E' la cosiddetta *samadhi* conscia, in cui tutte le *vr̥tti* inferiori, provenienti dalla dominanza di *raja* e *tama* scompaiono, restando solo quelle superiori di provenienza *sattva*. In *asamprajnata samadhi* scompare anche la coscienza dell'oggetto al punto che viene talvolta descritta come *samadhi* superconscia; in essa scompaiono anche le *vr̥tti* superiori. Corrispondentemente si può parlare di tre livelli di vita: il primo, dove *raja* e *tama* sono fattori dominanti; il secondo dove *sattva* è il fattore dominante e che dunque corrisponde a *samprajnata samadhi*: questi due livelli sono pienamente comprensibili psicologicamente; il terzo livello di vita presuppone la soppressione della mente e ci porta oltre la normale vita psicologica, in campo mistico. Una persona che abbia raggiunto questo stadio, quando la sua vita giunge al termine, consegue la liberazione, *kaivalya* e non torna più indietro. Questo è lo scopo ultimo della vita, *videha-mukti*. Altro obiettivo che si può raggiungere è la liberazione in vita, *jivan-mukti*. In questa condizione la *purusha* continua ad essere correlata alla *buddhi*, ma si tratta una *buddhi* purificata di tutti i suoi difetti e pienamente illuminata. L'attitudine del liberato *jivan-mukti*

Se Samkhya tace sul modo di acquisire l'esperienza intuitiva indispensabile al distacco Yoga invece si concentra su questo argomento e in particolare sul distacco<sup>411</sup> e sulla meditazione, tenendo conto che all'inizio il distacco può esser solo provvisorio, in quanto la sua forma matura<sup>412</sup>, presuppone la completa conoscenza.

In conclusione possiamo dire che lo Yoga non è filosofia particolarmente originale dal punto di vista speculativo se non per la precisazione sottile delle definizioni che la pratica costante e ripetuta richiede: si può non sapere quel che si dice ma è difficile ripetere, spiegare e far fare ad altri quello che non si sa o che si sa male o che non si sa nominare. E tuttavia il suo rapporto con *Samkhya* è essenziale. Lo confermò anche Mircea Eliade quando scrisse: lo Yoga comincia dove finisce il Samkhya.

---

nei confronti del mondo è simile a quella "dell'uomo perfetto" ideale della Nyaya. Partecipa alla vita, ma distaccato da essa. E' nel mondo, ma non del mondo.

411 In sanscrito *vairagya*.

412 La forma provvisoria e quella completa di distacco sono dette rispettivamente *apara-vairāgya* e *para-vairāgya*.

# Giainismo

Il quinto secolo avanti Cristo fu il secolo dei grandi filosofi greci e dei profeti ebrei, di Buddha, di Confucio, di Lao Tse e probabilmente di Zoroastro. Fu anche il secolo di un pensatore indiano che per originalità e profondità di pensiero non sfigura nel gruppo: fondatore del Giainismo, si chiamava Varddhamana ma è più conosciuto come *Mahavira*, il grande eroe. Oltre a chiamarlo così i suoi gli conferirono il titolo di *Giaina*, "il conquistatore": da cui il termine Giainismo.

Fu dunque nel V° secolo avanti Cristo che su una scena indiana affollata di mistici e predicatori si affacciò il Mahavira. Il Giainismo da lui fondato non può chiamarsi religione in senso stretto in quanto è rigorosamente ateo, anche se chi viaggia per l'India si imbatte in immacolati templi giainisti dove immagini divine sono scrupolosamente custodite e devotamente adorate<sup>413</sup>. E' un modo di manifestare quella tolleranza che anima il pensiero giainista; e trattandosi di divinità prese a prestito dagli Indù è forse anche una delle ragioni per le quali l'Induismo non ha mai mostrato verso il Giainismo il disprezzo e l'aggressività che caratterizzarono i suoi rapporti col Buddismo.

La data di nascita del Giainismo si colloca dunque nel V° secolo avanti Cristo, anche se 250 anni prima un'altra figura storica di predicatore aveva anticipato per molti versi il Mahavira. Una tradizione Giainista non storicamente dimostrata colloca addirittura il Mahavira al 24° posto di una lunga serie di "forgiatori di coscienze"<sup>414</sup>, quelli che la Bibbia chiama profeti; il Mahavira sarebbe semplicemente l'ultimo di loro, quello destinato ad apparire in questa epoca storica<sup>415</sup>.

---

413 I templi Giainisti sorgono in corrispondenza dei luoghi in cui un *Giaina* o profeta è nato, morto o ha raggiunto il Nirvana. I santuari Giainisti di *Shatruñaja*, *Girnar*, *Abu* e *Sametsikhava*, costruiti sulle cime di quattro monti sacri, sono costituiti da più templi circondati da mura fortificate.

414 In sanscrito *Tirthankara*: "colui che prepara il guado", il precursore.

415 La descrizione di fantastiche e straordinariamente lunghe epoche storiche, da parte del Buddismo, del Taoismo, del Giainismo, etc. corrisponde al tentativo di dilatare tempo e spazio nello spirito infinito, al di là della loro fisicità.

Come il Buddha anche il Mahavira (540-468 a.C.) appartenne ad una casta dominante. Nel suo caso quella dei guerrieri. Come lui verso i trent'anni se ne andò da casa - che stava nel Magadha, odierno Bihar - alla ricerca di una liberazione che incontrò dodici anni dopo. Divenendo "un'anima completa", un *Giaina*, un conquistatore; cominciò allora una predicazione che proseguì per trent'anni, evidentemente con discreto successo se già le scritture buddhiste più antiche citano il suo tra i sei principali gruppi di asceti in attività contemporaneamente al Buddha e da cui i Buddhisti tenevano molto a distinguersi<sup>416</sup>.

Come tutte le scuole sette e religioni anche il Giainismo si divise, ma riuscì comunque a sopravvivere ed oggi è rappresentato dalle due tradizioni dei Bianchi<sup>417</sup>, cosiddetti perchè di bianco si vestono i loro monaci, e dei Nudi<sup>418</sup>, perchè solo di spazio si vestono questi altri. Le due confessioni contano nell'insieme circa due milioni di fedeli, che sono socialmente, spiritualmente ed economicamente assai influenti nel contesto indiano.

Si può dire che Bianchi e Nudi complessivamente difendono le stesse teorie, anche se molto polemicamente gli uni contro gli altri.

Il Canone Giainista comprende circa 50 opere e risale alla metà del primo millennio d.C.<sup>419</sup>.

Oltre al canone i giainisti possiedono numerose opere di trattazione sistematica della dottrina. Tra queste il *Tattvarthadhigamasutra* di Umasvati (1-85 d.C.), il *Dravyasamgraha* di Nemicandra (1150 d.C.), lo *Yogashastra* di Hemacandra (1088-1172) e il *Syadvadamanjari* di Mallisena: tutte queste opere e diverse altre della stessa scuola sono analizzate in *Indian Logic* di Vidhyabhusana, un testo essenziale per la

---

416 Una telegrafica rassegna del contenuto delle sei scuole si trova in Digha Nikaya I.47.seg. ed è riportata da Ainslie T. Enbree in "*Sources of the Indian Tradition*" (S.I.T.), vol. 1°, pp. 45-46.

417 In sanscrito *Shvetambara*.

418 In sanscrito *Digambara*.

419 Un elenco esauriente di queste opere è riportato dal Dasgupta in *A History of indian philosophy*: comprende i 14 *Purva* andati perduti e gli 11 *Anga* considerati la parte più antica di quanto sopravvissuto al tempo. Vedi: S. Dasgupta, op. cit. Vol 1°, pag 171.

comprensione del sistema. La dottrina giainista si fonda su sette verità fondamentali. Tutto l'esistente, in continua evoluzione, si divide in *jiva* o sostanza spirituale, comprendente un numero infinito di anime, immateriali ed eterne, e *ajiva*, o sostanza inanimata che può affluire nell'anima con un meccanismo di penetrazione<sup>420</sup>, guastandone la perfezione e purezza originaria e causandone la schiavitù<sup>421</sup>. A seguito di tale innaturale unione di materia e anima si genera il *karma*, che è insieme l'azione e l'effetto di essa e agisce autonomamente: viene dunque scartata ogni idea di una divinità creatrice e ordinatrice dell'universo. E' l'arresto dell'ingresso di materia nell'anima<sup>422</sup>, perché si ottenga la vittoria completa<sup>423</sup> ovvero la distruzione del *karma* ancora esistente; si raggiungerà così la liberazione<sup>424</sup>.

Poiché ogni azione produce *karma* indipendentemente dal concorso della volontà, occorre una disciplina eccezionale per detergere l'anima dalla materia. Le norme di condotta relative sono riassunte nel "triplice gioiello" (retta fede, retta conoscenza, retta condotta). La retta condotta impone un codice morale universale coi suoi *cinque voti*: *non nuocere, non mentire, non rubare, essere casti e rinunciare al possesso*. Produce per definizione minor *karma* e poggia soprattutto sulla non violenza<sup>425</sup>, che consiste nel non nuocere ad alcun essere vivente. Alla distruzione del *karma* si giunge con la mortificazione e l'ascetismo, destinati a logorare la materia che insudicia l'anima e culminanti nel suicidio, pratica del tutto inutile se non risulta il coronamento di una vita virtuosa

**La metafisica. Un'anima in ogni cosa.** Le principali teorie del Giainismo sono "*un'anima in ogni cosa*" e "*la metafisica del forse*".

Che ci sia un'anima in ogni cosa, nell'uomo come nella più piccola pietra, è idea non tanto originale. La cosa interessante è che queste anime sarebbero diverse tra loro per dimensione fisica, anche se

---

420 Letteralmente *asrava*, suppurazione.

421 In sanscrito *bandha*.

422 In sanscrito *samvara*.

423 In sanscrito *niryaya*.

424 In sanscrito *moksha*.

425 In sanscrito *ahimsa*.

identiche nella loro essenza. Tutte quante<sup>426</sup> possono aspirare alla definitiva liberazione dai guai e dalle sofferenze di questo mondo, che corrisponde all'aspirazione ultima dei pensatori indiani dei passati tremila anni. Ciò che impedisce alle anime di liberarsi è il loro stretto legame con la materia, perché in questo consiste l'individuo fenomenico: un impasto di anima e materia dove la materia è ciò che impedisce all'anima di conquistare la sua purezza e di godere di eterna beatitudine.

Neanche la morte è liberazione perché un'anima che non si è liberata in vita alla sua morte sarà condannata a trasmigrare. Ma anche questa idea degli individui come impasto indissolubile di spirito e materia, non è poi tremendamente originale e fu condivisa, per lo meno nel suo primo sviluppo, anche dalla scuola filosofica *Samkhya*. Più originale è invece la maniera in cui le anime si impastano alla materia, costituendo cinque categorie di esseri viventi. Alla prima, dotata di tutti e cinque i sensi, appartengono gli uomini. Alla seconda, dotata di tutti i sensi meno l'udito, appartengono insetti come le farfalle e le api. Piccoli insetti come moscerini e formiche sono creature a tre sensi, mancando di udito e di vista, mentre a due sensi, dotati solo di tatto e di gusto ma non di olfatto, sono i vermi e le conchiglie. Vegetali, minerali e ogni forma di acqua e di fiamma sono anch'essi creature viventi, per quanto dotate unicamente del senso del tatto. Non è questo che le rende anime diverse dalle altre e comunque incapaci di soffrire perché *"tutti gli esseri con due, tre, quattro o cinque sensi...in effetti ogni creatura... conosce individualmente piacere e dispiacere, dolore, terrore e pena. Tutte le creature sono piene di paure che vengono da ogni parte. E ancora c'è gente che causa loro dolore più grande...Alcuni uccidono animali per sacrifici...Altri per la loro pelle carne o sangue...alcuni li uccidono intenzionalmente, altri non intenzionalmente..."*<sup>427</sup>

L'anima non è materia, questo è certo, ma è appesantita dalla materia; e non solo da quella del corpo cui è congiunta, ma anche dal *karma*. Il peso degli atti e delle loro conseguenze costituisce un peso materiale che trattiene l'anima nel suo involucro di materia.

---

426 E non solo quelle umane, come sostiene il Buddhismo

427 *Ācārāṅga Sūtra*, Libro della buona condotta, I,i.

Pur contemplando una componente spirituale dell'universo, il Gianismo allarga le "competenze" della materia. E' dunque dualista in quanto riconosce l'esistenza sia dello spirito che della materia, ma ancor più è pluralista in quanto considera la materia costituita da infiniti atomi distinti tra loro e dotati ciascuno di un'anima. Evidente l'analogia con le monadi Leibniziane.

L'anima è esperiente ed agente e varia fisicamente di dimensione come una luce al variare delle dimensioni del suo contenitore. I sensi e la mente aiutano l'anima a conoscere, ma nello stesso tempo sono ostacoli e limitazioni alla conoscenza; o, meglio, segno di ostacoli e limitazioni. Peculiare è il modo di concepire la parte inanimata dell'universo<sup>428</sup>. La materia<sup>429</sup> ne rappresenta solo uno dei costituenti, gli altri essendo il tempo<sup>430</sup>, e quello che potremmo definire nel suo complesso lo spazio, anche se la teoria giainista lo suddivide in spazio, o etere, dove le cose sono<sup>431</sup>; spazio dove le cose si muovono<sup>432</sup> e spazio dove le cose si arrestano<sup>433</sup>. Dalla teoria della costituzione della materia e dall'associata teoria atomista derivano implicazioni interessanti per la fisica contemporanea, così come dall'altro pilastro della dottrina giainista, la "logica del forse".

**La logica del forse**<sup>434</sup>. Fino dai tempi di Socrate la filosofia occidentale ha avanzato sicura sulla base del principio del terzo escluso, per cui una

---

428 In sanscrito *Ajiva*.

429 In sanscrito *pudgala*.

430 In sanscrito *kala*.

431 In sanscrito *akasa*.

432 In sanscrito *dharma*.

433 In sanscrito *adharma*.

434 Tecnicamente questa dottrina si chiama *syādvada* e secondo i filosofi costituisce la parte più cospicua della dottrina Giainista. La parola *syāt* deriva dalla radice sanscrita che significa "essere" nelle sua forma potenziale. Si potrebbe perciò tradurre con "forse". Forma tutt'uno con la teoria dei "punti di vista" e nel loro complesso le sue teorie forniscono dei "molteplici punti di vista", *anekantavada*.

cosa o è, o non è. Socrate - si dice - può essere mortale o non mortale. Una terza possibilità è, appunto, esclusa e la scolastica medievale ha riassunto il principio nella proposizione "*tertium non datur*". La logica giainista considera invece che di possibilità ne esistono ben sette, e bisogna ammettere che almeno le prime quattro hanno una valenza logica forte. La formula completa della logica del forse è la seguente:

-*Forse, è.*

-*Forse, non è.*

-*Forse è e non è.*

-*Forse è inesprimibile.*

-*Forse, è ed è inesprimibile.*

-*Forse, non è ed è inesprimibile.*

-*Forse è, non è ed è inesprimibile.*

Può sembrare un giuoco di parole, ma se ne può anche tentare una spiegazione.

- In inverno, tornando a casa da una passeggiata, posso dire che la casa è calda.

- Da un altro punto di vista la stessa proposizione può essere negata. Qualcuno, che se ne è stato in casa aspettandomi, può sostenere che la casa è fredda.

- Di conseguenza è possibile nello stesso tempo sostenere la verità di una proposizione e negarla. La casa è calda e non calda.

- Ma il vero carattere della casa, che come abbiamo visto può essere calda, non-calda e calda-non-calda, può essere definito indescrivibile, in quanto il vero carattere di una cosa, la sua essenza "*sub specie aeternitatis*", ci sfugge.

Si potrebbe continuare con le altre tre proposizioni la cui spiegazione è però meno chiara e intellegibile, al punto che alcune correnti giainiste le contestano.

Strettamente associata alla teoria del forse è quella dei punti di vista, che mostra i sette modi di accostarsi agli oggetti della conoscenza.

-Una certa persona è allo stesso tempo un individuo e un membro della specie umana.

-Lo stesso tale posso considerarlo come un rappresentante dell'umanità, senza tenere affatto in conto il suo carattere individuale, ma pensando solo alle caratteristiche che ha in comune con gli altri uomini.

-D'altra parte possiamo pensare a lui come al vecchio amico che conosciamo bene, con le sue idiosincrasie e i suoi tratti.

-Possiamo pensarlo nel momento presente, trascurando il suo passato e il suo futuro, come un mero fenomeno in una limitata area spazio-temporale.

-Possiamo pensarlo dal punto di vista del suo nome "uomo", considerandone i sinonimi e le implicazioni. Con questo si suppone di prevenire l'uso equivoco di parole e termini.

-Possiamo considerarlo unicamente dal punto di vista del significato convenzionale della parola, senza considerarne le implicazioni etimologiche.

-Possiamo infine considerare ogni oggetto - in questo caso un uomo - prendendo in esame l'etimologia della parola che lo definisce<sup>435</sup>.

**Spazio e tempo.** Partiti dalla metafisica - definizione della realtà, dello spirito e della materia - abbiamo toccato rapidamente la logica e la teoria della conoscenza, ossia la gnoseologia. Prima di accennare all'ontologia, che descrive le caratteristiche degli esseri, converrà ritornare a un elemento originale di teoria metafisica che ha immediate connessioni con quella ontologica. Parliamo dello spazio e del tempo che nella metafisica giainista sono i costituenti dell'universo inanimato, insieme alla materia che i Giainisti considerano composta da un'infinità di atomi. Come abbiamo detto il sistema Giaina contempla tre tipi di spazio: *akasa*, *dharma* e *a-dharma*. Il *dharma*<sup>436</sup> di cui si parla in questo contesto non va sovrapposto "strictu sensu" alla Legge Universale di cui parlano Buddhisti e Induisti; e tuttavia essa pure è legge del mutamento; ed è nello stesso tempo materia di questa legge, secondo una concezione densa di prospettive per cui una Legge non può agire senza materia.

---

435 Inoltre, ed è un ottavo punto della logica, un uomo si può considerare a partire dalle etimologie. E' una questione di verso e di direzione del movimento.

436 Abbiamo dunque tre distinti significati per la stessa parola *dharma*: legge universale (per il complesso del pensiero Indù), principi primi o essenze delle cose (per i Buddhisti), spazio in cui le cose si muovono (per i Giainisti).

Lo spazio è descritto nei termini di un infinito numero di punti e del tempo che, come nella moderna fisica relativistica, acquista il carattere di una quarta dimensione e consiste in un infinito numero di istanti atomici.

**La teoria atomista.** L'ontologia ambisce a definire la natura degli esseri, mentre con la teoria atomistica entriamo nel campo della fisica; e tuttavia è una fisica che allarga la sua visione teorica molto al di là dello sperimentale.

Kundakunda, pensatore Giainista del 3° secolo dopo Cristo, fece<sup>437</sup> forse la miglior sintesi della dottrina atomista del Giainismo. La riportiamo con le note di un commentatore del X° secolo, Amritachandra: tuttora insuperate per profondità e chiarezza.

*"La qualità di akasa è di dare spazio, del dharma di causare movimento, dell'a-dharma di causare la cessazione del movimento<sup>438</sup>.*

*La qualità del tempo è lo scorrere, dell'essere, la consapevolezza.*

*Dovreste sapere, in breve, che tutte queste qualità sono senza forma.*

*Anime, aggregati di materia, dharma, a-dharma e akasa contengono innumerevoli punti dimensionali,<sup>439</sup>.*

---

437 Kundakunda, *Pravacanasara*, "L'essenza della Dottrina", 2.41-49,53.

438 Amritachandra : "L'esistenza del dharma come spazio secondario è sostenuta coi seguenti argomenti: il movimento deve essere causato da qualcosa. Non può essere dovuto al tempo o agli atomi in quanto entrambi privi di estensione spaziale e ciò che è privo di spazio non può originare movimento nello spazio; non può essere dovuto all'anima perché le anime non riempiono tutto l'universo, mentre il movimento è possibile dovunque; non può essere dovuto allo spazio (akasa) perché lo spazio si estende oltre l'universo e - se lo spazio fosse la base del movimento - i limiti dell'universo fluttuerebbero, cosa che non fanno. Di conseguenza il movimento deve essere causato da qualche altra sostanza che non si estende oltre l'universo, ma lo pervade tutto. Questo è il dharma. L'esistenza di a-dharma è provata da argomenti simili."

439 Traduciamo il termine sanscrito *pradesā* con "punti dimensionali; altri lo traducono con "unità spaziale infinitesimale" o "minimi spaziali". Il *pradesā* si differenzia dal punto della geometria euclidea in quanto questo non ha dimensione spaziale, mentre il *pradesā* la

*Lo spazio è sia nell'universo che in ciò che sta fuori di esso. Dharma e a-dharma si estendono solo nell'universo; allo stesso modo del tempo, perché esso dipende dalle altre due sostanze, queste due sostanze essendo anima e materia<sup>440</sup>.*

*Come i punti dimensionali dello spazio, così sono i punti dimensionali delle altre sostanze.*

*L'atomo non ha punto dimensionale (dimensione spaziale n.d.r.), ma a partire da esso si spiega lo sviluppo dei punti dimensionali<sup>441</sup>.*

*Ma un istante non ha spazio dimensionale. Si manifesta quando una sostanza con un punto dimensionale singolo incrocia un punto dimensionale nello spazio. Un istante è uguale al tempo impiegato da un atomo per spostarsi ( da un punto dimensionale a un altro n.d.r.). Ciò che esiste prima e dopo quel momento è tempo. L'istante nasce e muore<sup>442</sup>.*

---

possiede, per quanto infinitamente piccola. E' una sorta di atomo di spazio, comparabile al punto del sistema geometrico gaussiano usato da Einstein.

440 Il tempo non esiste oltre i confini dell'universo perché può solo funzionare in relazione ad anima e materia, che esistono solo nell'universo. L'universo (*loka*) è unico e collocato in uno spazio assolutamente vuoto (*aloka o non-universo*). A differenza dei Buddhisti, i Giainisti non ammettono una pluralità di universi.

441 L'interpretazione di Amritachandra è che "l'atomo non ha dimensione e - a seguito della giustapposizione di atomi non dimensionali in relazioni differenti - originano sostanze dimensionalmente misurabili." Il commentatore nota che tre versi più in là Kundakunda definisce il punto dimensionale come lo spazio occupato da un atomo. Siccome il punto dimensionale possiede una sia pur minima dimensione, siamo confrontati a una contraddizione che il commentatore risolve così: "Anche se l'atomo, considerato come sostanza, è senza spazio dimensionale, tuttavia ha per sua caratteristica di essere l'originatore dei punti dimensionali attraverso la sua innata natura, che ha il potere di sviluppare le qualità di viscosità e ruvidezza ( che implicano attrazione e repulsione n.d.r.) di tal carattere da essere la causa della produzione di due o più punti dimensionali".

442 Il tempo, come sostanza, non ha inizio né fine, ma in quanto modificato dalle relazioni con le altre sostanze, nasce ed è oggetto di annichilazione.

*Lo spazio occupato da un atomo è detto punto dimensionale. Può contenere tutti gli atomi.*

*Uno due molti innumerevoli o infiniti sono i punti dimensionali contenuti dalle sostanze, allo stesso modo dei momenti della loro durata.....<sup>443</sup>*

*Il mondo è pieno di oggetti con estensione spaziale, completi ed eterni. Quello che conosce è l'anima, legata alle quattro forze vitali."*

**La morale.** Questi versi misteriosi ci fanno riflettere sull'aspetto morale, fondamentale della dottrina giainista, anche in considerazione del fatto che il suo fondatore si lasciò morire di fame considerando quello un buon metodo per alleggerire l'anima del peso del karma. Altri filosofi lo avrebbero fatto, come Eratostene grande bibliotecario di Alessandria, ma solo perché a ottanta anni stava perdendo la vista. Poiché la liberazione resta lo scopo ultimo dell'uomo e non c'è distacco tra morale e scienza, le tappe morali che legano e possono staccare spirito e materia sono descritte come relazioni fisiche: esse sono come dicevamo sopra parlando del Canone 1) l'avvicinamento della materia karmica all'anima, 2) l'attrazione determinata dall'ignoranza e dalla passione, 3) l'infiltrazione della materia karmica nell'anima. Seguono 4) l'arresto dell'afflusso di nuovo karma attraverso la retta conoscenza e il sacrificio e 5) la graduale liberazione che sfocia nella beatitudine.

Secondo questo schema, le buone azioni non contribuiscono all'alleggerimento del karma. Solo il sacrificio, il digiuno e l'ascesi permettono di ottenere questo risultato. Se il giainista osservante cammina con passo leggero per non far male alle pietre e se prima di sedersi spazza via ogni briciola e goccia d'acqua non è tanto per non fare male alle anime della briciola e della goccia d'acqua, ma perché una cattiva azione, anche involontaria, appesantirebbe il suo carico karmico ritardando la liberazione.

Ciò detto vale la pena di considerare che i giainisti sono generalmente considerati persone generose e compassionevoli, oltre che scrupolosi osservanti delle loro regole, tra le quali spiccano l'assoluto

---

<sup>443</sup> Commenta Amritachandra: "il complesso dei punti dimensionali è orizzontale, mentre quello di cui la funzione è caratterizzata da istanti è verticale". Questo implica chiaramente il concetto di tempo come quarta dimensione.

vegetarianesimo e la non violenza <sup>444</sup> che anche Gandhi, giainista per parte di madre, fece sua.

La carità è comunque buona perché aiuta l'anima a liberarsi dalle catene della materia, anche se non conviene lasciarsi andare troppo alla compassione e all'amore. Il distacco dalla famiglia è comunque considerato un passo indispensabile per la liberazione.

In definitiva, siamo di fronte a una filosofia pluralista, relativista, con un'interessante concezione atomista. La morale è severa, ma piuttosto egoista che compassionevole, anche se i risultati sono certamente positivi. Di un dio creatore non ce n'è bisogno e lo si dice chiaramente in una brillante confutazione di ogni concezione teista<sup>445</sup>. Non ci si oppone tuttavia alla credenza in esseri sovranaturali. C'è posto anche per loro e i templi giainisti sono affollati di divinità Indù, delle quali si invocano le temporanee benedizioni. Così pure, il Giainismo ha versioni proprie delle più importanti leggende Indù.

---

444 In sanscrito *ahimsa*. Letteralmente: non far male.

445 V. Jinasena, *Maha purāna* (La grande leggenda) 4,16-31.

# Carvaka, materialismo e utilitarismo

*Di tutte le scuole filosofiche indiane Carvaka Darsana è quella che la maggioranza degli Indù considera con tale ribrezzo, che persino storici e filosofi indiani si domandano perplessi come sia stato possibile concepire un tale schifo. Al punto che il nome stesso della scuola è diventato offensivo e ridicolo, utile a bollare l'infedele e l'epicureo. Un nome che pare derivi da una parola che significa qualcosa come "linguadolce"<sup>446</sup> perché alletterebbe gli sprovveduti coi piaceri materiali.*

*Eppure la scuola, per il poco che se ne sa, mostra molti elementi in comune con quel pensiero anglosassone transitato dall'empirismo all'utilitarismo al behaviourismo, fino a dare contenuto a quella che si chiama oggi filosofia analitica. Tutte dottrine che l'occidente considera legittime e presentabili.*

*Lo storico della filosofia deve ammettere di possedere ben poco materiale originale e in particolare nessun testo originale della Scuola ma solo testi critici. Tutto ciò gli fa supporre che la scuola deve pur avere prodotto qualcosa di meglio di quanto le rinfacciano i suoi detrattori.*

*Carvaka-darsana resta uno dei "sistemi" classici della filosofia indiana, seppure eterodosso o eretico: ma la storia dell'empirismo o materialismo indiano non comincia all'epoca dei sistemi, tra 1° e 10° secolo d.C. Ha radici solide nel periodo postvedico, tra V° e I° secolo a.C, accanto alle scuole ortodosse del Ritualismo, dell'Assolutismo e del Teismo<sup>447</sup> e a quelle eretiche del Giainismo e del Buddhismo. A quel tempo la scuola materialista non si chiamava ancora Carvaka e seguiva due filoni ben distinti: l'accidentalismo<sup>448</sup> e il naturalismo<sup>449</sup>, dottrine su cui torneremo*

---

446 In sanscrito *caru-vaka*, da *vacas*: parola, linguaggio.

447 V. Hiriyanna, op. cit. pp 90-100.

448 In sanscrito *vaddrchā-vāda*.

più avanti. Ma anzitutto vogliamo capire che significava "eretico". Fondamentalmente, tra V° e I° secolo a.C, era eretico chi si opponeva ai riti, ai sacrifici e alle istituzioni legate ai Veda. Era e resta eretico chi non riconosce i *Veda* come testo sacro e testimonianza verbale per eccellenza. "Eretico" è dunque termine preso a prestito dalla religione e trasferito alla filosofia. Di conseguenza può capitare che Sankara, uno dei più noti filosofi indiani ed esponente di punta del sistema *Advaita*, veda nel sistema *Samkhya* il suo principale antagonista e lo giudichi la più micidiale invenzione dell'uomo, pur collocandolo tra i sistemi ortodossi; eppure, nonostante tutto non arriva a farlo segno del disgusto che le scuole ortodosse in genere mostrarono per quelle eretiche e in particolare per il materialismo.

La dottrina materialista infatti smantella i due cardini della coscienza Indù: l'esistenza di un'entità spirituale e la legge universale; e ovviamente cancella anche le loro conseguenze: l'obiettivo della liberazione dell'anima e la dottrina della trasmigrazione delle anime. Sono i concetti che abbiamo imparato a conoscere: *atman e dharma, moksha e samsara*. Persino il Buddhismo, che nega l'esistenza dell'io individuale o almeno il suo carattere di permanenza; persino il *Samkhya*, che nega l'unità del cosmo distinguendo corpo e spirito; persino il *Jainismo* che come il *Buddhismo* nega la necessità e l'esistenza di un qualsiasi principio creatore, persino quelle correnti di pensiero non furono oggetto del disprezzo riservato a questi negatori dell'anima, accusati al solito di essere elementi antisociali, perversi e corrotti. Il motivo di tanta animosità - lo ripetiamo- è che la negazione di ogni entità spirituale cancella la possibilità di concepire l'anima individuale, il *karma*, l'esigenza di liberazione, la legge universale che è legge divina e il ciclo delle reincarnazioni che corrisponde al *karma* e al *Dharma*, alla storia personale e alla legge universale. E allora che ci sta a fare l'uomo sulla terra? si domanda sgomento il pensatore indiano. Solo per tirare avanti e mangiare il gelato?

Ma procediamo con ordine. I *kalpa-sutra*, raccolte di aforismi del primo periodo post-vedico, si riferiscono occasionalmente ai pensatori eretici<sup>450</sup> chiamandoli infedeli<sup>451</sup> e distinguendo tra loro solo i peccatori

---

449 In sanscrito *svabhada-vāda*.

450 In sanscrito *sramana*.

dai criminali. Della letteratura eretica non è rimasta traccia se non in questa o quella Upanishad<sup>452</sup> e nel Mahabhārata, dove si fa menzione di una mezza dozzina di scuole eretiche. Di queste, quelle che ci interessano nel presente contesto sono l'accidentalismo e il naturalismo.

**L'accidentalismo e il naturalismo.** L'accidentalismo sostiene che il mondo è un caos e ascrive qualsiasi ordine al puro caos. Nega validità al principio di causa o legge di causalità, così come nega qualsiasi principio divino e qualsiasi sanzione sovranaturale.

Al naturalismo<sup>453</sup> si attribuisce maggiore rilievo filosofico anche per il peso che le sue elaborazioni ebbero sullo sviluppo ulteriore della dottrina materialista indiana.

Il naturalismo sostiene che le cose hanno una loro natura dalla quale sono determinate. Afferma: " *le cose sono come la loro natura le fa*". A differenza del sistema precedente riconosce l'universalità del principio di causa, pur riferendo tutti i cambiamenti alla cosa stessa cui appartengono. Ogni cosa è unica e la sua intera storia è predeterminata dalla sua unicità.

Il naturalismo è determinista ad oltranza: non viviamo affatto in un mondo privo di leggi, sostiene, anche se non c'è nessun principio esterno a governarle. La necessità governa tutto, ma è una necessità inerente alle cose. E' solo perché siamo ciechi di fronte a questo fatto che concepiamo cose e fenomeni come non governati da alcuna legge e come se potessimo intervenire sul loro corso. Anche questa scuola come la precedente, non concepisce né entità divina né sanzioni soprannaturali. E' soprattutto la seconda affermazione a scandalizzare i pii Indù. Sembra quasi di sentirli: dove andremo a finire! Anche del

---

451 Il termine usato è quello di *nastika*, letteralmente "non è", ossia: (*il Veda*) non è (*testo sacro*).

452 La *Svetasvatara Upanishad* è menziona una mezza dozzina di queste scuole.

453 In sanscrito *Svabhada-vāda*.

naturalismo non si conoscono testi originali, ma solo riferimenti parziali, generalmente critici<sup>454</sup>.

E tuttavia è proprio da quei riferimenti critici e addirittura astiosi che la mentalità occidentale contemporanea riesce a formarsi della dottrina giudizi complessivamente positivi. Ad esempio per la dichiarata contrapposizione di questa scuola all' *Adrsta-vāda* o "credenza nel soprannaturale<sup>455</sup>" e per il suo carattere di "metafisica laica", o mondana che nella terminologia della scuola viene indicata come "ristretta al mondo sperimentale<sup>456</sup>". Altro carattere niente affatto estraneo alla mentalità occidentale di oggi è la negazione della trasmigrazione dell'anima, in deciso antagonismo con l'altra credenza che invece dava per certa l'esistenza delle anime<sup>457</sup>. Ed eccoci al punto centrale della dottrina, perché il rifiuto di un'anima permanente, - mentre un io empirico è in qualche modo ammesso - ha come corollario il rigetto della legge del *karma*<sup>458</sup>, come viene comunemente intesa; e per quanto si sappia poco delle teorie cosmologiche della scuola<sup>459</sup>, è probabile che anche la legge del *Dharma* ne fosse messa fortemente in discussione.

---

454 Ad esempio nel commento di Sankara sul *Vedanta-Sutra* di Badarayana (I,i,2); nel *Bhradavanyakopanisad-vartika* di Suresvara (I,IV,1487) e nel *Mahabharata* (XII,179,222,224).

455 In sanscrito *adrsta-vāda*.

456 In sanscrito *lokayata*.

457 In sanscrito *adhyatma-vāda*

458 Nel commento di Gunaratna al *Sadarsana-Samuccaya* si dice: "Altri ancora dicono: tutta la varietà del mondo è spiegata dalla sua stessa natura e non c'è alcun tipo di karma alla sua base". Ugual concetto è espresso in *Sloka-vartika* di Kumarila Bhatta.

459 Per quanto riguarda la causa prima dell'universo materiale, non abbiamo modo di capire se fosse concepita come unica o molteplice, perché nei resoconti disponibili si fa cenno ad entrambe le possibilità. L'organismo materiale si fa risalire ai 5 elementi (*Mahabharata*, XII, 224, 17), in altra sede considerati come causa ultima (*ibidem*, 232, 18). Una causa prima unica è pure adombrata in *Mahabharata* XII,222, 26 e 31.

**Carvaka Darsana.** Ma torniamo al materialismo e alla sua forma matura elaborata nel periodo "dei sistemi" che per la filosofia indiana inizia col I° secolo d.C.. Seguendo la terminologia filosofica occidentale più che di materialismo si tratta di empirismo. Ricordavamo tra i precedenti *l'accidentalismo* che nega il principio di causa e il *naturalismo* che ha anch'esso una base empirica. La dottrina non è conosciuta direttamente, ma solo attraverso esposizioni o riferimenti critici, per lo meno fino dai tempi di Sankara<sup>460</sup>. Un capitolo intero sulla dottrina è contenuto nel *Sarvadarsana-samgraha*, il compendio di storia della filosofia cui abbiamo accennato parlando dei sistemi filosofici, <sup>461</sup> ma anch'esso è piuttosto magro e più interessato a polemizzare con la dottrina che ad esporla nei suoi punti forti e positivi.

La più importante delle idee della scuola sembra quella che considera la percezione<sup>462</sup> come solo mezzo valido di conoscenza, anche in questo anticipando l'empirismo occidentale. Ogni altro mezzo di conoscenza - e in particolare l'inferenza e la testimonianza verbale - è respinto come non valido. Questo porta eminenti storici indiani della filosofia come Hiriyanna a dire che in questo modo si nega tutta la filosofia che *"mentre dovrebbe essere disciplina di vita, cessa di essere persino disciplina della mente"*.

Ma su quale base il materialismo respinge la validità dell'inferenza? La ragione addotta è che non vi sono giustificazioni sufficienti per credere alla verità della relazione induttiva<sup>463</sup> che ne costituisce la base. Carvaka sostiene che non c'è base per affermare che si può passare dal particolare al generale, ossia che sulla base di osservazioni particolari, le uniche che ci sono consentite, si possano inferire o conoscere leggi universali. Dunque quella relazione induttiva non esiste come tale.

---

460 Cfr. Whitney, *Sanskrit grammar*, p.80; Sriharsa: *Naisadhiya-carita*, XVII, 39-83; Mādhava: *Sarvadarsana-samgraha*. Un testo originale andato perduto è attribuito a Brhaspati che *Maitri Upanishad* descrive come maestro eretico (VII,9).

461 L'opera, del XIII° secolo, fornisce una classica schematizzazione dei sistemi filosofici indiani. È' attribuita a *Madharacarya*. (pag.64 del presente volume).

462 In sanscrito *pratyaksa*.

463 In sanscrito *vyapti*.

Persino la formulazione dell'ipotesi è scorretta perché, anche supponendo che essa sia valida, poggia su fatti osservati; e poichè l'osservazione ha necessariamente un campo ristretto, non ci autorizza a universalizzare conclusioni raggiunte col suo aiuto.

Si possono ammettere leggi generali, che compendiano tutte le osservazioni disponibili, ma non leggi universali valide per il passato e il futuro di tutto l'universo. E bisogna altresì ammettere che nel passato o nel futuro, anche negli stessi luoghi, sono concepibili leggi universali diverse dalle attuali.

Inoltre, anche quando una proposizione o regola o legge generale vada bene per tutti i casi conosciuti, il solo sospetto che possa non adattarsi a casi non esaminati la rende inutile agli effetti di una ricerca scientifica o investigazione esatta.

Pur ammettendo che quelle fin qui riassunte siano obiezioni abbastanza correnti alla logica dell'inferenza e al valore permanente ed assoluto delle leggi naturali, dobbiamo riconoscere alla dottrina di averne elaborate di più raffinate.

Se assumessimo che non l'esame di particolari isolati costituisce la base dell'induzione, ma solo il corretto legame dei caratteri essenziali o universali permanentemente associati con essi - dice Carvaka<sup>464</sup>- anche così resterebbero incorrelati i particolari che, soli, sono di interesse pratico.

Se il soggetto dell'osservazione sono gli universali, l'inferenza non esiste perché la cosiddetta verità inferita che connette un universale all'altro sarebbe identica al fatto osservato (se pensiamo alla premessa maggiore).

Sembra di cogliere in questa osservazione uno sviluppo della critica mossa da Mill al sillogismo aristotelico. Lo stesso Hiriyanna<sup>465</sup> ammette che tale obiezione appare fondata; e che è proprio il pantano in cui affonda il logico quando tenta di dimostrare la validità dell'inferenza, cercando di stabilire che cosa sia effettivamente legato da relazioni logiche, se il fatto nei suoi particolari o nella sua essenza; e inoltre quando si domanda come possono le essenze delle cose dar luogo ad

---

464 Riconosciamo in questo un riferimento a quelle che potrebbero essere le idee platoniche.

465 Op. cit. p.190

altre verità assolute essendo già esse delle verità assolute. Filosoficamente, non sono obiezioni di poco conto.

Ma Carvaka è una dottrina pratica e la domanda che si pone è come mai ci sembri tanto normale credere alla validità dell'inferenza. E' un processo meramente psicologico, sostiene, in anticipo di 15 secoli sulle conclusioni di Hume che definì il principio di causa una pura questione di abitudine che non ha niente a che vedere con la certezza logica. Il fatto che quanto atteso si verifichi effettivamente è unicamente dovuto a coincidenze casuali, come nel caso delle predizioni e delle divinazioni, che anche loro qualche volta si realizzano. In altre parole, l'inferenza è e resta una supposizione.

A queste affermazioni di Carvaka i critici replicano che è impensabile che quei filosofi non abbiano essi stessi preso in considerazione che quanto affermavano a proposito della non validità dell'inferenza è essa stesso un'inferenza. Come è possibile che questa specifica legge universale "l'inferenza non permette conoscenza valida" ovvero "le leggi universali non possono essere inferite" sia essa stessa inferita? Ma la conseguenza di questa visione della conoscenza è che secondo *Carvaka* non si può parlare di alcun ordine o sistema del mondo. Certo, la percezione è un mezzo di conoscenza valido, ma può dar luogo soltanto a una conoscenza frammentaria delle cose, senza connetterle con alcuna relazione necessaria.

Quanto alla cosmologia, *Carvaka* riconosce 4 elementi primi; e in questo è realista e pluralista. Gli elementi grossolani o materiali<sup>466</sup> sono l'acqua, la terra, il fuoco e l'aria. Mancano gli elementi sottili ipotizzati dal *Samkhya*, perché sarebbero concepibili solo attraverso l'inferenza. E per lo stesso motivo non compare tra di essi il 5° elemento classico della cosmologia indiana, lo spazio<sup>467</sup>, anch'esso non osservabile dai sensi ma unicamente deducibile per via logica.

Per la stessa ragione la scuola nega l'anima<sup>468</sup> come entità che sopravvive al corpo. Essa prende a vivere, sostiene *Carvaka*, soltanto nella particolare concatenazione di elementi che chiamiamo corpo vivente. Dunque non si nega un principio conscio o spirituale, soltanto

---

466 In sanscrito *bhuta*.

467 In sanscrito *akasa*.

468 In sanscrito *atman*.

lo si rifiuta come ultimo o indipendente. La dipendenza della coscienza dall'organismo fisico è giustificata dal fatto che essa è sempre concepita in associazione a questo.<sup>469</sup>

Uno dei divulgatori critici della dottrina fu Salikanatha<sup>470</sup> che attribuì alla scuola un'interessante teoria sul sentimento. Piacere e dolore devono essere considerati semplici attributi del corpo, perché essi determinano cambiamenti del suo stato. Ciò lo vediamo attraverso le manifestazioni fisiche di sorpresa, gioia e dolore. Ciò che è caratteristico di un'entità, non può riguardarne un'altra perché la causa sarebbe operante ove non è.

---

469 In questo senso, che cioè la mente è funzione della materia, la teoria è un equivalente indiano del moderno Behaviorismo. Nel libro a due voci *Le moine et le philosophe* Mathieu Ricard ricorda che tra gli anni '20 e gli anni '60 la psicologia fu in gran parte dominata dall'idea che per studiare il funzionamento dello spirito bisognasse studiare i comportamenti esteriori e soprattutto non badare allo spirito in sé. Lo spirito, si sosteneva, non si può conoscere in maniera obiettiva: questo esclude ovviamente ogni approccio contemplativo. Si studiavano soltanto le manifestazioni esteriori degli accadimenti mentali, posizione che scarta automaticamente tutti gli accadimenti mentali che non si traducono in comportamenti. D'altra parte, la maggior parte degli esperimenti si effettuavano su animali. Questo approccio fu progressivamente sostituito dalle scienze cognitive (neuroscienze, psicologia cognitiva, linguistica, intelligenza artificiale etc) che concessero agli stati mentali uno spazio assai più importante, sia in relazione alla maniera in cui l'attività cognitiva riceve informazioni dal mondo esteriore (le percezioni, la comunicazione, il movimento) sia in relazione alla maniera in cui l'attività cognitiva si manifesta autonomamente (sogni, ricordi, immaginazione, sviluppo del linguaggio). Ma ancor oggi la maggior parte dei neurobiologi sono indifferenti al concetto di "fantasma nella scatola nera" ossia che ci sia qualcos'altro, oltre alle reazioni chimiche e ai fenomeni elettrici, in ciò che chiamiamo pensiero. Revel ricorda che già alla fine del XIX° secolo il behaviorismo fu contestato, ad esempio da Bergson in *Matière et Mémoire*. Ricorda anche i materialisti del XVIII° secolo: Le la Mettrie, con *L'homme machine*, Helvetius, con *L'Esprit*, d'Holbach e Diderot.

470 Vedi: Salikanatha, *Pakarana-pancika*.

Ma è la negazione dell'Atman che ha provocato tra i pensatori indiani le più fiere obiezioni, anche se devono ammettere che almeno teoricamente la posizione di *Carvaka* è incontestabile perché nessuno ha mai seriamente dimostrato l'esistenza dell'anima<sup>471</sup>. Ciò che chiamiamo coscienza è semplicemente una proprietà del corpo, sostiene Carvaka contro chi nega ogni coincidenza di corpo e anima .

Costoro affermano che se la coscienza fosse una proprietà del corpo, essa potrebbe essere essenziale o accidentale. Se fosse essenziale dovrebbe essere inseparabile dal corpo e durare almeno quanto esso dura, ma questo non è vero nelle perdite di coscienza e nel sonno senza

---

471 Non tutti i pensatori occidentali si mostrarono altrettanto condiscendenti verso le scuole materialiste, anche senza voler considerare i teologi. Platone, nel *Fedro*, cerca di convincerci dell'immortalità dell'anima con una serie di argomenti. In natura ogni contrario si genera dal suo contrario, - sostiene. - Ogni processo generativo si completa col processo generativo contrario; è da ritenere quindi che il processo generativo della morte, per cui appunto ciò che è vivo muore, si integri col processo generativo della vita, per cui ciò che è morto rivive; vorrà dire ancora che "*le anime dei morti esistono certamente in qualche luogo, dal quale tornano a rigenerarsi*". Tesi sorprendentemente simile a quanto afferma il *Buddhismo* Tibetano nel *Libro dei morti*. Inoltre, continua Platone, la conoscenza scientifica ci fa apprendere le idee delle varie cose e "*tutte le impressioni che ci vengono dai sensi noi le riportiamo a tali idee, riconoscendo che esse sono gli esemplari primi posseduti dal nostro spirito*"; tutta la nostra scienza sarebbe vana se non esistessero le idee e l'anima capace di coglierle, ma poiché la sensazione non può generare in noi la conoscenza scientifica, se non come memoria di idee preesistenti, come si dice nel *Menone*, le idee e l'anima devono dunque preesistere al corpo. L'argomento decisivo si trova però secondo Platone nella stessa natura delle idee. Esse sono invisibili e costanti; l'anima, che con la scienza si mostra capace di cogliere tali modelli, deve essere simile ad essi; e quindi essa, alla morte del corpo "se ne andrà all'invisibile, all'inintelligibile", insomma "al divino, all'immortale". Le idee sono il fine dell'anima e l'anima è immortale per il suo legame con le idee. Con questo Platone completa l'istanza socratica fondamentale, dell'esistenza di una conoscenza universale e necessaria, fondandola sulla dottrina delle idee e dell'eternità dell'anima.

sogni. Se fosse accidentale non si spiega perché si esce dal sogno con la coscienza di esso, ma senza possedere la tigre che si è sognata. Se l'uno è proprietà dell'altra dovrebbero esser entrambi ammessi o respinti. Sono contestazioni eleganti alle quali Carvaka risponde che comunque la coscienza si ritrova sempre in associazione ad organismi fisici. Ma, forse, insieme ai suoi critici possiamo coltivare il dubbio che continui a sussistere anche in una forma che non conosciamo: l'associazione anche costante di due realtà dimostra poco. Anche l'occhio può vedere soltanto in presenza della luce, ma ciò non significa che la percezione visiva sia proprietà della luce. Infine, se la coscienza fosse proprietà del corpo sarebbe conoscibile in modo esattamente uguale all'uno come agli altri. I pensieri, sentimenti, sogni e ricordi di una persona, come sono conoscibili a quella, non sono conoscibili a nessun altro. La conoscenza che un filosofo ha del proprio mal di denti è differente da quella che ne ha il suo dentista.

Ma è sul terreno dei comportamenti e della morale che i molti detrattori rinfacciano ai *Carvaka* di essere epicurei, edonisti, immorali e corruttori. E tutto questo perché sostengono quel principio di utilitarismo cui Bentham prima e Mill poi diedero dignità filosofica. Il principio è molto semplice: l'utile, individuale e collettivo, è l'unico principio di bene. In termini filosofici indiani questo significa che dei "4 valori essenziali" cui tradizionalmente il pensiero indiano si riferisce: il piacere, i mezzi per mantenerlo, l'azione e la liberazione la scuola *Carvaka* - che nega la trasmigrazione e l'eternità dell'anima - riconosce solo i primi due, ossia il piacere e i mezzi per mantenerlo, mentre sul piano delle scelte morali anticipa largamente il principio utilitarista. Prevedibile dunque la critica di edonismo e corruzione; e facile l'accusa al principio utilitarista di essere un principio egoista e comunque basato unicamente sulle convenzioni e la prudenza. Eppure secondo la stessa tradizione indiana, il problema della sofferenza non fu ignorato da Carvaka, che anzi lo considerò carattere inevitabile dell'esistenza; ma non è una buona ragione per distoglierci dalla ricerca di quel piacere o felicità dai quali ci sentiamo istintivamente attratti.

# Vaisésika: metafisica e ontologia

La scuola *Vaisesika* prese nome da *vishesa*, parola che significa particolarità, caratteristica, distinzione: e prese quel nome perché enfatizza la diversità come anima dell'universo. Suo mitico fondatore fu *Kanada*, ma il suo esponente storico fu *Prasastapāda*. Gli autori successivi trattarono *Vaisesika* congiuntamente a *Nyaya*: le due scuole vengono abitualmente associate in quanto di *Vaisesika*, che la precedette nel tempo, *Nyaya* accettò le basi ontologiche sviluppandone considerevolmente gli aspetti logici ed epistemologici. Sono state definite entrambe espressione di un realismo pluralistico e come tali sono conosciute, anche se i loro critici non le considerano un sistema e *Sankara* definiva gli esponenti della *Vaisesika* "semidistruttori del mondo". Distruttori totali del mondo - per lui - erano i *Buddhisti* di ispirazione *Hinayana*. Il sistema *Vaisesika* si sviluppò contemporaneamente al *Samkhya*: forse prima, ma certo non dopo il *Giainismo* e il *Buddhismo*; ed è in questo ha una qualche base di ragione chi lo tratta per primo.

**La letteratura Vaisesika-Nyaya**<sup>472</sup>. Testo fondamentale del *Vaisesika* sono i *Vaisesika-sutra* che la leggenda dice scritti dal brahmano *Kanada* sotto dettatura di *Shiva* apparsogli in forma di civetta. Quale che ne sia l'origine quei *sutra* sembrano redatti o compilati tra 1° e 2° secolo d.C. e ciascuno è a sua volta suddiviso in prima e seconda parte. Del 3° secolo d. C. sono probabilmente i *Nyaya-sutra*, a loro volta suddivisi in cinque libri e attribuiti a *Aksapada*. Intorno alla schematica esposizione delle due dottrine contenuta nei *sutra* si formò una ricca letteratura che riflette l'evoluzione dei due sistemi.

Il primo commento dei *Vaisesika-sutra* è quello di *Prasastapada*, probabilmente del 5° secolo d.C. Dopo di lui, quello di *Candra* del 6° secolo: ce ne resta solo la traduzione cinese. *Prasastapada* fu lui stesso

---

<sup>472</sup> La letteratura dei due sistemi va esaminata congiuntamente perché rapidamente confluirono risultando per molti aspetti indistinguibili.

più volte commentato: nella *Kiranavali* di Udayana e nella *Nyayakandali* di Sridhara, scritta nel 991.

Il primo commento che ci resta del *Nyaya-sutra* è quello di Vatsyayna, databile tra 4° e 5° secolo d.C. Le sue teorie furono confutate dal logico Buddhista Dinnaga, cui replicò nel secolo 7° Uddyotakara col suo *Nyayavarttika* in difesa del Nyaya. Per i Buddhisti toccò a Dharmakirti confutarlo. Gli rispose nel 10° secolo Vacaspatimsra, che ripropose il punto di vista Nyaya nel *Nyayavarttikatatparyatika*. Dimostrò l'esistenza di Dio contro il supposto ateismo Buddhista nel *Kusumanjali*. In un'altra sua opera, *Atmaviviveka*, il maestro Nyaya dimostrò l'esistenza dell'anima. Altra opera che autori come il Tucci ritengono fondamentale per la conoscenza del sistema è il *Nyayamannjari* di Javanthabhatta (10° sec). Ma la vera novità fu la Nuova Nyaya proposta da Gangesa Upadhyaya verso il 1200 e conosciuta come *Nyaya-Nyaya*. Gangesa, continuando una tradizione di fusione tra Vaisesika e Nyaya, disegnò tuttavia il suo "magnus opus" *Tattvacintamani* non già in base alle 16 categorie del Nyaya o alle 7 del Vaisesika, ma raggruppando la materia in 4 parti corrispondenti ai "mezzi validi di conoscenza": percezione, inferenza, analogia e tradizione.

**Le categorie.** Per Vaisesika tutto l'universo è classificabile in sette categorie<sup>473</sup>, con un termine che letteralmente significa "oggetto significato da una parola". Tali sono tutti gli oggetti della conoscenza, in quanto possono essere pensati e nominati.

Nel pensiero occidentale le categorie aristoteliche sono utili a classificare logicamente i predicati, secondo una logica che è fondamentalmente nominalistica; le categorie kantiane sono le macine dell'intelletto sotto le quali le cose devono passare per divenire conoscibili, secondo una logica che Kant stesso differenziava da quella puramente nominalistica definendola trascendentale; le categorie hegeliane sono gli stati dinamici dello sviluppo di pensiero che è identificato con la realtà<sup>474</sup>.

---

<sup>473</sup> In sanscrito *padartha*.

<sup>474</sup> Hegel viene considerato dai filosofi Advaitisti esponente di una dinamica e concreta identità-nella-differenza, che essi apprezzano come "idealismo assoluto".

Le categorie di Vaisesika propongono una classificazione ontologica degli oggetti che non riguarda le loro qualità o predicati degli oggetti ma gli oggetti stessi: in questo senso sono più vicine alle categorie trascendentali kantiane che a quelle aristoteliche.

Le sette categorie proposte sono: *sostanza; qualità; azione; universale; particolare; necessaria relazione e non essere* <sup>475</sup>. Tutto l'universo rientra in queste sette categorie<sup>476</sup>. Il sistema si fonda sul postulato che ogni conoscenza per sua stessa natura si indirizza a un oggetto fuori di essa e da essa indipendente. Questi oggetti sono indipendenti dal soggetto conoscente, ma sono anche indipendenti gli uni dagli altri e ciò identifica Vaisesika come filosofia pluralista e realista. Gli svariati oggetti dell'esperienza sono divisibili in categorie.

La prima categoria o *sostanza*, sustrato dell'azione e delle qualità, comprende 9 tipi di sostanze, tra cui anche quelle mentali e spirituali. Le sostanze in questione sono terra, acqua, fuoco, aria, etere, tempo, spazio, il sé<sup>477</sup> e il mentale<sup>478</sup>. Le cinque prime (terra, acqua, fuoco, aria ed etere<sup>479</sup>) costituiscono gli elementi<sup>480</sup>. Le successive due sostanze sono spazio e tempo e, come l'etere, infinite e indivisibili. Il tempo non può essere misurato se non indirettamente, ad esempio attraverso mezzi che possiedono parti come i movimenti del sole. Anche lo spazio non può essere definito se non con riferimento ad oggetti, come, ad esempio, la stella polare. Tempo e spazio non hanno struttura atomica; punti e istanti sono divisioni convenzionali. Gli elementi primari - i primi 4 elementi - non sono né nel tempo né nello spazio; lo sono invece le sostanze secondarie derivate da essi.

Il sé o coscienza spirituale è l'ottava sostanza considerata dal sistema. E' molteplice, ciascun sé essendo onnipresente ed eterno. La *conoscenza* è

---

475 In sanscrito: sostanza (*draya*); qualità (*guna*); azione (*karma*); universale (*sāmānya*); particolare (*viśeṣa*); inerenza (*samavāya*) e non essere (*abhāva*).

476 E' interessante che ci rientri anche uno stato di coscienza come il non esserci.

477 In sanscrito *atman*.

478 In sanscrito *manas*.

479 In sanscrito *akasa*.

480 In sanscrito *bhuta*.

attributo del sé, sia pure non permanente, come dimostra la mancanza di conoscenza nel sonno profondo, quando pure il sé persiste. Il sé si distingue dalla materia solo in quanto può diventare conscio e non perché sia di per se stesso mentale. Altri attributi del sé sono *desiderio*<sup>481</sup>, *volizione*<sup>482</sup>, *amore*<sup>483</sup>, *avversione*<sup>484</sup>, *piacere*<sup>485</sup>, *sofferenza*<sup>486</sup>: tutti da intendersi come atti (di desiderare, di volere, di amare, di odiare, di godere, e di soffrire) e non come attitudini o potenzialità. In questo quadro il sentimento è inteso come prodotto delle due sensazioni di piacere e sofferenza che portano rispettivamente ad amore e avversione.

L'ultima sostanza considerata è il *mentale*, descritto come atomico ed eterno. A differenza delle prime quattro sostanze non dà luogo a sostanze secondarie. Ogni coscienza spirituale ha il proprio mentale che è lo strumento di conoscenza; eppure sarebbe scorretto tradurlo con "mente"; piuttosto lo si potrebbe tradurre con "attenzione"; mentale è ciò che crea la relazione tra il sé, i sensi e il corpo. Un orologio - se non interviene il mentale - possiamo anche guardarlo senza vedere l'ora! Il mentale non abbandona mai lo spirito, a differenza del corpo e dei sensi che vengono rinnovati ad ogni rinascita.

Riassumendo, le prime cinque sostanze sono chiamate elementi e sono fisiche. Etere, tempo e spazio sono unici, eterni e immanenti. Gli spiriti sono infiniti e ciascuno è indipendente, individuale, eterno e immanente. Il sé, che è pure una sostanza, è il sustrato delle qualità della coscienza senza rappresentare però l'essenza del sé<sup>487</sup>.

---

481 In sanscrito *icchao*.

482 In sanscrito *yatna*.

483 In sanscrito *raga*.

484 In sanscrito *dvasa*..

485 In sanscrito *sukha*..

486 E' lo stesso *dukha* di cui parla il Buddha nella prima delle quattro verità: la sofferenza esiste.

487 E' appunto l'identificazione della coscienza col sé che rende accaniti gli occidentali nella classificazione delle malattie mentali.

Le sostanze, da sole, non spiegano tutto l'universo. Occorrono altre categorie che spieghino qualità e relazioni. Queste categorie per Vaisesika sono qualità, azione, universale, particolare, relazione necessaria e negazione.

La seconda categoria è dunque costituita dalle *qualità*<sup>488</sup>. Le qualità sono inerenti alle sostanze e non possono esistere separate da esse; se esistono come categoria è perché possono essere concepite, pensate e nominate. Sono attributi di una o più sostanze e non, come per il Buddhismo, sostanze in sè. Sono indipendenti ma non necessariamente eterne. Sono state enumerate 24 qualità, con riferimento non solo alle sostanze materiali, ma anche alla mente. Esempi di queste qualità sono la grandezza o forma<sup>489</sup>; l'odore della terra; la fragranza dell'acqua; il colore del fuoco; il suono dell'etere, la congiunzione<sup>490</sup>.

La terza categoria universale, anch'essa inerente alla sostanza è *l'azione*<sup>491</sup>. Come le qualità le azioni sono attributo delle sostanze di cui rappresentano i vari tipi di movimento. Nyaya-Vaisesika, contrariamente a Purva Mimansa, ammette il cambiamento di luogo<sup>492</sup> ma non quello di forma<sup>493</sup>.

La quarta categoria è *l'universale*<sup>494</sup>. E' eterna, una e residente in molti. E' "l'umanità" inerente a tutti gli uomini. Secondo Vaisesika il

---

488 In sanscrito *guna*.

489 In sanscrito *parimana*.

490 In sanscrito *samyoga*, da non confondere con *samavaya* che è la necessaria relazione.

491 In sanscrito *karma*.

492 In sanscrito *parispanda*.

493 In sanscrito *parinama*.

494 In sanscrito *samanya*.

particolare e il generale sono entrambi reali<sup>495</sup>. Le molteplici entità sono classificabili in "tipi" anche se questi "universali" sono solo parzialmente accostabili alle idee platoniche. Sono, per esempio, "l'essere sostanza" o "l'essere qualità"<sup>496</sup> che caratterizzano tutte le sostanze e le qualità. I Buddhisti negano questi universali dicendo che non c'è niente in comune tra una montagna e un grano di mostarda per quanto entrambi partecipino dell'universale "materia". Inoltre, chiedono, dove alberga l'universale? Dovunque<sup>497</sup>, o solo nei rispettivi particolari<sup>498</sup>? Nel primo caso si avrebbe il caos perché la vacca avrebbe come universale non solo la vaccità, ma anche l'equinità etc. Nel secondo caso, sarebbe difficile giustificare il repentino apparire di un universale in un oggetto che spunta in un luogo dove quell'universale non era presente prima. Questa visione spaziale degli universali, contesta Vaisesika-Nyaya, è errata. Il particolare non è "sede" dell'universale, ma ne è la manifestazione<sup>499</sup>.

La quinta categoria è l' *individuale*<sup>500</sup>. Due atomi o due esseri nella loro forma intrinseca possono essere uguali eccetto che per qualcosa che caratterizza ciascuno e che costituisce la sua individualità. Ma resta comunque irrisolto l'antico problema: cosa distingue una individualità dall'altra? Questa categoria è talmente importante da dare nome alla scuola

---

495 Questa ne fa una logica realista e dualista, mentre secondo una logica concettuale come quella dell'Advaita, l'universale esiste solo nel particolare, ma non oltre e non al di sopra di esso. La logica nominalista propria del Buddhismo sostiene invece che nessun universale è reale e che l'universale è solo un nome con una connotazione negativa. "Cavallo significa ciò che non è "non cavallo"".

496 In sanscrito *dravyatva* e *gunatva*.

497 Sarva sarva gata.

498 Vyakti sarva gata.

499 In sanscrito *vyanjaka*.

500 In sanscrito *visesa*.

La sesta categoria è *l'inerenza o necessaria relazione*<sup>501</sup>, da distinguere dalla congiunzione che non è categoria ma una delle qualità della sostanza<sup>502</sup>. In pratica è la relazione di causa- effetto, detta "inseparabile relazione" in quanto eterna, impercettibile e desunta dall'inseparabile relazione di due cose. Le cose inseparabilmente connesse sono: la parte e il tutto, la qualità e la sostanza, l'azione e la sostanza, il particolare e l'universale, il particolare e l'eterna sostanza<sup>503</sup>. La necessità di questa categoria deriva dal postulato pluralistico del Sistema per cui "distinguibile" diventa "differente". Se le cose sono distinte tra di loro, ad esempio "sostanza" e qualità "è necessario stabilire quale necessaria relazione le lega.

La settima categoria è la *non esistenza*<sup>504</sup>. Non il vuoto di cui parlano i Buddhisti<sup>505</sup> ma è l'assenza di una cosa in un dato posto. Più precisamente, vengono contemplati quattro tipi di negazione: 1) antecedente non esistenza, 2) susseguente non esistenza, 3) mutua non esistenza, 4) assoluta non esistenza<sup>506</sup>. La prima, "antecedente non esistenza", è non esistenza di una cosa prima della sua produzione. La seconda, "susseguente non esistenza", è la non esistenza di una cosa dopo la sua distruzione, ad esempio di un vaso che è andato in pezzi. La terza, "mutua non esistenza", è la non esistenza di una cosa come altra

---

501 In sanscrito *samavaya*.

502 La "congiunzione" che si dà tra le qualità è una connessione occasionale e separabile ed esiste solo tra le sostanze. In questo senso va intesa la definizione di "relazione esterna" attribuita a congiunzione: i due oggetti che unisce possono essere stati separati in passato e possono tornare ad esserlo in futuro.

503 Secondo altri autori proprio il fatto di comprendere le "cose inseparate", in sanscrito *ayuta siddha*, fa sì che questa categoria non possa essere paragonata al principio di causa, ma ad una maniera di classificare gli oggetti, così come le altre categorie li classificano per sostanza, qualità, etere, spazio-tempo etc.

504 In sanscrito *abhava*.

505 In sanscrito *sunya*.

506 Tecnicamente i termini corrispondenti sono *prāgabhava*, *dhvamsabhava*, *atyantabhava* e *anyanyabhava*.

cosa differente da sé: un vaso non è una scimmia. La quarta “assoluta non esistenza” è l'assenza di relazione tra due cose nel passato, presente e futuro: non c'è un vaso liquido. Altri classici esempi di non esistenza assoluta proposti dalla scuola sono: le corna della lepre, il figlio di donna sterile, il fiore del cielo. Se non si dovesse ammettere il quarto tipo di negazione, ogni cosa esisterebbe sempre e comunque; se non si ammettesse il primo, non esisterebbe inizio; se non si ammettesse il secondo non esisterebbe fine; se non si ammettesse il terzo, non esisterebbe distinzione tra le cose.

**Ontologia.** L'universo è costituito di atomi increati. Gli atomi sono di quattro specie: terra, acqua, fuoco ed aria. L'etere o spazio non è atomico, ma offre il terreno per la combinazione degli atomi.

Gli atomi differiscono tra loro per qualità e quantità. Ad esempio, gli atomi dell'aria sono i più fini ed hanno la qualità del tatto; gli atomi del fuoco posseggono le qualità del tatto e del colore etc. Tutti gli atomi possiedono velocità e numero. In sé inattivi e immoti sono messi in movimento *dall' Invisibile Potere del Merito e del Demerito*<sup>507</sup> che risiede nelle anime individuali. Si combinano in progressione aritmetica e non geometrica, formando innanzitutto delle diadi e poi delle triadi (ma ci vogliono 3 diadi per formare una triade). Le diadi si combinano quando l'Invisibile Potere del Merito e del Demerito le fa vibrare. Di queste diadi gli atomi sono la causa inerente, la congiunzione la causa non inerente e il Potere Invisibile la causa efficiente.

La triade è grande, lunga e percettibile.

L'atomismo Vaisesika non è materialista in quanto ammette la realtà di sostanze spirituali come Dio e anima, e la legge del *karma*. Coincide con quello di Leucippo e Democrito nel definire gli atomi indivisibili, privi di parti, impercettibili e porzione ultima della materia; eterni e costituenti materiali dell'universo.

Tuttavia i filosofi greci consideravano gli atomi qualitativamente uguali e privi delle qualità secondarie<sup>508</sup> loro attribuite da Vaisesika. Consideravano gli atomi come essenzialmente attivi e in movimento ed elementi costitutivi di tutto, compresa l'anima che secondo Vaisesika è

---

507 Questa è la definizione che la scuola dà di *Dharma*, la Legge.

508 Dr.C. Sharma, *A critical Survey of Indian Philosophy*, p.184

invece un'entità distinta. Infine, la visione degli atomisti greci era puramente materialista e meccanica e non contemplava alcun motore invisibile, mentre i filosofi atomisti indiani ammettono che il movimento è determinato dalle leggi del *Dharma* e generato attraverso una causa efficiente che è dio. Ricordiamo che anche il *Giainismo* sviluppò una concezione atomistica, senza tuttavia stabilire differenze qualitative tra gli atomi e senza attribuire loro qualità permanenti.

# La filosofia Nyaya

## L'importanza della logica

*L'origine della scuola viene fatta comunemente risalire al filosofo Gotama o Gautama, presumibilmente vissuto nel III° secolo a.C. e da non confondere col Gotama più famoso della filosofia indiana, il Gotama Buddha. Ma l'evoluzione della scuola continuò nei venti secoli successivi.*

Dei sistemi indiani canonici Nyaya è tra quelli che danno meno spazio alla metafisica e alla morale; dunque assai poco consolatorio per l'uomo che cerca sollievo alle paure e alle pene e molto simile in questo ai moderni sistemi filosofici occidentali. Al pari di quelli è una scuola filosofica speculativa e analitica, e costituisce esercizio eccellente di logica e di ragione. Un termine equivalente di Nyaya potrebbe essere "epistemologia". Nel *Nyaya-bhasya* di Vatsyayana si spiega "Nyaya significa esame di un oggetto con l'ausilio dei mezzi di conoscenza. L'inferenza è basata sulla percezione e sulle parole e ha valore di ricerca<sup>509</sup>, cioè ricerca quello che è stato conosciuto con i sensi o con le parole. La filosofia<sup>510</sup> così si nomina perché suo strumento è la ricerca."<sup>511</sup>

In una sola scuola ci scorrono davanti conclusioni filosofiche alle quali il pensiero europeo occidentale è pervenuto nell'arco di migliaia d'anni. Nyaya elaborò una teoria della conoscenza che ha molti punti in comune con le Critiche Kantiane e sviluppò una logica del sillogismo che regge il confronto con quella Aristotelica rispetto alla quale appare meno astratta e rigida, più vicina alla sensibilità contemporanea.

Approfondì il principio di causa avendo molti punti di contatto ancora col pensiero di Aristotele; mentre per alcune definizioni essenziali richiama le riflessioni di Hume e di John Stuart Mill sul tema.

---

509 In sanscrito *anviksa*.

510 In sanscrito *anviksiki*.

511 *Nyaya-bhasya*, p. 3.

La Nyaya non approfondì particolarmente metafisica e ontologia trovando più comodo far proprie con poche varianti le posizioni della scuola Vaisesika di cui condivise l'opinione fortemente intellettualizzata che la vita è sofferenza, che l'anima è prigioniera dell'ignoranza e che la liberazione si ottiene con la conoscenza.

In campo cosmologico Nyaya fece propria la teoria degli elementi originari proposta dalla scuola Vaisesika. In campo metafisico operò rispetto a quella degli aggiustamenti solo apparentemente sostanziali. Le sette categorie di realtà proposte da Vaisesika vennero raggruppate in una sola, a conferma di quanto ebbe a sostenere Kant duemila anni più tardi: che nei sistemi metafisici le categorie vanno e vengono a discrezione. A quella prima categoria unificatrice, che raggruppa "le cose conoscibili", Nyaya ne aggiunse ben 15, seguendo la propria vocazione prevalentemente gnoseologica e logica. La categoria delle *cose conoscibili*<sup>512</sup> nella quale risultano riunite le sette categorie di realtà dei Vaisesika non è neppure la prima; la precede quella dei *validi mezzi di conoscenza*, confermando la forte inclinazione della scuola a privilegiare la teoria della conoscenza. Secondo questa teoria i corretti mezzi di conoscenza sono quattro: *percezione, inferenza, analogia e autorità verbale*. Li analizzeremo in dettaglio perché gnoseologia e logica costituiscono i contributi più originali di questa scuola.

**La teoria della conoscenza.** Per Nyaya tutto è conoscibile, inclusi la conoscenza stessa<sup>513</sup> e il soggetto. Questi ultimi si rivelano insieme - e dopo l'oggetto - attraverso l'autoconsapevolezza o riflessione dell'esperienza<sup>514</sup>. Affermò esistere un "sé" permanente e fece della *conoscenza* uno dei principali attributi di quel sé, a sua volta è catalogato tra le nove sostanze fondamentali descritte secondo la metafisica e le categorie del *Vaisesika*.

Dei quattro strumenti appropriati di conoscenza la percezione è materia della gnoseologia, mentre l'inferenza, l'analogia e l'autorità verbale sono piuttosto oggetto della logica. La logica entra nel problema della conoscenza per il fatto che benché la realtà se ne stia ben salda sulle sue

---

512 In sanscrito *prameya*.

513 In sanscrito *jnana*.

514 In sanscrito *anuvyavasaya*.

gambe, il modo per avvicinarla è la conoscenza; ed è in questo modo che il problema della logica viene concepito dal sistema.

La teoria della conoscenza è l'argomento più diffusamente trattato dai Nyaya che distinguono tra conoscenza presentativa<sup>515</sup> e coscienza o conoscenza rappresentativa o memoria<sup>516</sup>. La prima è quella che lascia dietro di sé una *traccia*<sup>517</sup> (impressione o rappresentazione) così chiamata perché una volta depositasi nel sé riappare come smrti o memoria. Questa "traccia" è il settimo specifico attributo del sé. La conoscenza presentativa può essere grossolanamente divisa in due: immediata<sup>518</sup> e mediata<sup>519</sup>. Il "mentale"<sup>520</sup> è il necessario strumento di entrambe.

La conoscenza immediata è equivalente alla somma di sensazione e percezione; la conoscenza mediata equivale alla somma di conoscenza speculativa, memoria, implicazione, riconoscimento: qualcosa di più del semplice giudizio o dell'inferenza<sup>521</sup>.

**La percezione.** Gotama definì la percezione "*cognizione non erronea prodotta dal rapporto degli organi di senso con l'oggetto, che non è associata con un nome e che è ben definita*". Il fatto che non sia "*associata con un nome*" e che allo stesso tempo sia "*ben definita*" comporta che la percezione contenga i due stadi della conoscenza, quelli che Kant chiamò intuizione sensibile e giudizio. Il giudizio, essendo

---

515 In sanscrito *anubhava*, traducibile anche con "esperienza".

516 In sanscrito *smrti*.

517 In sanscrito *samskara* o *bhavana*.

518 In sanscrito *pratyaksa*.

519 In sanscrito *paroksa*, è "mediata"; *paroksanubhava* è l'esperienza indiretta, mediata.

520 In sanscrito *manas*.

521 In sanscrito inferenza è *anumana*, che vedremo più avanti. Secondo i Giainisti che ne fanno un uso più abituale il termine *paroksa* comprende inferenza, riconoscimento, implicazione e memoria. Tutti quanti insieme costituiscono una conoscenza meno vivida di quella percettiva. Vedi Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol 1°, pag. 185.

determinato e nominabile, non può che articolarsi attraverso strumenti appropriati che non appartengono all'esperienza. Hume un po' grossolanamente li aveva individuati nell'abitudine; Kant li chiamò "intuizioni pure" e "categorie trascendentali". L'articolazione tra "intuizioni sensibili" e "intuizioni pure" come indispensabili alla formazione del giudizio, è perfettamente chiara a Nyaya. Non si tratta di due stadi successivi della conoscenza, ma di due intuizioni simultanee. Nyaya dedica grande attenzione a questo punto, nella convinzione che facendoli discendere l'uno dall'altro si introdurrebbe nella loro relazione il principio di causa e si trasformerebbe la teoria filosofica in argomento psicologico<sup>522</sup>. Dunque Nyaya sostiene che le due intuizioni avvengono simultaneamente e che l'intuizione sensibile o percezione è presente fin dall'inizio come "percezione indeterminata"<sup>523</sup>; presente e tuttavia poco chiara, come può essere la visione degli oggetti quando si entra in una stanza scura.

La "percezione indeterminata" non comporta ancora assimilazione, discriminazione, analisi e sintesi: è invece *la percezione determinata*<sup>524</sup>, che utilizza il concetto e dunque la logica e può essere definita perciò "percezione psicologica".

Oltre che determinata e indeterminata, la percezione può essere ordinaria e straordinaria<sup>525</sup>.

La *percezione ordinaria* è particolarmente interessante per l'analogia che presenta, ancora una volta, col pensiero Kantiano. Infatti questo tipo di percezione per Nyaya è di due tipi: interna ed esterna. Nella percezione interna il mentale viene in contatto con stati e processi psichici come cognizione, affezione, volizione, desiderio, sofferenza, piacere, avversione. La mente come organo interno rammenta quello che Kant chiama "senso interno", il tempo.

Come il *Buddhismo* tradizionale<sup>526</sup> anche Vaisesika - che del sistema Nyaya è il secondo componente - concepiva solo due mezzi validi di

---

522 Quello che William James definisce "*raw unverbilized experience*".

523 Percezione indeterminata: *pratyaksa nirvikalpaka*. V. Sharma, op. cit. p.194.

524 Percezione indeterminata: *pratyaksa savikalpaka* .

525 Rispettivamente *laukika e alaukika*. V Sharma, op. cit. p.195

526 Il *Buddhismo* tradizionale, ma non quello Tibetano che tra i "mezzi validi di conoscenza" comprende anche la "testimonianza verbale".

conoscenza: percezione ed inferenza. A questi due Nyaya ne aggiunge altri due: la testimonianza o autorità verbale e l'analogia <sup>527</sup>.

**Dalla percezione al giudizio.** Se la concezione che le nostre idee prime sono fornite dai sensi non suona tanto originale nell'ambito della psicologia della percezione, più interessante è l'ipotesi che la conoscenza origini dal contatto di un organo di senso<sup>528</sup> con un oggetto. Tale contatto non è la sola condizione della percezione ma ne rappresenta il carattere distintivo. Il processo fattuale della conoscenza viene descritto come segue: il sé viene in contatto col mentale; il mentale coi sensi; i sensi con l'oggetto che viene percepito in presenza delle necessarie condizioni esterne come ad esempio una sufficiente luminosità.

E' ovvio che lo schema si adatta solo a processi che coinvolgano la volontà. Ma la cosa più interessante è che il senso del processo può invertirsi, tipicamente quando uno si sveglia e percepisce le cose intorno a sé del tutto casualmente. L'oggetto è primo ed entra in contatto con l'organo di senso; questo col mentale e il mentale col sé. In questo processo il mentale è non solo filtro di una conoscenza procurata dagli altri sensi, ma è anche modo per procurare al sé la conoscenza di certi stati interni<sup>529</sup>. Ricordiamo che Nyaya raggruppò tutte le cose conoscibili in un'unica categoria divisa in 7 sotto gruppi secondo il modello Vaisesika<sup>530</sup>. Quali di esse possono essere conosciute attraverso questa "senso-percezione"?

I realisti in genere presumono che l'esistenza di sostanze o oggetti sia inferita (dedotta o indirettamente conosciuta) dopo che i loro attributi

---

527 In sanscrito *pratyaksa*, *anumana*, *sabda* e *upamana*.

528 In sanscrito *indriya*. Per Nyaya come per larga parte della filosofia indiana anche *manas*, il mentale, va incluso tra i sensi in quanto è la maniera di sperimentare dolore, piacere, fame e così via.

529 La teoria Buddhista dei cinque livelli di coscienza (*indriya*, *manas*, *cita*, *alaya*, e *jñāna*) ci sembra su questo punto più articolata e completa.

530 I sette gruppi di "cose conoscibili" sono: le sostanze, le qualità, l'azione, l'universale, il particolare, la necessaria relazione e la non esistenza, che sono stati trattati nel capitolo dedicato a Vaisesika.

siano stati percepiti. Invece secondo Nyaya, le sostanze sono conosciute direttamente e non attraverso quel meccanismo indiretto. Ma non tutti i sensi sono in grado di percepire allo stesso modo. Per gli oggetti esterni possono farlo solo gli organi della vista e del tatto e per quelle interni solo il mentale.

In altre parole tutti i sensi possono sentire, ma solo alcuni possono percepire. Con l'espressione "sto toccando quello che avevo visto" si intende chiaramente che ciò che i due sensi sono in grado di apprendere è diverso per l'uno e per l'altro, anche se riferito ad un unico oggetto o sostanza. Questa teoria risulterebbe addirittura banale se Nyaya sostenesse la conoscibilità degli oggetti attraverso gli attributi: il fatto è che sostiene la conoscibilità degli oggetti direttamente e in sé!

Gli universali, per Nyaya, sono entità ontologicamente distinte date dagli stessi sensi che permettono di apprendere i corrispondenti particolari. La vista permette di percepire una rosa rossa ma è anche capace di mostrare l'universale rosso.

Delle sette categorie di sostanze conoscibili: *sostanza; qualità; azione; universale; particolare; necessaria relazione e non essere* noi siamo capaci di conoscere direttamente solo le sostanze e gli universali, oltre a qualche qualità e azione e al non-essere, a condizione per quest'ultima di essere negazione di oggetti percepibili. Un vaso è percepibile alla vista e alla vista è pure percepibile la sua assenza. Ma l'assenza di atomi impercettibili può essere solo inferita.

Tutte le percezioni sono esprimibili in forma di giudizio, come qualcosa predicato di qualcos'altro. Una percezione semplice di "cavallo" comporta necessariamente il giudizio "oggetto che possiede la caratteristica dell'equinità". In termini verbali si dirà "toh, un cavallo". Ma anche se si percepisce "cavallo" sfogliando una rivista, un giudizio, ancorché inespresso, è implicito. In altre parole, la percezione è necessariamente complessa e perciò va descritta come determinata. Ora, coerentemente al punto di vista atomistico del sistema, tutte le cose complesse sono costituite da cose elementari e questo vale anche per la complessità della percezione determinata. Per percepire un cavallo bianco dobbiamo percepire separatamente e in maniera indeterminata

"cavallo" e "bianco" e inoltre la relazione<sup>531</sup> che esiste tra di loro. In altre parole dobbiamo avere percezioni elementari indeterminate e di conseguenza la "percezione determinata" diviene un processo di composizione di unità indeterminate e non di "discriminazione in una massa".

**La conoscenza non ordinaria.** Tutto questo è conoscenza ordinaria<sup>532</sup>. Esiste anche una conoscenza-non-ordinaria<sup>533</sup> o percezione trascendentale che può essere di tre tipi:

1) Percezione *degli universali*<sup>534</sup>, che corrispondono in qualche modo alle idee platoniche. Il particolare rosso e il corrispettivo universale rosso sono visti allo stesso modo ma attraverso l'universale rosso noi siamo in grado di apprendere tutti i particolari "rosso" che esistono, sono esistiti o esisteranno: questo è il primo tipo di percezione trascendentale.

2) Percezione *delle associazioni*<sup>535</sup> che si ha quando vedendo una rosa in lontananza e senza percepirne affatto il profumo se ne associa la vista al conosciuto profumo. Argomento in sé debole perché contraddice quanto sostenuto da Nyaya, ossia che il ragionamento ipotetico - e in questo caso siamo di fronte a un ragionamento ipotetico basato sull'esperienza passata - non è strumento valido di conoscenza. L'argomento resta tuttavia interessante in quanto ripropone l'interesse della Nyaya per la conoscenza empirica ed induttiva, che tornerà con più forza quando parleremo dell'inferenza.

-*Percezione intuitiva ed immediata*<sup>536</sup>, di tutti gli oggetti, presenti, passati e futuri posseduta dagli yogin attraverso il potere di meditazione. Essa è intuitiva, soprasensoriale e soprarelazionale e porta l'uomo faccia a faccia con oggetti ultrasensibili come atomi e dharma<sup>537</sup>.

---

531 In sanscrito *samavaya*.

532 In sanscrito *laukika-pratyaksa*.

533 In sanscrito *alaukika-pratyaksa*.

534 *Samanya laksana*. V. Sharma, op cit. p.196

535 In sanscrito *jñāna laksana*. V. Sharma, op cit. p.196

536 In sanscrito *Yogaja*. Vedi: Sharma, op cit. p.196

537 Attenzione a non confondere il *Dharma*, la legge universale con i *dharma*, le sostanze prime!

**L'inferenza**<sup>538</sup>. Il secondo "sistema valido di conoscenza", è l'inferenza o giudizio o ragionamento e la relazione induttiva<sup>539</sup> ne costituisce la base. Per il Buddhismo la relazione induttiva corrisponde unicamente ai due principi di causa e di identità. Nyaya Vaisesika concepisce invece la relazione induttiva in modo assai più ampio e la definisce "invariabile concomitanza".

L'esempio più usato per identificare il problema è insito nella domanda: cosa lega il fatto che nelle famiglie dei cavicorni piede caprino e corna siano sempre presenti nello stesso animale? Sembra che i Buddhisti abbiano fatto un tentativo per ascrivere questa relazione al principio di causa<sup>540</sup>. Nyaya preferisce pensare che il sottostante principio di inferenza sia quello di invariabile concomitanza, visto che non esistono prove a sostegno di una eventuale relazione di causa tra i due fenomeni. All'obiezione materialista<sup>541</sup> che in quel modo né gli universali né i particolari possono essere correlati, *Nyaya Vaisesika* replicò che la relazione è tra i particolari, ma in quanto appartenenti a una classe. Questa giustificazione si regge sul fatto che gli universali costituiscono un categoria a sé e sulla convinzione che attraverso l'apprendimento di un universale e grazie a quel fenomeno percettivo che abbiamo chiamato percezione trascendentale<sup>542</sup> tutti i corrispondenti particolari vengono in qualche modo appresi.

Gotama suddivide l'inferenza in tre categorie: *a-priori* o "dalla causa all'effetto"<sup>543</sup>, il ragionamento che inferisce la pioggia dalla presenza delle nuvole; *a-posteriori* o "dall'effetto alla causa"<sup>544</sup>: che inferisce la pioggia dalla crescita del fiume. E' il ragionamento su quanto si è

---

538 In sanscrito *anumana*.

539 In sanscrito *vyapti*.

540 V. *Prakarana-Pancika*, di Salikanatha (Chowkhamba series, p. 67)

541 Della scuola *Carvaka*. Dottrina centrale della scuola è che la percezione, *pratyaksa*, sia l'unico mezzo valido di conoscenza. Anche l'inferenza, *anumana* non viene considerata valida ritenendosi del tutto ingiustificabile qualsiasi relazione induttiva, *vyapti*.

542 In sanscrito *alaukika-pratyaksa*.

543 In sanscrito *purvavat*, da *vat* che significa "antico, passato".

544 In sanscrito *sesavat*.

osservato in passato, ragionamento per via di eliminazione, la prova indiretta utilizzata tra gli altri negli *Elementi* di Euclide. Ultimo della serie è il ragionamento per analogia<sup>545</sup> tra esperienze sia sensibili che soprasensibili. E' la base delle similitudini tra mondo della natura e mondo dello spirito. Quest'ultimo tipo di inferenza somiglia molto a quel "mezzo valido di conoscenza" che Purva Mimansa chiamò rivelazione<sup>546</sup>.

L'inferenza serve a risolvere i dubbi a sé<sup>547</sup> o a qualcun altro<sup>548</sup>. Solo le spiegazioni agli altri si esprimono in parole, che dunque non sono elemento essenziale dell'inferenza stessa. Ritorna con questo la teoria che la logica non ha bisogno di parole. La logica non è, in sé, formale e se la forma del sillogismo la si chiama inferenza, lo si fa solo per cortesia. Materia della logica è il pensiero e non l'espressione, secondo una concezione che fece propria anche Benedetto Croce nella sua *Logica*.

**Analogia**<sup>549</sup>. Abbiamo già incontrato il ragionamento per analogia come tipo di inferenza. Quella considerata da *Nyaya* è analogia nel senso che di una cosa "A" che non conosciamo ci vengono detti il nome e che somiglia a una cosa "B", a noi nota. Quando incontrassimo "A", riconoscendo le caratteristiche di cui ci hanno parlato, saremo in grado di attribuirle il suo nome. Questa è l'analogia, un mezzo di conoscenza valido ma certamente ristretto.

**Testimonianza verbale**<sup>550</sup>. Che la testimonianza verbale sia anch'essa "mezzo valido di conoscenza", è concetto non estraneo al pensiero antico. Come tale prende in considerazione anche le condizioni logiche e formali di attendibilità; la sua debolezza è che considera "manifestamente inaccettabili" proposizioni che sono tali unicamente in

---

545 In sanscrito *samanyatodrsta*..

546 In sanscrito *sruti*.

547 In sanscrito *svartha*.

548 In sanscrito *parartha*.

549 In sanscrito *upamana*.

550 In sanscrito *sabda*.

base alla passata esperienza, ad esempio "figlio di donna sterile". In quanto mezzo valido di conoscenza la testimonianza verbale va distinta dalla parola udita che è semplice oggetto di percezione<sup>551</sup>. A differenza di Vaisesika, Nyaya accetta la testimonianza verbale come mezzo valido di conoscenza e la definisce testimonianza di una persona degna di fede che conosce la verità e la comunica correttamente. Ciò che si insegna nei *Veda* è valido perché Dio, loro autore, è onnisciente. Per Nyaya Dio è verità di ragione e con questo la scuola evitò il circolo vizioso in cui cadde il *Vedanta*, per il quale l'esistenza di Dio era semplicemente rivelata.

*Purva Mimansa* sostenne invece che il Veda esiste di per sé e l'autorità è ad esso inerente. C'è da aggiungere che per dimostrare l'esistenza di Dio Nyaya utilizzò una forma di inferenza, l'analogia<sup>552</sup>, la cui validità fu ampiamente contestata. Come mezzo valido di conoscenza la testimonianza verbale fu negata da alcune scuole buddhiste<sup>553</sup>, dato che la sua verifica non differirebbe in niente da quella dell'inferenza. Questa obiezione fu contestata da Nyaya sostenendo che la corrispondenza di parole a un'idea richiede da parte nostra una dose di introspezione che nell'inferenza non è richiesta, ragion per cui inferenza e testimonianza verbale sono cose differenti.

**La teoria dell'errore.** Se “*mezzi validi di conoscenza*”, sostiene la Nyaya, devono anche esistere “*mezzi non validi di conoscenza*”, senza che la cosa abbia nulla a che vedere con la verità o falsità del conosciuto, da ritenersi ambedue caratteristiche estrinseche e contestuali della conoscenza. I mezzi di conoscenza non validi includono la *memoria, il dubbio, l'errore e il ragionamento ipotetico*.

-La memoria non è valida perché non è conoscenza presentativa ma rappresentativa<sup>554</sup>.

-Il dubbio è incertezza nella cognizione.

-L'errore è cattivo apprendimento che non corrisponde all'oggetto reale.

---

551 In sanscrito *prameya*.

552 In sanscrito *samanyatodrsta*.

553 Hiriyanna, nel suo *Outline*, sostenne che “i Buddhisti” la negarono, dimenticando quelli tibetani che invece la accettano.

554 V. Chandradhar Sharma, *A critical survey of Indian Philosophy*, pp. 191-210

-Il ragionamento ipotetico, semplicemente, non è conoscenza.<sup>555</sup>

Quanto al rapporto con l'anima e forse per una certa urgenza di togliersi di torno uno spinoso problema, Nyaya sostenne che la conoscenza è una caratteristica solo transitoria dell'anima. “Falso” e “vero” sono per Nyaya caratteristiche estrinseche della conoscenza: non sono tuttavia questioni di secondaria importanza<sup>556</sup>.

Torniamo ad esaminare la percezione non più dal punto di vista psicologico ma da quello logico. Postulato logico della percezione è che i suoi dati elementari, forniti dalla percezione indeterminata non possono mai essere falsi. Una percezione indeterminata falsa è una contraddizione in termini, perché non è logicamente concepibile percezione semplice, ancorché indeterminata, che sia falsa. L'errore può nascere solo col giudizio ed è per questo che l'oggetto della logica è la percezione determinata o complessa. Se il contenuto complesso della nostra conoscenza ha un corrispondente complesso nella realtà abbiamo verità, altrimenti abbiamo errore. Se uno vede gialla una conchiglia bianca a causa di un ittero, ebbene, la conchiglia, il colore giallo e la relazione tra loro sono tutti fatti del mondo obiettivo, dati al livello della conoscenza indeterminata; e benché nella realtà la conchiglia e il colore giallo non siano collegati da una *necessaria relazione*, nella conoscenza appare così. E' di conseguenza un errore, per una mancata corrispondenza tra schema reale e schema conoscitivo<sup>557</sup>. Anche la

---

555 Senza volere entrare nel dettaglio delle singole argomentazioni, rileviamo che ciascuna di esse offre spunti interessanti allo sviluppo della teoria della ricerca scientifica.

556 Il vero si dimostra attraverso la corrispondenza della conoscenza al suo contenuto e attraverso il successo ( che nel caso del metodo sperimentale è successo dell'esperimento). Queste sono le due "prove della verità" della ricerca scientifica e confermano la posizione empirista di una scuola che, avendo l'altro piede in un razionalismo di tipo Kantiano, costituisce un ponte tra due visioni del mondo che l'Occidente ha sempre faticato a conciliare, razionalismo ed empirismo. Come se il detto "*Si nasce o Platonici o Aristotelici*" per questa scuola non valesse.

557 Il problema dell'errore, come quelli delle sostanze prime, del dualismo, della permanenza e della durata degli oggetti, dei sistemi validi di conoscenza e del principio di causa, costituisce un filo speculativo, rintracciabile in tutto il pensiero indiano classico.

conoscenza trascendentale<sup>558</sup> può favorire un errore quando si scambi un conchiglia per un pezzo d'argento; l'argento non è dove lo vediamo, ma altrove. L'argomento può apparire specioso e causidico ma serve a ribadire l'idea che il contenuto di un errore ha anch'esso una base obiettiva e ciò che non esiste<sup>559</sup> non può essere conosciuto, neanche in un giudizio falso<sup>560</sup>.

Ci si domanda come possa essere verificata quella corrispondenza con la realtà che costituisce la verità. Per Nyaya-Vaisesika la verifica è indiretta, attraverso la pratica o "fruttuosa attività"<sup>561</sup>. La verifica è dunque pragmatica, anche se la definizione di verità è strettamente logica. La verità non è ciò che funziona ma ciò che corrisponde alla realtà. Il "funzionamento" ne è semplicemente la verifica, non l'essenza. A differenza dei Buddhisti i Nyaya-Vaisesika pongono l'accento sul significato cognitivo - e non su quello liberatorio - della conoscenza. In assenza di "fruttuosa attività" mancherà la conseguenza pratica, ma la validità logica di un assunto resta fuori discussione.

**La logica.** Inferenza è una cognizione che presuppone qualche altra cognizione. Il procedimento attraverso cui si applica questo assioma è, come per Aristotele, il sillogismo.

Esattamente come quello aristotelico il sillogismo della Nyaya è costituito da tre termini<sup>562</sup>, maggiore, minore e medio, ma mentre il sillogismo aristotelico si esprime attraverso tre proposizioni, dette rispettivamente *premessa minore*, *premessa maggiore* e *conclusione*, quello Nyaya si sviluppa attraverso 5 proposizioni, di cui le prime due appaiono ridondanti, mentre le altre tre corrispondono alle proposizioni aristoteliche.

Il sillogismo tipico della logica aristotelica è il seguente:

---

558 In sanscrito *alaukika*.

559 In sanscrito *asat*.

560 Questa teoria si oppone frontalmente a quella *Madhyamika* secondo cui ciò che è percepito è il non esistente *asat-khyati*.

561 In sanscrito *Samvadi-prvrtti*.

562 *Sādhya* è il termine maggiore o probandum; *linga* o *hetu* è il termine medio; *paksa* è il termine minore.

-Qualunque uomo è mortale (premessa maggiore in cui compaiono il termine medio *-uomo-*, e il termine maggiore, *-mortale-*).

-Socrate è un uomo (premessa minore, in cui compaiono il termine medio *-uomo-*, e il termine minore, *-Socrate-*).

-Socrate è mortale (conclusione, in cui compaiono il termine maggiore *-mortale-*, e il termine minore, *-Socrate-*).

Lo stesso sillogismo Nyaya lo scriverebbe nella forma seguente<sup>563</sup>:

-Qualunque uomo è mortale, ad esempio Pitagora<sup>564</sup>.

-Socrate è un uomo, che è invariabilmente mortale<sup>565</sup>.

-Perciò Socrate è mortale<sup>566</sup>.

In entrambi gli esempi *Socrate* figura come termine minore, *uomo* come termine medio e *mortale* come termine maggiore.

Pilastro portante della filosofia Nyaya è *l'invariabile concomitanza*<sup>567</sup> ossia l'invariabile associazione del termine medio col termine maggiore.

La *presenza del termine medio nel minore* ha un valore particolare per la logica Nyaya ed è conosciuta con un termine ad hoc<sup>568</sup>. La conoscenza di quella presenza, per come viene qualificata

---

563 L'esempio di sillogismo più utilizzato dalla scuola Nyaya è quello del fumo, del bosco e del fuoco. *Collina* è il termine minore; *fuoco* il maggiore; *fumo* il termine medio. Nella sua espressione completa il sillogismo Nyaya si formula così: 1- Questa collina ha fuoco; 2- Perché ha fumo; 3- Tutto ciò che ha fumo ha fuoco, per esempio un forno; 3-La collina ha fumo che è invariabilmente associato al fuoco; 5-Perciò la collina ha fuoco. In termini aristotelici si tratta di un sillogismo "Barbara" della prima figura: il "modo" più forte della "figura" più forte.

564 Tecnicamente la premessa maggiore in sanscrito viene indicata dalla parola *udahavana*.

565 Tecnicamente la premessa maggiore in sanscrito viene indicata dalla parola *upanaya*..

566 Tecnicamente la premessa maggiore in sanscrito viene indicata dalla parola *nigamana*.

567 In sanscrito *vyapti*.

568 In sanscrito *paksadharnata*.

dall'invariabile concomitanza<sup>569</sup>, è detta verità<sup>570</sup>. L'inferenza è definita come conoscenza originantesi attraverso la conoscenza della presenza del termine maggiore nel minore, attraverso il medio che risiede nel minore ed è invariabilmente associato al maggiore.

Il sillogismo tipicamente in uso negli scritti Nyaya fa riferimento al fumo e al fuoco. Partendo dall'invariabile associazione per cui il fumo è associato al fuoco, nel caso in cui si veda fuoco su una collina, se ne deduce che sulla collina ci deve essere fuoco<sup>571</sup>.

Tra le due espressioni logiche, quella Aristotelica e quella Nyaya, ci sono differenze che evadono la pura differenza nominalistica. Il sillogismo aristotelico è puramente deduttivo e formale; quello Nyaya è deduttivo-induttivo e formale-materiale. Per la logica Nyaya, come per la logica occidentale contemporanea, deduzione e induzione sono indissolubilmente legate. L'inferenza, secondo Nyaya, non si fa dall'universale al particolare, né dal particolare all'universale, ma dal particolare al particolare attraverso l'universale.

La premessa maggiore, con il caratteristico esempio di cui è corredata, illustra il fatto che la premessa maggiore è il risultato di una reale induzione basata sul principio di causa e che induzione e deduzione non possono essere realmente separate.

Un'altra differenza non formale ma sostanziale è che mentre nel sillogismo aristotelico il termine maggiore e quello minore nelle premesse non si incontrano mai e sono semplicemente connessi attraverso il termine medio, nella formulazione Nyaya tutti e tre i termini si ritrovano nella premessa minore.

La terza differenza è che mentre il sillogismo aristotelico è verbalistico, Nyaya riconosce che l'essenza dell'inferenza non è verbalistica e che essa è richiesta solo per convincere gli altri. Tra sé e sé l'intuizione sostituisce l'inferenza.

In conclusione il sillogismo Nyaya, se confrontato con quello Aristotelico ha le seguenti caratteristiche:

- procede dal particolare al particolare, attraverso l'universale;
- è insieme deduttivo e induttivo;

---

569 In sanscrito *vyapti*.

570 In sanscrito *paramartsha*.

571 Con riferimento al classico sillogismo sviluppato da Nyaya.

-i tre termini compaiono insieme in un'unica proposizione.

Queste tre caratteristiche lo differenziano dal sillogismo aristotelico da considerarsi perciò meno evoluto del suo omologo indiano.

Elemento centrale della logica Nyaya, il sillogismo è stato accuratamente studiato e anche ampiamente criticato e ne sono state operate diverse classificazioni. Una di queste distingue le inferenze in tre tipi, i primi due basati sul principio di causa, il terzo sulla mera coesistenza. Una causa è l'invariabile e incondizionato antecedente di un effetto che è a sua volta l'invariabile e incondizionato conseguente di una causa. Quando inferiamo un effetto non percepito da una causa percepita o una causa non percepita da un effetto percepito siamo di fronte a due tipi di inferenza che confliggono coi principi fondamentali della Nyaya<sup>572</sup>.

Ancora più contraddittorio è un terzo tipo di inferenza, quando ad esempio per pura "coesistenza" (o abitudine) inferiamo che un animale con le corna debba essere un ungulato.

Un altro tipo di classificazione, meno problematica della precedente, è basata sulla natura dell'invariabile correlazione tra il termine medio e il termine maggiore dell'inferenza. I tre tipi di sillogismo così classificati<sup>573</sup> corrispondono al metodo della Concordanza, al metodo della Differenza e a quello della Concordanza-Differenza di Mill<sup>574</sup>.

Naturalmente, come per ogni logica, l'attenzione maggiore è dedicata all'analisi dell'insostenibilità e della contraddizione e Nyaya non fa eccezione alla regola.

---

572 Questi tipi di inferenza essendo basati su un ragionamento ipotetico ed essendo legati alla memoria ci riportano ai mezzi non validi di conoscenza.

573 Tecnicamente: kevalānyayi, kevalavyatireki e anvayavyatireki.

574 Vedi: C. Sharma, *A critical Survey of Indian Philosophy*, pp.201-202. John Stuart Mill (1806-1873), filosofo ed economista inglese. Entrò a sedici anni nella Compagnia delle Indie e vi restò fino al suo scioglimento nel 1858. Opere sue principali sono il "*Sistema di logica deduttiva e induttiva*" (2 voll., 1843); i "*Principi di economia politica*" (2 voll., 1848); e "*Utilitarismo*" (1863).

**Principio di causa.** Il principio di causa è un altro dei punti forti della Nyaya. La causa di un effetto è una sola: la pluralità della causa è esclusa nel senso che "causa" è la somma di condizioni, positive o negative, prese nel loro insieme.

La prima caratteristica della causa, definita come invariabile e incondizionato antecedente di un effetto - è appunto l'antecedenza, ossia il fatto che essa debba *sempre* precedere l'effetto. La seconda caratteristica è l'invariabilità, per cui una certa causa deve *invariabilmente* precedere un dato effetto; la terza caratteristica è l'incondizionalità o necessità, per cui una causa deve *necessariamente* precedere l'effetto.

Questa definizione di causa corrisponde a quella della logica induttiva occidentale, dove Hume definisce la causa come antecedente invariabile e JS Mill come antecedente, invariabile e necessaria. Di conseguenza la causa è un antecedente necessario, immediato e invariabile dell'effetto.

Nyaya riconobbe anche 5 tipi diversi di antecedenti accidentali che non sono reali cause, e che una tradizione occidentale definirebbe, al più, cause concomitanti<sup>575</sup>.

L'effetto non è né una manifestazione né una trasformazione della causa, ma "la contro-entità della sua propria precedente "non-esistenza".

I tipi di causa sono tre. La prima è detta causa inerente, ma è anche conosciuta come causa materiale<sup>576</sup>: è la sostanza della quale l'effetto è prodotto.

Il secondo tipo di causa è la causa non inerente. Essa è però inerente alla causa materiale e coopera alla produzione dell'effetto. L'ordito dei fili è la causa non inerente di un tessuto di cui i fili sono la causa inerente. La causa non inerente è sempre una qualità o un'azione.

La terza causa è la causa efficiente: nel caso di un tessuto, il tessitore.

---

<sup>575</sup> Sono: la *qualità della causa*, ad esempio il colore del tornio sul quale è prodotto un vaso; la *causa remota o la causa della causa*, ad esempio il padre del vasaio che fabbrica il vaso; i *co-effetti di una causa*, ad esempio il rumore del tornio; le *sostanze esterne* come lo spazio, che non hanno antecedenti; le *cose non necessarie*, anche se sempre presenti, ad esempio la forza elettrica che fa girare il tornio.

<sup>576</sup> In sanscrito, rispettivamente, *samavāyi* e *upādāna*.

Le cause materiali, formali ed efficienti della logica Aristotelica corrispondono nella Nyaya alla cause inerenti, non inerenti e efficienti, mentre la causa finale corrisponde allo scopo di cui parla pure la Nyaya. Il sistema ha una peculiare concezione del principio di causa, secondo una dottrina detta dell'effetto inesistente<sup>577</sup>.

Tale teoria afferma che l'effetto, prima inesistente, viene in essere da un certo momento in poi. Dunque l'effetto non è "contenuto nella causa" e inoltre tutti gli effetti sono impermanenti e però, contrariamente al *Buddhismo*, si sostiene che nulla può durare meno di due istanti, quello dell'origine e quello della persistenza. Di conseguenza ogni "prodotto" prima di scomparire deve aspettare almeno un terzo istante. Inoltre si sostiene che tutti gli effetti risiedono nello spazio-tempo<sup>578</sup> e nelle sostanze e in questo senso "le sostanze permanenti<sup>579</sup>" sono la base di tutti i fenomeni<sup>580</sup>.

L'universo è dunque duplice ed è composto da un universo increato, indistruttibile e immodificabile e da un universo mutevole e fenomenico che è quello che conosciamo. Questa teoria tenta di risolvere il problema del cambiamento: ci sono cose che non cambiano mai e cose che cambiano permanentemente. Con ciò la scuola si distingue dal *Buddhismo* per cui il cambiamento è totale e perpetuo; e dal *Giainismo*, per cui il cambiamento ha luogo in una sostanza permanente.

Le cause positive di un effetto si riducono a due: la causa materiale<sup>581</sup> e la causa efficiente<sup>582</sup>. Quest'ultima a sua volta si articola in due categorie, di sostanza, e di attributo<sup>583</sup>.

---

577 In sanscrito *asat-karya-vada*.

578 Oggetto principale della grande scoperta di Einstein del 1905

579 In sanscrito *dravya*.

580 Questo punto delle sostanze permanenti fu largamente dibattuto nell'ambito del *Buddhismo Mahayana*.

581 In sanscrito *upadana-karana*.

582 In sanscrito *nimitta-karana*.

583 *Samavayi-karana* che è invariabilmente una *dravya*, o sostanza, e *asamavayi-karana* che è invariabilmente un attributo (*guna* o *karma*).

Legate al principio di causa sono la logica dell'anima e la logica dell'universo.

Causa materiale dell'universo sono gli atomi eterni di terra, acqua, fuoco ed aria e la causa efficiente è dio. Dio è co-eterno cogli atomi ed esterno ad essi.

In termini filosofici Nyaya è atomista, spiritualista, dualista, teista e realista. Gli innumerevoli atomi eterni e le innumerevoli anime eterne sono al di là di creazione e distruzione. Dio non è il reale creatore dell'universo, nel senso che la causa materiale gli coesiste; c'è, in questo concetto, un'analogia con Spinoza quando sostiene che Dio e natura sono due cose distinte in una.

# Purva Mimansa

La parte più antica dei *Veda*<sup>584</sup> costituisce nel suo insieme la *radice dell'azione*. I *Veda* posteriori<sup>585</sup> sono chiamati invece *radice della conoscenza*<sup>586</sup>. La prima parte è così detta perché ha a che fare con l'azione che nella tradizione vedica indica il compimento di rituali e sacrifici; la seconda, ossia le *Upanishad*, perché ha a che fare con la conoscenza. Il sistema che interpreta la parte più antica dei *Veda* è detto *Purva-Mimansa*<sup>587</sup>; il sistema che interpreta quella posteriore è detto *Uttara-Mimansa* o, più comunemente, *Vedanta*. Questo è il principale motivo per cui i due sistemi vengono associati tra loro anche se filosoficamente parlando *Purva-Mimansa* è più strettamente collegato alla logica *Nyaya-Vaisesika*.

E tuttavia l'associazione tra le scuole *Purva-Mimansa* e *Vedanta* non è puramente formale. C'è tutta una tradizione letteraria che organizza in trattati<sup>588</sup> i testi che vanno dai *Sutra* di Jaimini, il fondatore di *Purva Mimansa*, ai *Sutra* di Badarayana, predecessore di Sankara e noto esponente della filosofia Advaita. Questa tradizione sostiene che azione rituale e meditazione<sup>589</sup> sono entrambe essenziali per affrettare l'alba della vera conoscenza.

Anche Sankara, che paragonava la meditazione e l'azione rituale rispettivamente alla luce e al buio, relegando la seconda nella sfera

---

584 Mantra, Brahmana ed Aryanaka.

585 Le *Upanishad*.

586 Rispettivamente *karmakanda* e *jnanakanda*. In sanscrito *kanda* è la radice o bulbo, *jnana* è la conoscenza e *karma* l'azione.

587 *Purva* vuol dire "passato" e *mimansa* letteralmente significa "riverito pensiero". Col tempo il termine ha assunto un significato generale con riferimento ad ogni ricerca critica sul logos.

588 In sanscrito *shastra*, trattato.

589 In sanscrito *karma* e *upasana*.

dell'ignoranza<sup>590</sup> ammise che entrambe purificano l'anima, anche se non sono esse stesse la causa della liberazione.

Purva-Mimansa non sarebbe forse da considerare tra i sistemi filosofici se non avesse due ambizioni di portata appunto filosofica: la prima è quella di fornire giustificazione filosofica ai *Veda* ed in particolare agli *Srouta-Sutra*, le parti dei Brahmana che maggiormente si occupano di riti e di cui abbiamo parlato accennando alle “fonti della filosofia sistemica<sup>591</sup>”; e la seconda è quella di sostituire l'ideale primitivo di “conquista del paradiso”<sup>592</sup> con la “conquista della liberazione”<sup>593</sup>. Orientare lo scopo della vita non più al cielo, ma alla liberazione costituisce un superamento del ritualismo proprio attraverso l'interpretazione dei testi. In questo senso *Purva-Mimansa* si può definire una filosofia dei riti che intende fondare filosoficamente i riti di cui parla la prima parte dei Veda; e tuttavia non è una "grammatica dei riti" ma piuttosto una "semantica dei riti". Necessario complemento della *Grammatica della lingua*,<sup>594</sup> si pose l'obiettivo di collegare razionalmente linguaggio e significato .

Testo fondamentale di Purva-Mimansa è il *Mimansa-Sutra* di *Jaimini*, autore che Dasgupta colloca nel II° secolo a.C.<sup>595</sup>. Hiriyanna lo colloca invece intorno al 200 d.C. Altre radici della scuola vanno tuttavia ricercate nei *Dharma-Sutra*, opere del primo ritualismo che fanno parte del *Kalpa-Sutra* (V° sec. a.C.) e probabilmente anche nel *Mahabhasya* di Patanjali (150 a.C.), da ritenersi autore semplicemente omonimo del sistematizzatore dello Yoga.

I *Sutra* di Jaimini sono oltre 2500, divisi in 12 capitoli e migliaia di argomenti, quasi inintelligibili senza appropriato commento Ce ne fornì uno Sabara (400 d.C.), a sua volta interpretato in maniera divergente dai

---

590 In sanscrito *avidya*.

591 Vedi pag. 59 del presente volume.

592 In sanscrito *svarga*.

593 In sanscrito *apavarga* secondo la terminologia della scuola, *moksha* con termine più corrente.

594 In sanscrito *vyakarana*.

595 Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, pag. 370. Altri autori come M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, lo collocano addirittura quattro secoli dopo.

due grandi esponenti della scuola: Prabhakara, attivo intorno al 650 d.C. e Kumarila Bhatta, attivo intorno al 700 d.C..

Il grande commentario di Prabhakara è il *Brhati* e Salikanatha e Bhavanatha furono due altri esponenti della sua corrente.

Le opere di Kumarila furono invece *Sloka-vartika* e *Tantravarttika*, la prima commentata dal lontano seguace Parthasarathi Misra nel suo *Nyayaratnamala*. Altre opere conosciute di questa scuola risalgono ad epoca molto posteriore e sono *Nyaya-mala-vistara* di Madhava (1350 d.C.) e *Bhattadipika* di Khandadeva (1650 d.C.).

**Il sé e la conoscenza.** Già la concezione di “sé”<sup>596</sup> è diversa nelle due scuole di Prabhakara e Kumarila Bhatta, che concordano tuttavia sulla sua pluralità. Per quanto riguarda la scuola di Kumarila, le sue opinioni coincidono con quelle di *Nyaya-Vaisesika*, per cui l’*Atman* è concepito sia come agente che come esperiente<sup>597</sup>. Ma mentre *Nyaya Vaisesika* non ammetteva alcun cambiamento nel sé, né di luogo<sup>598</sup> né di forma<sup>599</sup>, Kumarila ammetteva il cambiamento di forma. In altre parole, il sistema ammetteva la possibilità di un cambiamento modale del sé e tuttavia Kumarila rifiutava l’idea che tali cambiamenti interni deponessero a favore della dottrina dell’universale impermanenza delle cose tanto cara al Buddhismo. L’esperienza quotidiana ci dimostra che molte cose cambiano costantemente - spiegava Kumarila - e tuttavia mantengono la loro identità!

Come per *Nyaya* la conoscenza, resta una modalità del sé e come tale è soggetta a cambiamento che si realizza attraverso atti <sup>600</sup> o processi<sup>601</sup>; ed è di natura soprasensibile in quanto si manifesta in una sostanza

---

596 In sanscrito *atman*.

597 In sanscrito i due termini tecnici, rispettivamente *karta* per agente e *bhokta* per esperiente sono gli stessi utilizzati oltreché da *Nyaya* anche dal *Samkhya*.

598 In sanscrito la teoria in questione è detta *spanda-vada*, "teoria del cambiamento di luogo".

599 In sanscrito la teoria in questione è detta *parimana-vada*, "teoria del cambiamento di forma o modo".

600 In sanscrito *kriya*.

601 In sanscrito *vyapara*.

etera come il sé. Questo cambiamento o turbamento che ha luogo nel sé comporta una certa relazione con l'oggetto conosciuto.

Il sé è onnipresente ed è necessariamente in relazione con tutti gli oggetti esistenti; ma tale relazione non coincide con la conoscenza, perché se così fosse la conoscenza sussisterebbe rispetto a tutti gli oggetti esistenti nel tempo. La relazione conoscitiva è unica e viene descritta come comprensione<sup>602</sup>. L'atto o processo cognitivo è transitivo e il suo risultato<sup>603</sup> deve essere ricercato altrove rispetto all'agente: l'atto di cucinare appartiene all' agente, ma la modifica di consistenza al riso. L'esperienza non è soltanto una modificazione soggettiva, ma determina una modificazione dell'oggetto che ne viene illuminato; e il suo "essere illuminato" o "reso conosciuto"<sup>604</sup> serve a sostenere la conclusione la conoscenza deve essere stata presente nel sé precedente. L'origine della conoscenza non può perciò essere conosciuta direttamente ma solo dedotta. Può rivelare gli oggetti, ma non ha potere di manifestarsi. Ancorché conoscibile la conoscenza è concepita qui come conoscibile indirettamente attraverso l'inferenza e non direttamente attraverso l'introspezione, come sostenuto da *Nyaya-Vaisesika*.

In sé la conoscenza può essere immediata o mediata<sup>605</sup>. Il contatto dei sensi con i rispettivi oggetti<sup>606</sup> è la causa prossima di percezione che porta alla conoscenza immediata. La percezione che abbiamo in prima istanza è abbastanza vaga e indefinita<sup>607</sup>. Come tale segna lo stadio di conoscenza indeterminata, cui fa seguito la conoscenza determinata<sup>608</sup>. La concezione dei due stadi di conoscenza è tuttavia diversa da quanto

---

602 In sanscrito *vyatr-vyapatva*.

603 In sanscrito *phala*.

604 In sanscrito *prakatya* o *jnatata*.

605 In sanscrito *pratyaksa* e *paroksa*, con una terminologia classicamente utilizzata anche dai *Giainisti* e da *Nyaya*.

606 In sanscrito *visadavabhasa*.

607 In sanscrito *aloksana*, con termine utilizzato tanto dal sistema *Samkhya* che dal filosofo *Sankara* a proposito del sé.

608 In sanscrito rispettivamente *nirvikalpaka* e *savikalpaka*, termini specialmente utilizzati da *Nyaya*.

sostenuto da Nyaya. "Conoscenza indeterminata" in questa concezione non è solo un assunto teorico, un'intuizione senza scopo pratico. Bambini e animali il cui sviluppo mentale è incompleto o imperfetto agiscono unicamente sulla spinta di questi primitivi stadi della percezione; lo stesso fanno i vecchi agitati o spaventati. E' come dire che la conoscenza indeterminata non è un'ipotesi per spiegare l'esperienza, ma è essa stessa parte della normale esperienza. Sempre al pari di Nyaya, Purva-Mimansa riconosce il mentale come uno dei sensi. Quanto detto finora riguarda lo stato di veglia; ma Purva-Mimansa prende in considerazione anche la conoscenza realizzata nello stato di sogno. Kumarila ebbe del sonno una concezione abbastanza particolare. Come altri pensatori indiani pensava che il sé persistesse durante il sonno e questo "sé" lo concepiva come potenzialità persistente di conoscenza. Al sonno però non attribuiva quei caratteri di felicità che gli attribuivano le *Upanishad*. Se il sonno fosse davvero una benedizione, non si avrebbe al risveglio il rammarico di aver perso qualcosa per il fatto di "non esserci stati". L'altro punto essenziale della sua teoria della conoscenza riguardò l'autoconsapevolezza, ossia la conoscenza che il soggetto ha di sé. Secondo Kumarila il sé può essere al contempo soggetto ed oggetto. Anche nell'espressione "io conosco il vaso" è implicita una consapevolezza di sé che accompagna tutti gli stati di coscienza ed è assente solo nel sonno profondo in cui nessun oggetto è conosciuto.

Prabhakara dissentiva da Kumarila su due punti importanti. Non credeva nella possibilità di cambiamenti di forma del sé<sup>609</sup>; e respingeva l'idea che agente ed oggetto potessero coincidere. Solo l'oggetto è conoscibile, il soggetto è sempre rivelato.

**La validità semantica delle cose.** La logica è in linea di principio il ponte tra conoscenza e verità. Per Purva-Mimansa, che pretendeva dimostrare la verità razionale e non dogmatica dei *Veda*, la logica diventava strumento essenziale. In disaccordo col sistema *Nyaya*, Purva Mimansa sostenne che la conoscenza è valida in sé e che l'errore deriva da qualche pecca o falla nel mezzo o nella fonte di conoscenza; sempre in disaccordo con *Nyaya* sostenne che il criterio di verifica non può

---

609 Sostenuta invece dalla teoria *parinama-vada*.

essere la "fruttuosa attività"<sup>610</sup> in quanto ogni conoscenza è in sé valida e dunque dispensata dalla verifica. Sono interessanti le obiezioni mosse al criterio di verità di *Nyaya*, cioè alla dottrina di "verità dell'esterno"<sup>611</sup>, cui si oppone quella di "verità dall'interno"<sup>612</sup>. Se il criterio di validità di un'esperienza, si dice, fosse un'altra esperienza, si andrebbe avanti all'infinito. Se l'acqua è davvero acqua perché disseta, cosa dimostrerà la realtà del dissetamento e che questo, come pure la sete e il bere, non sia solo un sogno? Tutto questo ha lo scopo di dimostrare la verità assoluta dei Veda, che non avendo autore non possono incorrere in quel "difetto della fonte" che può invalidare altre "testimonianze"; inoltre poiché trattano di materie sovranaturali o meglio sovrasensibili, non possono essere invalidate da ulteriori esperienze; e infine non hanno contraddizione interna perché le eventuali contraddizioni sono attribuibili unicamente a incomprensioni del lettore. Fin qui non c'è nulla di particolarmente entusiasmante in questo tentativo di razionalizzare la rivelazione.

Più interessanti di questi sono gli argomenti linguistici e filosofici, che partono da considerazioni su ciò che è "parola", su ciò che è "cosa" significata dalla parola, e su ciò che è la relazione tra "parola"<sup>613</sup> e "cosa" che *Purva-Mimansa* considera immodificabile ed eterna. Quest'ultima affermazione paradossale non è poi tanto lontana dalla tesi di scuole della moderna filologia occidentale secondo cui la filologia è una scienza naturale. "Parola" è secondo *Purva Mimansa*, un suono articolato. Onnipresente ed eterno, non può essere considerato suono individuale, ma suono univoco. Non diciamo di avere pronunciato dieci "a" ma di aver pronunciato dieci volte "a". Segno del suono articolato<sup>614</sup> è fondamentalmente un segno grafico. Entrambi, parola e segno, possono essere pronunciati con differenti tonalità. La parola, oltre che dal suono e dal tono è definita dall'ordine specifico in cui si seguono le

---

610 In sanscrito *samvadi-prvrutti*, col termine utilizzato da *Nyaya*. Il principio ha qualche punto in comune col "*principio generale di utilità*" proposto da John Stuart Mill.

611 In sanscrito *paratah-pramanya*.

612 In sanscrito *svatah-pramanya*.

613 In sanscrito *varna*.

614 In sanscrito *dhvani*.

sillabe. Per quanto riguarda le cose significate dalle parole e che hanno con esse una relazione esterna e naturale, Purva Mimansa non si riferisce agli oggetti fenomenici ma ai corrispondenti universali eterni. In questo senso, si dice la lingua non è una creazione umana o divina ma un fenomeno naturale o piuttosto una legge di natura. E tuttavia non è la relazione tra la parola e il significato che giustifica l'eterna validità dei *Veda*, ma il particolare ordine delle parole che li compongono e che è autodeterminantesi. La pretesa razionalizzazione del dogma è un gatto che si morde la coda.

**La verità e l'errore.** Una conoscenza è valida perché è nuova, e dunque non pesca nel ricordo ma si riferisce a qualcosa fin lì ignoto. Anche il cosiddetto errore soddisfa a queste condizioni. Ma come spiegare "il cosiddetto errore"? Kumarila e Prabhakara ebbero in proposito idee divergenti e le loro spiegazioni sono conosciute rispettivamente come "teoria della negazione" e "teoria della differente opinione".

*"Teoria della negazione"*<sup>615</sup> è la dottrina che nega l'esistenza dell'errore in quanto tale ed è la teoria dell'errore di Prabhakata: in quello che chiamiamo errore semplicemente si sommano due conoscenze scollegate. Ad esempio chi confonde un bastone con un serpente mette insieme inopportunamente due conoscenze vere: la percezione del bastone e il ricordo del serpente. In questo che chiamiamo errore, ma che per il filosofo non è tale, c'è semplicemente l'accostamento inopportuno di due verità; anzi per meglio dire, noi accostiamo due verità senza neppure accorgerci che sono due. La mancanza di conoscenza valida non è, in sé, sinonimo di errore; anche il sonno senza sogni è caratterizzato dalla mancanza di conoscenza, eppure non lo chiamiamo "fonte di errore". Prendiamo l'esempio di un vaso trasparente che sembra rosso perché posto accanto ad una rosa rossa: in questo caso "il cosiddetto errore" non è nella conoscenza, ma ancora nella logica, che ha messo insieme due conoscenze legate dalla contiguità e non dalla similarità: come nel caso che facevamo prima.

---

615 In sanscrito *akhyati*.

“*Teoria della differente opinione*”<sup>616</sup>. E' la teoria dell'errore di Kumarila. Per lui l'errore non è errore di omissione, dovuto al fatto che una parte del dato sfugge ma è errore di commissione, perché include nel dato più di quanto è necessario. Nel caso del cristallo e della rosa sia "cristallo" che "rosso" sono effettivamente dati, ma mentre non sono uniti nella realtà, appaiono tali nell'errore. Di conseguenza, il “rosso” del fiore, invece di starsene per conto suo, compare nel cristallo e lo fa apparire differente<sup>617</sup>. La conoscenza può non essere adeguata alla realtà, è la conclusione di questa teoria: ma mai andare oltre di essa.

Le differenti opinioni dei due autori sull'errore li portarono a contrastare anche sul concetto di conoscenza. Per Kumarila l'errore esiste ed è facilmente distinguibile dalla verità; per Prabhakara l'errore non esiste affatto e non c'è dunque bisogno di distinguere errore e verità. La conoscenza non può mai deludere, per lo meno dal punto di vista logico. Può certo deludere dal punto di vista storico o fattuale, nel senso che "non funziona" ossia che non ha valore pratico, e non corrisponde a quel criterio di validità che è il “fruttuoso risultato”<sup>618</sup>. L'errore corrisponde a questa “delusione storica” essendo per definizione ogni conoscenza una guida all'azione pratica. Non è ben chiaro come l'effetto della scoperta dell'errore- ad esempio dell'illusione "che il cristallo è rosso"- possa arrestare l'attività agendo sulla coscienza reattiva, come sostiene Prabhakara. Più facile comprendere quanto sostiene Kumarila, che la scoperta dell'errore agisce sulla coscienza recettiva e che il suo effetto sull'azione è solo una conseguenza di questa azione.

**Sei mezzi validi di conoscenza.** La scuola di Kumarila contribuì al dibattito indiano sui mezzi validi di conoscenza portandoli a sei. Ai tre più comunemente accettati, *percezione, inferenza e testimonianza verbale*, la scuola aggiunse *analogia, ipotesi e conoscenza della negazione*.

*L'analogia*<sup>619</sup> era considerata mezzo valido di conoscenza anche da *Nyaya*; tuttavia *Purva-Mimansa* le attribuì un senso più ampio. Non più

---

616 In sanscrito *viparita-khyati*. *Viparita* significa appunto “differente”

617 In sanscrito *viparita*.

618 In sanscrito *samvadi-prvrtti*.

619 In sanscrito *upamana*.

soltanto analogia rispetto a un nome il cui contenuto, senza conoscerlo, si è appreso sotto determinate condizioni, ma anche autonomo ragionamento di chi, incontrando per la prima volta un animale simile alla vacca ne coglie la somiglianza con quella. Purva-Mimansa sostiene che questo ragionamento è del tutto peculiare rispetto all'inferenza. Infatti non ha bisogno, per realizzare una conoscenza, della relazione induttiva.

*L'ipotesi*<sup>620</sup> è per *Purva-Mimansa* il quinto “mezzo valido di conoscenza”. Ipotesi è postulare qualcosa per dar conto di qualcos'altro che apparentemente cozza con l'esperienza. Si nega che un ragionamento simile rientri nella categoria dell'inferenza in quanto non c'è termine medio che giustifichi l'ipotesi in quanto giudizio. Non trovando in casa l'amico -è l'esempio- posso supporre che sia altrove. Eppure con altrettanta ragione potrei supporre che sia morto. Si può obiettare che quello ipotetico è ragionamento disgiuntivo e non sillogistico nel senso ordinario del termine. Se lo riduciamo alla forma sillogistica, la premessa maggiore sarà un negativo universale riferito a cose che stanno oltre l'universo del discorso; e con ciò cessa di essere significativa. A differenza di *Nyaya* entrambe le scuole Purva-Mimansa esclusero il negativo universale come premessa maggiore valida di un sillogismo. Il sillogismo, secondo Purva Mimansa, deve essere sempre espresso in forma positiva. “L'ipotesi” nasce proprio per esprimerlo in forma negativa.

Il sesto "mezzo valido della conoscenza" è la *non conoscenza*<sup>621</sup> o sconoscenza. Ad esempio, l'assenza di un vaso in un certo posto. Come *Nyaya*, Kumarila ammetteva i fatti negativi<sup>622</sup> anche se *Nyaya* considerava la non esistenza<sup>623</sup> come cosa conoscibile e non come un "mezzo valido di conoscenza". La scuola *Nyaya* divideva i fatti negativi o assenze a seconda che fossero percepibili o concepibili. Purva Mimansa diceva che non esistono assenze "percepibili" ma che tutte sono soltanto concepibili. In primo luogo perché nessun senso può

---

620 In sanscrito *arthapatti*.

621 In sanscrito *anupalabhdī*. *Upalabhdī* è “acquisizione, comprensione”.

622 In sanscrito *abhava*.

623 *Abhava* compare tra le sette categorie ontologiche che *Nyaya* raccolse tra le “cose conoscibili”, distinguendole dall'altra categoria dei “mezzi validi di conoscenza”.

entrare in contatto con un'assenza; in secondo luogo perché si può concepire l'assenza di un oggetto percepibile anche quando nessun senso è in funzione. Neanche questo "mezzo valido di conoscenza" può essere ricondotto all'inferenza in quanto, se lo fosse, la premessa maggiore del sillogismo suonerebbe così: "*Dove c'è assenza di conoscenza di una cosa c'è - a parità di circostanze - assenza del corrispondente oggetto*". Questa premessa collega due negazioni e - poiché una generalizzazione induttiva dovrebbe alla fine essere basata sulla percezione - richiede che la loro conoscenza sia percettiva, il che è contro l'assunto che sia inferita. Perché Prabhakara, al contrario di Kumarila, rifiuta questo "mezzo valido di conoscenza" in base ad una negazione della negazione, lo vedremo nel prossimo paragrafo.

**Ontologia.** A differenza di scuole Buddiste come *Sautrantika* e *Vaibhasika*, Purva-Mimansa sostenne che le sostanze<sup>624</sup> sono permanente supporto delle qualità e non aggregati di dati effimeri. In questo concordava con *Nyaya*, da cui però Kumarila dissentì negando che una sostanza possa essere creata, e riconoscendo invece il principio del cambiamento. Ogni sostanza è eterna, insomma, e persiste comunque, per quanto possano cambiare le sue forme e attributi. In queste affermazioni c'è una certa familiarità con *Sankhya-Yoga* e la sua teoria detta "*del perpetuo cambiamento*"<sup>625</sup>. Pure simile a quella di *Samkhya-Yoga* è la concezione della relazione di causa-effetto come identità nella differenza <sup>626</sup>. In altri termini, l'effetto è presente nella causa e non creato "ex novo".

A differenza di *Samkhya-Yoga*, Purva-Mimansa sostenne però che le sostanze sono molteplici e che non c'è una sostanza unica. Inoltre la nozione di trasformazione modale si estenderebbe anche allo spirito che secondo *Samkhya-Yoga* sarebbe assolutamente statico e passivo. Il cambiamento universale è eterno, permanente e senza fine, in quanto

---

624 In sanscrito *dravya*.

625 In sanscrito *parinama vada*, teoria del perpetuo cambiamento. V. Hiriyanna, op. cit. p. 323; Das Gupta, *A history of Indian Philosophy*, vol. I°, pag. 258:

626 In sanscrito *bhedabheda*.

Purva-Mimansa non concepisce né creazione<sup>627</sup> né distruzione<sup>628</sup> dell'universo come tale.

Le cose vanno e vengono, ma semplicemente per il carattere evolutivo della realtà. Stimolo a siffatto perenne cambiamento è il *karma* passato degli esseri che in quel momento sono di passaggio sulla terra. Questo porta Purva-Mimansa a cancellare l'idea di Dio, cosa abbastanza bizzarra per una dottrina che si pretende interprete autentica della rivelazione.

Oltre che realista Purva-Mimansa fu anche pluralista e sostenne che la varietà è la radice dell'universo fisico. Alle 9 sostanze elencate da *Nyaya* nella categoria sostanze<sup>629</sup>, la scuola di Kumarila ne aggiunse altre due: *l'oscurità*<sup>630</sup> e *il suono*<sup>631</sup>. Il *tempo* è percepibile in quanto ogni esperienza percettiva fa riferimento a questo elemento. Anche le altre sostanze sono percepibili, con l'eccezione del *mentale* che è conosciuto solo in via mediata. Delle sostanze, alcune sono concepite come aventi una struttura atomica: *terra, acqua, fuoco, aria e oscurità*; le restanti, *etere, spazio, tempo, il sé, il mentale e il suono* sono descritte come infinite, ultime e indivisibili. In questo sistema "atomo" non è una particella impercettibile<sup>632</sup> " ma la più piccola particella visibile "nel raggio di sole"<sup>633</sup>. Le sostanze di cui abbiamo parlato sono il supporto dell'universo; i loro caratteri o attributi sono distribuiti in tre classi: *qualità, azioni e universali*<sup>634</sup> che insieme alle sostanze costituiscono le quattro categorie positive del sistema di Kumarila. La relazione tra attributi e sostanze è di "*identità nella differenza*"<sup>635</sup> e perciò il

---

627 In sanscrito *srsti*.

628 In sanscrito *pralaya*.

629 Terra, acqua, fuoco, aria, etere, tempo, spazio, sé e mentale.

630 In sanscrito *tamas*.

631 In sanscrito *sabda*.

632 Quella che il sistema *Nyaya-Vaisesika* chiama *paramanu*.

633 Quella che il sistema *Nyaya-Vaisesika* chiama *tryanuka*.

634 *Guna* sono le qualità, *karma* le azioni e *samanya* o *jati* gli universali: di essi parla già il sistema *Nyaya*.

635 In sanscrito *bhedabheda*.

significato di categoria in questo caso non è lo stesso che per il sistema *Nyaya*. Alle quattro categorie ontologiche positive che abbiamo detto, Kumarila aggiunse la negazione<sup>636</sup>. La scuola di Prabhakara aggiunse altre quattro categorie alle cinque dette: tra di esse la "necessaria relazione". Con questo Prabhakara rovesciò l'interpretazione del principio di causa di Kumarila: non più "effetto contenuto nella causa"<sup>637</sup> ma "creazione dell'effetto"<sup>638</sup>, come "fatto" nuovo non contenuto nella causa: tale scelta lo accomuna a Buddhisti e Gianisti e lo stacca dal pensiero *Samkhya*. Di conseguenza sostanza e attributo, universale e particolare, causa materiale ed effetto vengono concepiti in modo totalmente diverso dalle due scuole.

**La morale.** E' già paradossale che un sistema filosofico ortodosso di interpretazione dei sacri testi proclami in definitiva l'innecessità dell'esistenza di Dio<sup>639</sup>. Altrettanto paradossale è la sua dottrina degli obblighi morali, regolati da una disciplina secolare e che spiega la virtù come inconsapevole o semiconsapevole adattamento della condotta all'interesse. Un interesse, però, non del tutto egoistico perché l'altruismo è una realizzazione della natura caritatevole dell'uomo. La convinzione peculiare di Purva-Mimansa è che per un uomo la virtù non sia l'ideale più alto. E' un bene, ma non corrisponde alla realizzazione

---

636 In sanscrito *abhava*: tale categoria fu invece respinta dall'avversario Prabhakara.

637 La dottrina di Kumarila sulla relazione di causa-effetto è per molti versi simile a quella sostenuta dal *Samkhya*. Per quanto tecnicamente si preferisca chiamarla *Bhedabheda*, identità nella differenza, si possono usare per definirla anche i classici termini *Samkhya*, *Satkaryavada* o effetto contenuto nella causa oppure *Parinamavada* o teoria del perpetuo cambiamento: quest'ultima sottolinea il fatto che la causa va continuamente trasformandosi nei suoi effetti. *Karya* è l'effetto, *sat* è esistente: l'olio esiste nell'oliva, la statua nella pietra: la causa, attraverso il suo movimento, serve solo a rendere manifesto ciò che non lo era.

638 In sanscrito *Asatkaryavada*: è la teoria secondo la quale l'effetto non esiste prima del suo manifestarsi. Caratteristica del pensiero *Buddhista*, per il quale l'effetto si manifesta un solo istante e poi scompare. I *Gianisti* sostengono una teoria simile.

639 v. Hiriyanna, p. 324 op.cit.

della Legge<sup>640</sup>, che essendo extra sensibile appartiene ad altra sfera che non quella empirica degli atti morali<sup>641</sup>. La vera spiritualità consiste nel fissare l'attenzione sul *Dharma*. Quando il *Dharma* sia inteso in questo senso, come principale obbiettivo dell'uomo, c'è un unico “mezzo valido per conoscerlo”<sup>642</sup>. Tale mezzo sono i *Veda*, perché se il criterio di valutazione della comune moralità è umano, quello del *Dharma* è superumano.”*Dovremmo distinguere - dice Kumarila - tra ciò che è legato al dharma e alla liberazione, che è conosciuto attraverso i Veda, e successo e piacere la cui conoscenza deriva dall'azione nel mondo, insufficiente a conoscere il dharma.*”<sup>643</sup> Non solo la normale esperienza mondana è insufficiente a conoscere la *Legge*; lo è anche la ben più alta facoltà di percezione yogica cui dottrine come *Nyaya-Vaisesika* attribuiscono invece questa capacità. Prabhakara chiama "senza passato"<sup>644</sup> sia il sacro che il sacrilego<sup>645</sup>, enfatizzando la loro inaccessibilità ad altri mezzi di conoscenza che non siano la "testimonianza verbale" dei Veda. Per Kumarila gli atti devozionali o sacrilegi sono essi stessi *Legge* e *Non-legge*<sup>646</sup>, mentre per Prabhakara "atti" e "legge" sono collocati su sfere diverse e incomunicabili. Comunque secondo entrambe le scuole il *Veda* rivela la *Legge* come un

---

640 Il *Dharma*.

641 Questi comportamenti sono raccolti nel *karma* (v. Hiriyanna, op. cit. p.108). Le virtù etiche comprendono gentilezza per tutti, mancanza di invidia, purezza, perseveranza, affettuosità, dignità e contentarsi di poco. Il *karma* nel suo insieme, indica azione: le azioni di cui si parla sono facoltative o permesse, facoltative o obbligatorie.

642 *Dharma* sono atti permessi o obbligatori come i sacrifici. *A-dharma* sono atti proibiti come bere alcolici o uccidere animali.

643 *Tantravartika* 1, 3, 2: ricordiamo i classici termini sanscriti: *Dharma*, *karma*, *artha*, *kama*.

644 In sanscrito *apurva*.

645 *Dharma* e *a-dharma*.

646 Gli altri obbiettivi dell'uomo, oltre il *dharma*, (*tri-varga*) sono per i *kalpa-sutra* successo e piacere (*artha* e *kama*). La liberazione, *moksha*, per quanto menzionata, non viene particolarmente sottolineata. (v. Hiriyanna, op.cit.p.109).

comando<sup>647</sup> ossia qualcosa che deve essere compiuto, in accordo con la tesi generale di Purva-Mimansa che l'azione sia il portato finale dei *Veda*. Ma perché l'uomo dovrebbe obbedire al comando dei *Veda*? In questo le due scuole differiscono ancora una volta. Secondo Kumarila per conseguire piacere ed evitare sofferenza. Se si fa un sacrificio è per guadagnarsi il Paradiso<sup>648</sup>; se si distrugge la vita, si va all'inferno<sup>649</sup>. Questa aspirazione al bene è già nell'uomo e non imposta dal comando dei *Veda* che si limitano a considerarlo un fatto psicologico, senza emettere giudizi sul valore del piacere o sulla sua mancanza nella sofferenza. Lo potremmo chiamare un edonismo psicologico, piuttosto che un edonismo etico.

Per converso Prabhakara faticava ad accettare che uno scopo edonistico sia necessario per rendere operante il comando vedico. *Il Veda*, diceva lui, non è così sprovvisto da dover ricorrere ad un aiuto esterno per rendere operante la sua autorità.<sup>650</sup> Ciò che spinge gli uomini a mettere in pratica i *Veda*, ad esempio facendo i giusti sacrifici, non è la prospettiva di soddisfare un qualsiasi desiderio, incluso quello del paradiso, ma la consapevolezza che sia loro dovere agire così<sup>651</sup>. Il bene e il male che ne possono derivare sono usati come una conseguenza e non come uno scopo. Lo spirito che anima questa visione è che non è nell'essenza di un comando contenere una promessa o una minaccia. Tra i quattro tipi di azione di cui parlano i *Kalpasastra*<sup>652</sup> le due scuole non presentano sostanziali differenze quando trattano delle azioni facoltative<sup>653</sup> e delle azioni proibite<sup>654</sup>, ossia i primi due tipi di azione previsti dai testi.

---

647 In sanscrito *vidhi o niyoga*.

648 In sanscrito *svarga*.

649 In sanscrito *naraka*.

650 *Nyaya-manjasi* di Jayanta- Bhatta p.350.

651 In sanscrito *karjata-jnana*.

652 Si veda il capitolo “Altre fonti della filosofia indiana sistemica”. Vedi anche: Hiriyanna op. cit. pag. 108.

653 In sanscrito *kamya-karma*.

654 In sanscrito *pratisiddha-karma*.

La differenza si fa notevole per quanto riguarda i doveri assoluti<sup>655</sup> come quello delle preghiere al tramonto. In accordo con la visione edonistica della condotta, queste preghiere sono concepite da Kumarila come intese a cancellare i peccati passati e a non commetterne di nuovi. Se non c'è guadagno c'è comunque uno scopo. Secondo l'altra scuola le preghiere non sono un mezzo rivolto a un fine, ma sono esse stesse il fine. Anche scopi puri come "purificare il cuore" e "servire gli obiettivi di Dio"<sup>656</sup> sono esclusi. Fare il proprio dovere poggia su una base di assoluto disinteresse. Ma allora, qual è la punizione per chi disobbedisce ai comandi? La risposta è in un brano del *Tantrarahasya*<sup>657</sup> dove si fa un richiamo prima alla mente più eletta della comunità e poi al verdetto della propria coscienza, non come discriminante tra bene e male ma come colei che ci costringe a seguire la *Legge*, una volta conosciutala. La scelta tra bene e male è sempre lasciata a un codice esterno. E' una soluzione quantomeno originale del problema del libero arbitrio, accettato per il mondo umano e quotidiano, ma negato per la sfera della legge, del divino e del soprannaturale. Comunque è importante sottolineare che a differenza di altri sistemi, Purva Mimansa non perseguiva l'ideale della *liberazione*, ma quello della *legge*, vuoi come mezzo per un fine o come fine in se stesso.

Nel primo periodo dello sviluppo di Purva-Mimansa *solo la legge, il successo e il piacere*<sup>658</sup> erano considerati scopi legittimi dell'uomo; ma non la liberazione<sup>659</sup>.

Certo il virtuale abbandono di molti riti vedici costituì un cambiamento più eversivo nel caso di Prabhakara che in quello di Kumarila. Quest'ultimo infatti concepiva il *Dharma* come mezzo rivolto a un fine; e l'introduzione della liberazione sostituiva un fine ad un altro. Se il vecchio fine era il paradiso<sup>660</sup>, quello nuovo era il distacco dal ciclo

---

655 In sanscrito *nitva-karna*.

656 V. Hiriyanna, op. cit., p.125.

657 Riportato da Hiriyanna, op cit., p. 331. Si tratta di una delle poche opere edite di questa scuola.

658 In sanscrito *dhrama, artha e kama*, il *tri-varga* della tradizione.

659 In sanscrito *moksha*.

660 In sanscrito *svarga*.

della vita<sup>661</sup>: ancora un bene, sia pure negativo. Viceversa per Prabhakara, l'affermazione dell'ideale della *liberazione* implicava l'abbandono dell'idea del dovere per il dovere e la dottrina ne veniva inficiata più che nell'altro caso.

Qualche altra parola va spesa su questo nuovo ideale della liberazione. Il sé era concepito da Purva-Mimansa come eterno e onnipresente, ma in effetti sarebbe condizionato da attributi tuttavia non indispensabili. Il suo "ingombro empirico" è triplice: anzitutto è costituito da un corpo attraverso cui prova piacere e dolore; in secondo luogo dai sensi, unico ponte verso il mondo esterno; infine, dallo stesso mondo esterno, in quanto costituisce l'oggetto dell'esperienza individuale. E' questa connessione con le cose altre da sé che costituisce i legami e liberazione significa rottura di quelli una volta per tutte. Purva-Mimansa rifiuta l'idea vedantica che il mondo sia cancellato e trasceso dalla liberazione. Né può ammettere che la relazione tra mondo e sé individuale sia irreali, come pretende *Samkhya*. Per Purva-Mimansa il mondo è ben reale e persiste anche quando il sé si libera. Liberazione significa solo arrivare a concepire che la relazione del sé con il mondo, per quanto reale, non è necessaria. Delle azioni, si evitino le proibite o le facoltative limitandosi a quelle obbligatorie. Di lì passa la liberazione

---

661 In sanscrito *apavarga*.

# Il Vedanta, del relativismo dogmatico

Vissuto tra 788 e 820 della nostra era, Sankara è considerato in India il maggiore esponente dell'*Advaita Vedanta* ma anche uno dei grandi pensatori universali. Fu fondamentalmente un esegeta dei testi sacri del Brahmanesimo e un grande sistematizzatore, almeno come lo fu Kant per il pensiero occidentale moderno. Come sistematizzatore più che come pensatore originale ce lo descrivono gli stessi suoi seguaci, nell'intento di procurargli con la sacralità degli antichi testi una sorta di benedizione; in ciò coerenti all'abitudine indiana di cercare nei testi la conferma delle proprie intuizioni<sup>662</sup>: forse allo scopo di tranquillizzare un lettore sorpreso dalla radicale novità del filosofo, ci dicono che Sankara non fece altro che chiosare tre testi classici del Brahmanesimo e che sono divenuti poi il triplice canone dell'Advaita. I tre testi in questione sono i *Vedanta*, *il Bhagavad Gita* e *il Brahma-sutra*.

Proprio in quanto sistematizzatore Sankara è la figura di maggior spicco della dottrina del non-dualismo o Advaita che ha come tesi principale la negazione di ogni dualismo: tra soggetto ed oggetto, tra causa ed effetto, tra agente e fruitore dell'azione; e innanzitutto tra lo spirito universale e infinito - in India il *Brahman* - e lo spirito individuale che può essere chiamato *Atman*, *Jiva* o *Bhuvan*, a seconda dei testi e delle dottrine cui si fa riferimento.

**Vita di Sankara.** Come San Paolo Sankara si pretese depositario di una verità unica e assoluta, atleta della rivelazione e garante della fede. Come lui non ci è difficile supporre che fosse minuto, psicologicamente

---

<sup>662</sup> Michael Dummett, "filosofo analitico" contemporaneo, sostenne che può essere utile far riferimento ai testi tramandati, ma che talvolta non lo è. In realtà, dice, potremo davvero scoprire fino a che punto erano giuste le intuizioni dei filosofi del passato soltanto quando avremo risolto o, con Wittgenstein, dissolto o perlomeno chiarito, i problemi che ci confondono. Problemi che certo in molti casi i nostri antenati hanno avuto il merito o demerito di porci.

segnato dall'ossessione dell'io e dell'unicità. Con un ego talmente smisurato da portarlo a trascendere la stessa sua personalità individuale. Tradotto in filosofia, questo impulso psicologico porta ad annullare il molteplice nell'universalità di un unico io divino. Ed è naturale che quando si parla di "io" - sia pure universalizzato, - si parla anzitutto di sé<sup>663</sup>.

Sankara ebbe numerosi agiografi ed è a quelle agiografie pomposamente chiamate "viaggi trionfali di Sankara"<sup>664</sup> che bisogna fare riferimento per immaginarcene la vita.

Il nome, che vuol dire benefattore, gli fu dopo essere nato in una famiglia di Brahmani Nambutiri. Erano ariani calati dal Nord e ancora oggi restano la classe dirigente del Kerala; ma anche nel grande tempio di Badarinalh nell'Himalaya, l'officiante principale è per tradizione un Brahman Nambutiri del Kerala.

Il padre si sposò contro voglia, per volere della famiglia. Dato che figli non ne venivano si recò in pellegrinaggio con la moglie al tempio di *Vatakkunatha*. Una notte gli comparve Shiva: *“Volete molti figli da poco - chiese ai due - o un figlio solo, di vita breve, ma che sia gloria della famiglia, della comunità, dell'India e del Mondo?”*

Scegliendo la seconda opportunità, i genitori segnarono il destino di Sankara. Ma visto il poco tempo che aveva davanti - gli erano stati predetti più o meno otto anni di vita - il ragazzo dovette affrettare la preparazione. A cinque anni conosceva la lingua materna e il sanscrito e

---

663 Può sembrare forse un'interpretazione psicologista e banale ma non è molto lontana da quanto Jung scrisse di Freud e di Adler in relazione alle caratteristiche delle loro teorie quando affermava che la teoria della libido era strettamente correlata alla posizione di Freud, di borghese professionista affermato e rispettato e che appunto per questo centra i problemi psicologici sulle pulsioni sessuali; mentre la teoria di Adler sulla volontà di potenza era il ribaltamento - o riflesso - della sua posizione personale di "giovane" in cerca di successo e di affermazione.

664 In sanscrito *samkaradigriyam*.

aveva letto i grandi poemi<sup>665</sup> e le narrazioni cosmologiche e mitologiche<sup>666</sup>. A otto aveva completato la formazione classica in una scuola Vedica<sup>667</sup> e subito aveva cominciato la sua missione di profeta e riformatore. All'epoca di Sankara, cioè nell'VIII° secolo d.C., in una scuola Vedica si studiavano naturalmente le raccolte Vediche<sup>668</sup> e parallelamente a questo i sei annessi<sup>669</sup>: fonetica<sup>670</sup>, rituale<sup>671</sup>, grammatica<sup>672</sup>, etimologia e lessicologia<sup>673</sup>, prosodia<sup>674</sup>, astronomia e astrologia<sup>675</sup>. Si tratta prevalentemente di strumenti interpretativi e semantici e questo spiega almeno in parte il fervore con cui per secoli i filosofi indiani si dedicarono all'interpretazione, alla semantica, all'ermeneutica e al commento dei testi. A otto anni Sankara tornò a vivere con la madre, nel frattempo rimasta vedova. Degli asceti questuanti<sup>676</sup> di passaggio, in cambio dall'ospitalità offerta loro concessero che Sankara vivesse il doppio del previsto, fino ai 16 anni. Solo in quel momento, riferiscono ingenuamente gli agiografi, il cuore di mamma si ricordò della profezia. Ma il tempo era sempre poco, ed era dunque ora di partire per la sua grande missione. Tira e molla - ci si mise di mezzo anche un cocodrillo – Sankara alla fine partì. Sarebbe tornato, disse, per non lasciare sola la madre in punto di morte e ciò

---

665 In sanscrito *ahakavya*. Un'opera di questo tipo è, ad esempio "Le gesta del Buddha", di Asvaghosa. Per un'analisi della forma letteraria relativa, vedi nell'introduzione alle "Gesta del Buddha" di Asvaghosa.

666 In sanscrito *purana*.

667 In sanscrito *pathasala*.

668 In sanscrito *samhita*.

669 In sanscrito *vedanga*.

670 In sanscrito *siksa*.

671 In sanscrito *kalpa*.

672 In sanscrito *vyakarana*.

673 In sanscrito *nirukta*.

674 In sanscrito *chandas*.

675 In sanscrito *jyotisa*.

676 In sanscrito *samnyasin*.

detto cominciò il giro dell'India che fece, tutto completo, almeno tre volte nella vita, sempre rigorosamente a piedi. Come tutti i fabbricatori di grandi cose si pretese subito maestro dei maestri. Il primo maestro che incontrò fu Govindapada, grande saggio *advaitin* e autore di un commento in versi della *Mandikya Upanishad*. Allievo di Gaudapada, costituisce con Gaudapada e lo stesso Sankara il lignaggio fondamentale dell'*Advaita* intermedio. Un nome autorevole, insomma. Per una volta, arrivato alla caverna del santo, Sankara non infranse le regole e aspettò che l'altro terminasse la meditazione e quando quello gli domandò "Chi sei?", Sankara gli fece in versi una sintetica esposizione della dottrina del "non dualismo"<sup>677</sup>. Stupito da tanta sapienza Govinda<sup>678</sup> fu felice di accoglierlo nella sua comunità<sup>679</sup> e trasmettergli l'autentico significato delle grandi Upanishad<sup>680</sup>.

Venne il giorno in cui il maestro gli ricordò che un più alto dovere esige la presenza di Sankara nella città santa, a Benares. Sulla strada, il ragazzo incontrò il maestro del suo maestro, il guru Gaudapada<sup>681</sup>. Ne ebbe un'ulteriore benedizione e cominciò a redigere il commentario al *Brahma-sutra*. Un incontro alquanto polemico con una divinità gli concesse comunque una proroga di vita fino ai 32 anni<sup>682</sup>. Ma con gli avversari non badò alle forme, cominciando dai ritualisti, i sostenitori del *Purva-Mimansa*, Il più noto dell'epoca era Kumarila Bhatta e ne abbiamo parlato a lungo trattando del *Purva-Mimansa*. Era un rispettabile filosofo con la macchia di una giovanile adesione al Buddhismo che la tradizione Indù giustificava dalla come innocente azione di spionaggio. Ma lo spionaggio non è per un santo una bella cosa e tanto meno lo sono la pubblica abiura e il tradimento del maestro,

---

677 È un poema in dieci strofe, il *Dasasloki*, nel quale l'autore dichiara di essere "la pura coscienza assoluta".

678 Che vuol dire "pastore di mucche" ed è un appellativo di *Krishna*.

679 In sanscrito la comunità di Govindapada si chiamava *paramahansa samnyasa*, "rinuncia del grande monaco".

680 In sanscrito *mahavakya*.

681 *Gauda* è titolo onorifico per un Principe.

682 Fu l'incontro con un vecchio Brahmana, a *Kasi*. Il vecchio Brahmana con cui Sankara polemizzò non era altro che un'incarnazione di Shiva.

compreso quello del monastero Buddhista dove Kumarila si era fatto ospitare. Così il vecchio aveva deciso di farla finita e di purificarsi con un bel rogo. Già divampavano le fiamme che arrivò Sankara. Spegnerne non si poteva, ma Sankara non era tipo da arrendersi e strappò al vecchio in fiamme una approvazione formale delle sue tesi e l'indirizzo di un altro grande del Mimamsaka da andare a disturbare.

Se Kumarila non fu lasciato morire in pace all'altro Mimamsaka furono impediti le devozioni, che per un ritualista non era cosa da poco. Questa seconda vittima dell'entusiasmo Sankariano si chiamava Visvarupa e se ne stava nella sua casa nel Bihar per fare le devozioni agli antenati. Ne aveva anzi sbarrato le porte, ma Sankara entrò ugualmente grazie ai suoi poteri sovranaturali.

Furibondo per l'intrusione Visvarupa avrebbe voluto cacciare quel ragazzino mendicante che non era neppure sacerdote. Lo convinsero gli altri brahmani: durante lo svolgimento di un rito i partecipanti non devono perdere la calma. E poiché il mendicante non era venuto a mendicare cibo ma conoscenza, fu organizzata una disputa filosofica in piena regola. Naturalmente vinse Sankara, l'altro chiese l'iniziazione e si fece lui pure mendicante *advaitin*.

Ribelle alle regole e alla gerarchia religiosa Sankara non accettò intrusioni dei Brahmani neanche nei riti funerari della madre. Se li fece da solo, semplicemente.

Molte altre cose si raccontano di lui. Riformò il rituale, fondò monasteri, scrisse, insegnò e polemizzò sempre; introdusse nuovi culti tuttora in vigore come quello di *Hari-Hara*<sup>683</sup> che consiste nell'adorare *Vishnu* e *Shiva* in un'unica immagine bifronte. Si salvò per miracolo da minacce e attentati perché anche nell'India pacifica tutto va bene finché si resta lontani dai fondamentali. Peregrinò fino all'Himalaya. Ebbe

---

<sup>683</sup> *Hari* è uno dei nomi del Dio-persona. Nome di Indra ma più comunemente di Visna-Krishna. *Hara* è nome attribuito a Shiva e significa “colui che porta via”, “il distruttore”.

l'approvazione divina a *Shrinagar*, nel tempio di *Sarada*, dea della conoscenza. Istituì, si dice, dieci ordini monastici<sup>684</sup>.

Nei molti monasteri da lui fondati in giro per l'India si praticava l'insegnamento della Tradizione<sup>685</sup> e della Memoria<sup>686</sup>, raccolta di testi posteriori comprendenti i Vedanta, le mitologie<sup>687</sup>, le epopee<sup>688</sup> e i sei sistemi filosofici tradizionali. L'insegnamento era impartito da una successione di maestri spirituali<sup>689</sup>, coadiuvati da maestri *Advaitin*<sup>690</sup> e da altri saggi e dotti<sup>691</sup>. La sua riforma religiosa più importante<sup>692</sup> consiste nell'adorazione delle cinque grandi divinità Indù: *Surya*, *Durga*, *Vishnu*, *Ganesa* e *Shiva*. E dopo tutto questo, a poco più di trent'anni morì.

**Le basi del pensiero vedantico.** *I Veda*. Sono, come già abbiamo detto, gli inni sacri della tradizione Brahmanica. Composti in epoca diversa, espongono una concezione mutevole della divinità alla cui base resta il concetto comune che ogni azione presuppone un atto di volontà. Inizialmente, a spiegare azioni o avvenimenti non altrimenti spiegabili come il fulmine o il tuono si ricorse alla pletora di dei di una cosmogonia politeista. Su questa moltitudine si affermò un dio supremo reggitore che divenne a poco a poco quell'Acosmico Assoluto che conosciamo attraverso le Upanishad. Il dio supremo fu spogliato successivamente di tutti gli elementi antropomorfici e cominciò ad

---

684 Della loro istituzione si sa poco. Sembra che Sankara si sia accontentato di lanciare l'idea ma che tutto il merito organizzativo risalga a un certo *Prith Vidhara*, discepolo dimenticato (v. Vaikuthapuri, *Dvadasu naharakya vivarana*, citato in *Aufrecht, Sanskrit manuscripts in the Bodleian library* - Oxford 1864.

685 In sanscrito sruti, comprendente *Veda*, *Brahmana* *Aryanaka* e *Upanishad*.

686 In sanscrito *smrti*.

687 In sanscrito *purana*.

688 In sanscrito *itihasa*.

689 In sanscrito *jagadguru*.

690 In sanscrito *acarya*.

691 In sanscrito *pandit*.

692 In sanscrito è conosciuta come *Pancayatana Puja*.

essere trattato come realtà impersonale, chiamato semplicemente “Essere”<sup>693</sup>. Del dio supremo si dice che semplicemente esiste e nulla si può dire su di esso. Non può essere descritto e semplicemente vi si accenna come "quell'uno". L'inno enfatizza l'incomprensibilità della Realtà Ultima ed è il testo cui si riferì Sankara per sostenere che il Brahman non può essere conosciuto<sup>694</sup> né per percezione né per inferenza

Complementare alla dottrina precedente è il concetto di *maya*, essenziale nell'Advaita di Sankara. Un riferimento ad esso lo si trova nei *Rg Veda*<sup>695</sup> dove si descrive Indra, il dio supremo, che per farsi conoscere si trasformò in molte forme grazie ai suoi poteri di illusione o *maya*. Vi si dice che Indra, il dio supremo si trasformò in anima<sup>696</sup>, grazie alla sua associazione con attributi come l'organo interno<sup>697</sup> e gli organi di senso esterni. Il Signore supremo appare come mondo esterno in virtù dei suoi poteri di illusione, *maya*<sup>698</sup>.

*Le Upanishad*. Più ancora dei *Veda*, sono le *Upanishad* il più importante fondamento della dottrina Advaita. Un noto versetto compara le Upanishad alla mucca, Krishna al mungitore che la munge, Arjuna al vitello, il lettore a colui che beve il latte, e il latte stesso il Bhagavad Gita. E' una maniera di stabilire una gerarchia tra i testi sacri dell'Induismo e il ruolo essenziale delle Upanishad non sfugge. Nelle *Upanishad* si trova una famosa descrizione negativa dell'Assoluto, come ciò che è "né grosso né minuto, né corto né lungo, né ombra né buio, né

---

693 Un inno che tratta di questo passaggio è il *Nasadiya Sutka* o Inno della creazione. In: M.K.V. Iyer, *Advaita Vedanta*, Asia Publishing House, pag.3

694 E' la teoria conosciuta come *Nirguna Brahman*, “Brahman senza attributi”. *Nirguna*, che deriva da *guna*, ossia modalità, qualità, vuol dire appunto “senza qualità o attributi”. E' termine contrario di *saguna* che significa dotato di attributi.

695 Rig Veda, IV, VII, 33,3.

696 In sanscrito *jiva*.

697 In sanscrito *antahkarana*.

698 Resta da domandarsi a chi si manifesta il Brahman se non a se stesso attraverso se stesso.

*aria né etere*"<sup>699</sup>. Niente di ciò che sia pensabile da mente umana può esser predicato dell'assoluto, è il commento di Sankara.

Altrove il Brahman è definito "*vuoto di suono, vuoto di tatto, vuoto di forma, che non decade, vuoto di gusto, vuoto di colore*", e così via<sup>700</sup>.

In un altro passo delle Upanishad classiche<sup>701</sup> si sostiene che l'uomo attinge lo stato senza-paura quando si stabilisce nell'assoluto.

Il "profondo sé" dell'uomo<sup>702</sup> è quell'infinita coscienza caratterizzata come Beatitudine. Indipendente da qualsiasi altra cosa, il *Bhuman* non deriva la sua grandezza da niente che sia estraneo ad esso: in effetti non c'è niente che sia al di fuori di esso. E' pervasivo di tutto. E' sopra, sotto, davanti, dietro, a destra e a sinistra.

Se tali sono il *Brahman* e il *Bhuman* nella dottrina delle Upanishad; se tali sono la realtà assoluta e la coscienza individuale, come possono le due non coincidere in una realtà unica, sostengono i sostenitori dell'Advaita? E infatti secondo loro l'identità *tra Jiva o Atman o Bhuman* da una parte e *Brahman* dall'altra si condensa nella formula "*Quello Tu sei*"<sup>703</sup>. I testi affermano chiaramente che qui e ora *l'anima è Dio*, se solo essa può liberarsi della sua ignoranza.

Altro pilastro della dottrina dell'Advaita è la sopravvivenza dell'anima dopo la morte del corpo. Tale credenza è riportata al passo delle *Upanishad* dove si dice: "*Il sé non è nato e non muore. Origina dal nulla e nulla origina da esso. E' non-nato, eterno, imperituro, primario e primevo. Non è ucciso quando il corpo è ucciso.*"<sup>704</sup> Che l'anima individuale non nasca e non muoia è conseguenza necessaria dall'identità tra *Jiva* e *Brahman*, essendo il secondo per definizione eterno.

---

<sup>699</sup> *Brhadaranyaka Upanishad* 3,8,8. Nella popolare formula "*neti neti*", che significa che esso spirito non è né ...né...il concetto compare in *Brhadaranyaka Upanishad* 4.5.15

<sup>700</sup> *Katha Upanishad* 1,3,15.

<sup>701</sup> *Taittiriya Upanishad* 2,9.

<sup>702</sup> Chiamato *Bhuman* nella *Chandogya Upanishad*.

<sup>703</sup> In sanscrito *Tat tvam Asi*. Vedi *Chandogya Upanishad* 6,16,3.

<sup>704</sup> *Katha Upanishad* 1,2,18.

I critici dell'*Advaita* hanno sostenuto che nelle *Upanishad* non si fa riferimento esplicito alla dottrina della *maya*<sup>705</sup>, che sarebbe dunque un concetto elaborato proprio dall'*Advaita*. I sostenitori del sistema controbattono che seppure il termine non vi appaia come tale, le *Upanishad* più antiche sono tutta pervase di quella nozione. Se il *Brahman* è l'unica realtà, si sostiene, siamo logicamente obbligati ad ammettere che il mondo è solo apparenza. E aggiungono che se il termine *maya* non compare, vi si trova frequentemente quello equivalente di *avidya*, ignoranza: letteralmente, "*ciò che genera falsa visione delle cose, illusione, ignoranza*". La differenza tra i due concetti sarebbe unicamente che *l'ignoranza* si riferisce all'essere finito e limitato mentre *l'illusione* è correlata all'io cosmico. Ciò che è conosciuto come ignoranza nel suo aspetto individuale viene denominato illusione nel suo aspetto cosmico. Entrambe, ignoranza e illusione, sono fonti di illusione che rompono l'unità originaria del reale e ce lo presentano come soggetto e oggetto, attivo e passivo, agente e fruitore dell'azione, causa ed effetto. Che lo si chiami *maya* o *avidya*, illusione o ignoranza, il concetto connota il principio di differenziazione implicito nel pensiero umano<sup>706</sup>.

Indubbiamente le *Upanishad* contengono affermazioni contraddittorie, ad esempio sull'anima individuale a volte identificata col *Brahman* e altre volte considerata come proveniente da esso "*come le scintille provengono dal fuoco*". Qualcosa di simile vale per il rapporto tra *Brahman* e mondo che sembrano appartenere a due ordini diversi di realtà: a uno più alto il *Brahman*, a uno inferiore il mondo. Ugualmente, nelle *Upanishad* ci sono passaggi che descrivono in dettaglio la creazione del mondo che altri passaggi sostengono increato e altri ancora definiscono pura illusione<sup>707</sup>. La vera novità di Sankara - secondo i suoi estimatori - è la dottrina della duplice conoscenza,

---

705 In sanscrito *maya*.

706 Pensiamo per converso alla metodologia cartesiana e al suo esplicito suggerimento di spezzettare i problemi; o anche alla furiosa passione catalogatrice di Aristotele

707 Non diversamente dalla Bibbia, dove lo stesso evento cosmogonico è raccontato in forme diverse e contraddittorie.

assoluta e relativa,<sup>708</sup> che complementa la dottrina della *maya* e che rende giustizia delle sfumature e delle apparenti contraddizioni contenute in testi così complessi.

*La Bhagavad Gita.* La *Gita* è l'altro testo canonico su cui si poggia la dottrina dell'Advaita. Steso nelle sue parti essenziali non più tardi del II° secolo a.C. e probabilmente nel V°a.C. contiene frequenti riferimenti alla *maya*, anche se, in conseguenza dell'influenza teista che vi predomina, essa viene presentata come un potere nelle mani di dio. L'anima nel suo stato di ignoranza erroneamente immagina se stessa come l'agente e il beneficiario delle azioni mentre ogni atto appartiene solo alla natura.

*Il Brahma-sutra.* Resta controversa la questione se l'autore del *Brahma-sutra* sottoscriverebbe la dottrina dell'Advaita. Conosciuto anche come *Vedanta-sutra*, il testo è attribuito al filosofo Badarayana che sistematizzò gli insegnamenti delle *Upanishad* in opposizione all'interpretazione datane dal *Samkhya*. Nel suo commento si trovano passaggi in cui *Brahman* è descritto senza attributi, ineffabile e inconcepibile, concordemente all'Advaita, e altri dove si parla di un *Brahman* in possesso di attributi. Lo stesso vale per la relazione tra *Jiva* e *Brahman*. Anche in questo caso la distinzione operata da Sankara tra i "livelli di conoscenza"<sup>709</sup> aiuta a conciliare passaggi in contraddizione tra di loro. Dal punto di vista più alto, quello intuitivo, l'Assoluto, è acosmico. Non rientra nello scopo della relazione soggetto-oggetto, né può essere definito in termini di sostanza e attributo, tutto e parte, causa ed effetto o anche identità nella differenza. L'idea di fondo è che il *Brahman* non può essere conosciuto nel modo in cui conosciamo altre cose, come un oggetto in relazione al soggetto. Al discepolo che gli chiedeva di spiegargli la natura del *Brahman* il maestro rispose col silenzio; all'insistenza di quello gli disse: "*Io ti sto insegnando, ma tu*

---

708 In sanscrito *para-vidya* e *apara-vidya*, rispettivamente conoscenza assoluta e conoscenza parziale. La dottrina cosiddetta "delle due verità" è anche uno dei capisaldi di Candrakirti, della scuola filosofica Buddhista *Madhyamika-Prasangika*

709 La già citata dottrina detta *para-vidya* e *a-paravidya-vada*.

*non capisci. Questo Atman è silenzio.*"<sup>710</sup> È solo da un punto di vista più basso, quello intellettuale, che il Brahman risulta essere qualificato e fornito di attributi<sup>711</sup>.

*Gaudapāda.* Maestro del maestro di Sankara, *Gaudapāda* fu l'autore di un commento alla *Mandukya Upanishad*. Dimostrò che le dottrine dualiste cozzano l'una contro l'altra, mentre la verità ultima e finale non può contraddire se stessa: cercò pure di dimostrare che partendo dal livello di conoscenza più elevato, quello intuitivo, né il mondo né le Jiva sono mai nati. Su quella base Gaudapada fondò il suo criterio di realtà. "*Ciò che non esisteva al principio e ciò che non esisterà alla fine è praticamente non-esistente nel presente*"<sup>712</sup>. Con tale criterio cercò di risolvere le contraddizioni della relazione causale. Se non si può dire che l'anima<sup>713</sup>, sia nata o che debba morire, gioia e dolore, atto e fruizione, non appartengono ad essa. Nessuna anima è in realtà prigioniera o liberata. Non c'è nulla che distingue un'anima dall'altra. Quando si raggiunge la giusta conoscenza, le nozioni erronee al riguardo della natura dell'anima scompaiono autonomamente e l'anima individuale<sup>714</sup> realizza la sua vera natura facendo tutt'uno col *Brahman*. La liberazione è solo immaginata, come la caduta è solo apparente. Il problema della liberazione dell'anima non esiste in quanto essa non è mai stata prigioniera. In definitiva, dal punto di vista trascendentale, non c'è schiavitù né liberazione: questi termini acquistano senso solo se ci si pone dal punto di vista empirico o intellettuale<sup>715</sup>. Dal punto di vista del sole, dice il filosofo, non c'è né giorno né notte. Similmente il mondo non è stato creato e le descrizioni della creazione che si trovano nelle Upanishad servono solo ad insegnare che il mondo non è differente dalla sua causa.

---

710 *Sankara's works*. Memorial, Edition , Srirangam. Vol. III pag.587.

711 In sanscrito *saguna*.

712 *Sankara's works*. Memorial, Edition , Srirangam. Vol. V pag.125.

713 In sanscrito *jiva*.

714 In sanscrito *jiva*.

715 Questa distinzione tra intuitivo ed intellettuale/empirico ricorda per molti aspetti quella tra razionale ed empirico che caratterizza la filosofia occidentale nella sua storia.

**La filosofia di Sankara.** Sankara comparve sulla scena indiana in un momento di debolezza dell'Induismo<sup>716</sup>, diviso al suo interno e soverchiato all'esterno da dodici secoli di egemonia Buddhista. Il suo sforzo, pur discriminante ed eclettico, fu essenzialmente unificatore attraverso gli strumenti della filosofia. Discriminante Sankara lo fu contro tutto ciò che all'*Induismo* non fosse riconducibile, ed essenzialmente contro il *Buddhismo*. Eclettico si dimostrò assorbendo tutto ciò che si rifaceva all'Induismo, purché non fosse fonte di divisione o non ponesse la divisione - il dualismo! - al centro della propria visione, come faceva la sua bestia nera, la filosofia *Samkhya*. Incontrando per la prima volta Gaudapada, storico fondatore dell'Advaita Vedanta, Sankarasi presentò con 10 strofe. Quale che sia il valore storico dell'episodio, quel poema contiene gli elementi fondamentali della sua filosofia. Nella prima strofa Sankara nega di essere gli elementi e i sensi: eppure egli è ed è permanente. “*Non sono né la terra, né l'acqua, né il fuoco, né l'aria, né lo spazio, non sono nemmeno i sensi e neppure l'insieme di tutti questi enti; perché tutto è transitorio mentre l'uno è sempre esistente anche nel sonno profondo. Perciò sono quell'uno, benefico e assoluto, che sempre e solo permane*”<sup>717</sup>.

Col Buddhismo condivide dunque l'idea fondamentale di impermanenza del tutto, ma invece di portarla all'estrema conseguenza - per cui l'ente universale ed unico è il vuoto, il vuoto è il *Nirvana* e Nirvana è la liberazione - Sankara prende la direzione opposta: tutto ciò che è, è impermanente; ma l'uno - la realtà ultima, - è sempre esistente e sempre permanente. La realtà ultima - il *Brahman* - è dotato di esistenza intrinseca.

---

<sup>716</sup> Paul Williams, parlando del Buddhismo *Madhyamaka* avanza diversa opinione facendo risalire all'epoca Gupta (IV-V° secolo d.C) “l'inizio della fioritura dell'Induismo nella sua classica forma puranica, vale a dire la forma nella quale è attualmente diffuso”. Paul Williams, *Il Buddhismo Mahayana*. Ubaldini, 1990, p. 95.

<sup>717</sup> Questa e la strofe successive costituiscono il *Dasasloki* o Dieci strofe. Opera centrale della filosofia *Vedanta*, sono state tradotte da Paul Martin-Dubost, in *Sankara e il Vedanta*. Ed. Asram-Vidya, Roma 1989.

Perché scelse quella strada metafisica e non l'alternativa metafisica Buddhista, pure altrettanto legittima? Furono la piccola statura, il carattere orgoglioso ed egocentrico, l'origine Brahmanica ma non principesca, la condizione di figlio unico, il desiderio di riscattare la tradizione e la casta, cui apparteneva di diritto e che erano state messe in secondo piano da secoli di egemonia culturale Buddhista?

Come se presentisse questa obiezione, nella strofa successiva Sankara nega di essere l'essere sociale e di rappresentarsi come responsabile di qualcosa in quanto essere sociale.

*“Non sono le caste, né le leggi che governano le classi sociali, gli ordini e le loro tradizioni, né mi competono la pratica della concentrazione, la meditazione, lo Yoga e le altre discipline. Le Illusioni sovrapposte relative alle nozioni di io e di mio traggono origine da ciò che non è il sé e sono soggette a distruzione. Perciò io sono quell'uno, assoluto e benefico, che sempre permane”*. Né materia né percezione, si dice nella prima strofa; e neanche individuo sociale o economico o praticante in qualche modo discipline spirituali, si afferma nella seconda. Tutto ciò è ancora “io” illusorio. Ma ancora la sua inclinazione spirituale lo conduce in direzione opposta a quella del Buddhismo: non al vuoto e al Nirvana, ma all'uno, assoluto e benefico che sempre permane. Non nega né disprezza i sentimenti, le passioni e gli affetti; né quelli famigliari né quelli di devozione o di pietà. Ma nega di essere l'essere affettivo e l'essere religioso, così come non si riconosce nel'io materiale o cosciente, né in quello sociale, economico o spirituale *“Non sono né la madre né il padre, non sono né gli dei né i diversi mondi, non sono i Veda né i sacrifici, né posso descrivermi come i luoghi sacri di pellegrinaggio. Poiché durante il sonno profondo (tutto ciò) diviene inesistente pari a un vuoto assoluto. Io sono quell'uno, assoluto e benefico, che sempre permane”*.

Tanto meno - continua - è l'essere filosofico. *“Non sono la dottrina Samkhya, né quella Shivaite<sup>718</sup>, non sono la teoria Pañcaratra<sup>719</sup> e non*

---

718 Si riferisce forse a quelle sette shivaite intransigenti, come i *Kapolika*, che arrivarono ad attentare alla sua vita.

719 *Pancaratra* è citata dal Tucci tra le “scuole devozionali”. Quanto alle scuole filosofiche Shivaite si distinguono da quelle Brahmaniche per il fatto di sostituire all'autorità

*rispecchio l'opinione Giainista, né ancora, la dottrina della Mimansa e tutte le altre. Giacché è solo attraverso la peculiare ed effettiva realizzazione coscienziale che si svela la mia natura di sé infinitamente puro, io sono quell'uno, assoluto e benefico che sempre permane”.*

E non si riconosce neppure in un attributo fisico, come potrebbero essere energia o particella, o traccia, o posizione. *“Non sono né in alto né in basso, né all'interno né all'esterno, né al centro né intorno, né verso oriente né verso occidente. Essendo onnipervadente come l'etere sono per natura unico e indivisibile; perciò sono quell'uno...”*

Né gli corrisponde qualunque altro contenuto, diverso dall'essere materiale biologico o psicologico, si voglia attribuire all'essere fisico. *“Non sono il bianco, né il nero, né il rosso, né il giallo; non sono sottile né massiccio, né corto, né lungo. Essendo la mia natura il puro splendore perciò stesso sono privo di forma. Io sono quell'uno...”.*

Dunque non è “l'essere in quanto essere”. Nichilisti furono chiamati i Buddhisti per le loro definizioni negative, ma - come si vede - avevano fatto scuola anche tra i loro avversari. Né te, né me, continua Sankara, non sono né l'uno né l'altro, né l'istruttore, né il Testo sacro. *“Non sono l'istruttore né il Testo sacro; non sono il discepolo né l'insegnamento. Non sono “te” né “me” né questo intero dispiegamento cosmico. La vera natura del sé è la pura conoscenza la quale non ammette alcuna differenziazione. Perciò io sono ...”.*

Le affermazioni positive che compaiono in questa strofa non sono più soltanto spiegazioni “perché”, “giacché”, “perciò”, ma sono vere affermazioni sostanziali che costituiranno il nerbo della dottrina. La vera natura del sé è la pura conoscenza. Ma attenzione a non confonderla con ragione, sapere o conoscenza: *“Per me non c'è stato di veglia, né di sogno, né di sonno profondo; non mi condiziona né lo stato grossolano<sup>720</sup>, né quello sottile (luminoso)<sup>721</sup>, né quello causale<sup>722</sup>.*

---

dei Veda quella degli Agama, rivelazioni di Shiva comparse in era cristiana. Vedi: Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana* p. 230.

720 In sanscrito *visva*.

721 In sanscrito *taijasa*, letteralmente: luminoso.

722 In sanscrito *prajna*, sapienza.

*Perché essi hanno la natura dell'ignoranza. Io sono il quarto<sup>723</sup>, al di là dei tre stati. Perciò io sono ...”*

Sull'argomento Sankara tornò in opere successive e anche noi ci torneremo più avanti. Ma continuiamo ora col *Dieci-Strofe*. “*Perché soltanto il sé è onnipervadente e onnicomprensivo, è autoesistente ed è anche l'unico Soggetto senza lati. Esso costituisce l'ultima verità<sup>724</sup>. Tutto questo universo, essendo altro dal sé, è semplice illusione-vacuità. Perché io sono quell'uno, assoluto e benefico ...”*

L'ultima strofa è logico-filosofica, sorta di anticipazione di possibili critiche. “*E invero il sé non può nemmeno definirsi Uno; infatti dove mai potrebbe emergere un secondo che non sia da Quello? Esso, perciò non è né absolutezza né relatività, né si può dire che sia il vuoto e nemmeno che sia un qualcosa, giacché la sua natura è la pura non-dualità. Perciò come posso parlarvi io di quello che è proclamato da tutto il Vedanta?<sup>725</sup>*

L'esposizione al negativo delle principali linee della sua filosofia è una caratteristica di Sankara, che ritroviamo nelle *Sei stanze sul Nirvana<sup>726</sup>* ma che appartiene alla tradizione brahmanica più antica cui Sankara si ispira. D'altra parte è noto che in quella tradizione, il Brahman si definisce preferibilmente al negativo. Da questo Sankara ricava un'interpretazione filosofica affermando che definire con attributi significa differenziare da qualcos'altro: “*Il Brahman - scrisse Sankara - è indicato per mezzo di nomi, di forme e di attività che gli sono stati sovrapposti, come il Brahman è conoscenza e Beatitudine<sup>727</sup>; pura intelligenza<sup>728</sup>. Quando, comunque, desideriamo descrivere la sua reale natura, libera da tutte le differenze causate dalle sovrapposizioni*

---

723 In sanscrito *turiyam* è il “quarto stato” di cui parla anche il Buddista Nagarjuna. Dunque i quattro sono: *visva, taijasa, prajna e turiyam*.

724 Quello di *Tattva* è concetto condiviso col *Buddhismo Madhyamaka*.

725 È lo stesso schema di ragionamento con cui Candrakirti afferma l'inesprimibilità del Nirvana.

726 Definire con attributi vuol dire distinguere da qualcosa d'altro, negando implicitamente l'Uno assoluto.

727 Brhadaranyaka Upanishad III, 9, 28

728 Ibidem II, 4, 12

*limitanti allora è una impossibilità assoluta. Non v'è dunque che un solo modo per descriverlo: non è questo, non è questo, attraverso cioè l'eliminazione di ogni possibile qualificazione che sia stata riconosciuta come tale.*"<sup>729</sup>

In un suo ulteriore commento<sup>730</sup> Sankara ritornò sulla questione appoggiandosi su analogie grammaticali e trasformò una contraddizione in semplice constatazione:

*“La frase “Brahman è verità, conoscenza e infinitezza<sup>731</sup>”, serve ad indicare il Brahman. In verità, un normale oggetto viene conosciuto quando è differenziato da altri oggetti analoghi come, per esempio, nel linguaggio corrente un loto particolare è conosciuto quando è descritto come blu, grande o di odore gradevole. In questo caso il sostantivo è specificato da un attributo, nel tempo stesso in cui ogni altro attributo viene escluso: il loto è blu o rosso. Così allorché diversi sostantivi della stessa specie hanno reciproci attributi, allora è utile specificarli. Non è questo però il caso quando c'è un solo oggetto, per esempio il sole che è unico. Ora, il Brahman è unico. Non ci sono altri Brahman dai quali potrebbe differenziarsi, come il loto blu da altri loto. Esso non ha dunque bisogno di alcuno degli attributi che servono per far conoscere un oggetto.”*

D'altra parte Sankara non intese sottrarsi a prendere posizione sulla contraddizione da lui stesso evidenziata. Lo fece introducendo uno degli elementi fondamentali e peculiari della sua filosofia. Se definire è limitare, l'infinito e l'illimitato non possono essere resi in termini di categorie e dunque la natura dell'Assoluto è indefinibile. Alcune Upanishad<sup>732</sup> affermavano verità in apparenza contraddittorie: il *Brahman*, vi si legge, è assoluto e senza alcun attributo; mentre altrove si dice che il *Brahman* è la causa del mondo empirico. Sankara, che aveva fatto suoi gli insegnamenti di Gaudapada sulla causalità, spiega che non ci sono due *Brahman*, ma due modi di conoscere il reale, sul

---

729 *Brhadaranyaka Upanishad bhāṣya*: II, 3, 6. (in Paul Martin-Dubost op. cit. p. 63).

730 *Taittiriya Upanishad bhāṣya*: II, 1, 1. (in Paul Martin-Dubost op. cit. p. 64).

731 In sanscrito Satyam jñānam anantam brahma.

732 Specialmente Chandogya Upanishad.

piano dell'assoluto e su quello del relativo. Sul piano dell'assoluto<sup>733</sup>, non esiste altro che lui. Dal punto di vista del relativo<sup>734</sup> che è il nostro, egli appare come il creatore del mondo<sup>735</sup>. “*Il Brahman, in verità, è detto avere due forme*<sup>736</sup>: *quella che è determinata dalle limitazioni causate dalle modificazioni di nomi e forme, e quella che al contrario è priva di ogni limitazione ... Benché il Brahman sia uno, esso è secondo i testi Vedanta, ciò su cui si deve meditare come avente relazione con le limitazioni e ciò che deve essere conosciuto come privo di ogni specie di relazione con le limitazioni*<sup>737</sup>”.

Il Brahman assoluto trascende le limitazioni di tempo e di spazio. Esso è senza attributi <sup>738</sup> e senza distinzioni . Non è neppure “uno” perché i numeri, come le categorie, non si adattano all'Assoluto. Questo stesso Brahman, è tuttavia causa del mondo empirico e come tale è “dotato di attributi”<sup>739</sup>. A seconda che lo si consideri a diversi livelli di esperienza, Esso apparirà diverso. Ma non si deve incorrere in errore: questo mondo manifestato in cui viviamo non è che una realtà empirica, una rappresentazione pura e semplice. È il velo di Maya che ci impedisce di percepire l'unica e ultima verità.

**Il commento di Sankara al *Brahma-sutra*.** Il testo che Sankara e i principali maestri Vedantini si impegnarono a commentare più di ogni altro fu il *Brahma-sutra*. Se i saggi delle *Upanishad* non esitarono a sviluppare in parecchi capitoli lunghe storie mistiche, l'Autore di questo trattato, il saggio Badarayana, utilizzò la forma sintetica dell'aforisma: il

---

733 In sanscrito *paramarthika*. *Paramatha* è la Realtà suprema; *paramarthika* è aggettivo che qualifica la realtà: letteralmente cioè che è assolutamente reale.

734 In sanscrito *vyavaharika*.

735 In sanscrito *Isvara*.

736 In sanscrito *dvirupam*.

737 Sankara, *Brahma-sutra Bhasya I,1,11*. IL testo suona come un approfondimento della teoria delle due verità di Nagarjuna.

738 In sanscrito *nirguna*. Ricordiamo che i *guna* o modalità sono concetti del Samkhya e che i *visesa*, le distinzioni che hanno dato il nome alla scuola *Vaisesika*.

739 In sanscrito *saguna*.

*Brahma-sutra* ne contiene infatti 555. Redatto verosimilmente verso il III° sec. a. C, ma certamente dopo le principali Upanishad, fa ad esse riferimento costante. Il *Brahma-sutra* consta di 4 capitoli maggiori, ciascuno diviso in quarti<sup>740</sup>. Il commento di Sankara al *Brahma-sutra* è uno dei grandi commenti<sup>741</sup> a un testo che per sue caratteristiche ermetiche si presta ad interpretazioni soggettive; ed a questa abitudine non si sottrae Sankara preferendo adattare il testo alle sue idee che fare un lavoro di vera esegesi.

Il primo capitolo del *Brahmasutra* s'intitola *Della connessione*<sup>742</sup> e mette in risalto lo scopo centrale del Vedanta che è la ricerca del Brahman. La controversia con i *Samkhya* e con Kapila in particolare occupa una parte importante del commento ai primi due capitoli ed è dal punto di vista filosofico più rilevante di quella coi ritualisti. Per essi – sostiene Sankara - esisterebbe “ab aeterno” una sostanza o elemento primordiale<sup>743</sup>. Per Sankara è invece il *Brahman* che in virtù della *maya* si manifesta come causa universale. La sostanza primordiale dei *Samkhya* priva come è di intelligenza-conoscenza, non potrebbe essere la causa del mondo. Il Brahman è inoltre il sé di ogni cosa. Esso è essenzialmente eterno<sup>744</sup>, puro<sup>745</sup>, saggio<sup>746</sup>, libero<sup>747</sup>, onnisciente<sup>748</sup>, e onnipotente<sup>749</sup>.

---

740 In sanscrito *pada*..

741 Altri si fanno risalire a Ramanuja, Nimbarka e Madhva.

742 In sanscrito *Samanvayadhyaya*. Vedi *Samavaya* inerenza o inseparabile eterna relazione, 6a categoria antologica di Vaisesika.

743 In sanscrito *pradhana*.

744 In sanscrito *nitya*.

745 In sanscrito *suddha*.

746 In sanscrito *buddha*.

747 In sanscrito *kakta*.

748 In sanscrito *sarvejna*.

749 In sanscrito *sarvasatki*

Nel secondo capitolo, *Della non-contraddizione*<sup>750</sup> Sankara approfondisce la critica del sistema *Samkhya* ed espone la teoria vedantica della non-differenza tra causa ed effetto. Solo la causa è reale, dice; l'effetto, come l'universo intelligente o non intelligente, non ne è che una modificazione apparente<sup>751</sup>, pura e semplice sovrapposizione alla causa. La modificazione, cioè l'effetto (per esempio il vaso prodotto dall'argilla) non è che un nome prodotto dal linguaggio. Il prodotto dell'argilla è l'argilla e nient'altro che l'argilla. Analogamente, non c'è dunque altra realtà che il Brahman. Come il latte può cagliare da sé senza l'aiuto di un mezzo esterno, il Brahman può, tramite la *maya*, manifestare il mondo con la sua propria volontà. "L'elemento primordiale" del Samkhya, essendo non intelligente, deve essere guidato da un essere intelligente, vale a dire da Brahman.

Con argomenti simili viene confutata la dottrina Vaisesika secondo la quale l'universo è prodotto da atomi messi in movimento da una forza invisibile<sup>752</sup>. Nello stesso capitolo secondo vengono confutate le tre scuole buddhiste che Sankara ritiene degne di considerazione e che da allora in poi figurarono nei manuali di filosofia indiana come "le tre scuole buddhiste", anche se i Buddhisti tibetani di scuole buddhiste ne annoverano almeno 18. Ecco comunque le tre citate da Sankara: quella dei *realisti*<sup>753</sup> i quali affermerebbero che gli oggetti materiali e la loro percezione sono ugualmente reali; quella degli *idealisti*<sup>754</sup> per i quali solo le idee sono reali, non avendo gli oggetti esterni esistenza propria al di fuori dei nostri concetti; infine quella *della via di mezzo*<sup>755</sup> secondo cui tutto è vacuità. Brevemente vengono pure confutati "coloro che vanno nudi", i *Giainisti*.

---

750 In sanscrito *avirohadhyaya*.

751 In sanscrito *vivarta*.

752 In sanscrito *adrsta*.

753 In termini Buddhisti la scuola è conosciuta come *Sarvastivada* o *Vaibhasika*.

754 Si tratta della scuola del Buddhismo tardo meglio nota come *Yogacara* o *Cittamatra*, "sola mente, ma Sankara la chiama *Vijnana-vada*, dottrina dell'intelletto puro.

755 La scuola è conosciuta come *Madhyamaka* e suo esponente fu Nagarjuna.

Il terzo capitolo *Strategia della realizzazione*<sup>756</sup> tratta dei mezzi per giungere alla liberazione. I primi due “quarti” di questo capitolo riguardano la natura del *Brahman* e della trasmigrazione. Al momento della morte lo spirito resterebbe unito agli elementi sottili (acqua, fuoco, ecc.) che alloggiavano i differenti soffi<sup>757</sup>. Dopo aver descritto il passaggio dello spirito di nascita in nascita si parla delle sue modalità di esistenza nel sonno profondo e nel sogno. Ed è a questo punto che Sankara approfondisce il concetto di “quarto stato” già introdotto nelle *Dieci strofe*.

I primi stati sono la veglia, il sogno e il sonno senza sogni. A quelli Sankara ne aggiunge un altro, intermedio tra il sonno e la morte e non identificabile coi precedenti; è il quarto stato trascendente e sustrato dei primi tre, non percepibile che attraverso la meditazione. Come il *Brahman-Atman*, si può pensare che sia diverso dall’Essere e dal non-essere, diverso anche dalla conoscenza e dalla non conoscenza<sup>758</sup>.

Il quarto stato non costituisce elaborazione Sankariana originale. Era già abbondantemente trattato nella *Mandukya Upanishad*, che è, secondo alcuni<sup>759</sup> la quintessenza di tutte le Upanishad<sup>760</sup>. E tuttavia Sankara diede al concetto uno sviluppo considerevole.

---

756 In sanscrito *Sadhanadhyaya*. Ha caratteristiche assai simili al Nirvana, per come lo descrivono Nagarjuna e Candrakirti in campo Buddhista.

757 In sanscrito *prana*.

758 Ha caratteristiche assai simili al *Nirvana*, così come lo descrivono Nagarjuna e Candrakirti. .

759 Martin-Dubost, op. cit. p. 86.

760 Nel testo citato gli stati vengono definiti *pada*, “quarti”.

“... Tutto ciò ( si riferisce alla sacra sillaba OM) è certamente Brahman. Questo Atman è Brahman e l’Atman ha quattro parti.

Il primo quarto è *vaisvanara*, esperienza del mondo esterno, la cui sfera è lo stato di veglia, esso è cosciente degli oggetti esterni; ha sette membra e diciannove bocche; esperisce gli oggetti grossolani.

Il secondo quarto è *taijasa* (il luminoso. La sua sfera d’azione è lo stato di sogno; la coscienza è, qui, interiorizzata. Esso ha sette membra e diciannove bocche ed esperisce gli

Chi vuole la verità ultima, sostiene, non deve contentarsi delle nozioni che lo stato di veglia gli procura, ma deve dominare tutti gli aspetti dell'esperienza col "metodo dei tre stati"<sup>761</sup>. Solo il terzo stato coglie la pura esistenza, trovandosi l'anima assorta in una realtà omogenea.

Nella veglia soggetto e oggetto sembrano opporsi nel quadro spazio-tempo. Nel sogno il soggetto sperimenta gli oggetti in uno spazio tempo ristretto. È solo nel sonno profondo non ci sono oggetto né soggetto, né spazio-tempo. Questo stato, vissuto in modo conscio, è quello a partire dal quale ogni dato grossolano, che ci sembra l'unico esistente, si riconosce come puro effetto della maya-apparenza.

Possiamo svegliarci dallo stato di veglia come ci svegliamo da un sogno? Questo è il non-dualismo, l'Advaita di Vedanta. Lo spirito<sup>762</sup>, liberato dai cinque veli<sup>763</sup> si unisce al *Brahman*. Il quarto stato trascendentale corrisponde a questo, in un percorso per molti versi simile all'accesso al Nirvana.

---

oggetti sottili. Questo è lo stato di sonno profondo in cui il dormiente non gode più di alcun oggetto e non sperimenta alcun sogno.

Il terzo quarto è *prajna*, la sapienza. La sua sfera di attività è il sonno profondo; in esso ogni cosa rimane indifferenziata; in verità è un'unità di pura coscienza. C'è pienezza di felicità e (il dormiente) realmente gusta questa felicità. È' la condizione conoscitiva. Prajna è il signore supremo .....

I saggi pensano che il *quarto* - che non ha conoscenza né del mondo interno né di quello esterno né contemporaneamente di questo e di quello e che, infine, non è nemmeno un'unità di coscienza integrale, perché non è né cosciente né incosciente, - sia *adrsta*, invisibile; *avyavaharya*, non utilizzabile; *agrahya*, incomprensibile; *alaksana*, indefinibile; *acyntya*, impensabile; *avyapadesya*, indescrivibile; esso è l'unico *pratyayasara* o essenza della conoscenza di sé ... è Atman e come tale deve essere conosciuto." *Mandukya Upanishad 1-12*.

761 In sanscrito *avasthatraya*.

762 In sanscrito *jivatman*.

763 In sanscrito *kosa*, strati. Sono i 5 veli di maya.

Nel quarto capitolo, di carattere più mistico che filosofico si parla “del frutto”<sup>764</sup> cioè della natura della liberazione.

**Conclusioni.** Gli argomenti e le conclusioni dell'Advaita entrarono in collisione con quelli di un'altra dottrina filosofica, il *Samkhya*, che ugualmente faceva riferimento ai testi canonici del Brahmanesimo, ma che era profondamente dualista.

Quanto a Sankara si può dire che tecnicamente la maggior novità filosofica fu la brillante manipolazione della teoria della contraddizione. L'acre polemica dell'Advaita contro i *Mimamsaka* fu reazione all'affermazione loro che la letteratura Upanischadica non andava d'accordo con Veda e Brahmana. I testi Sacri - dicevano i Mimamsaka - non avevano speculato su Brahman e Atman e contenevano solo prescrizioni su ciò che occorre fare.

---

764 In sanscrito *phaladhyaya*.

# Il Buddhismo

## Storia breve di un lungo percorso

**Il Buddha.** Il Buddha è figura storica. Si chiamava Siddharta Gotama ed era nato a Kapilavastu, una cittadina ai piedi dell'Himalaya, verosimilmente nel 556 a.C.

Di famiglia nobile - non sappiamo se i suoi fossero guerrieri o Brahmani - di certo apparteneva al clan Sakya; da qui uno dei suoi nomi più conosciuti: *Sakyamuni*, il saggio del clan Sakya. Buddha vuol dire "illuminato" ed è epiteto non esclusivo di Siddharta Gotama; in effetti toccò ad altri grandi saggi della tradizione indiana anche se Siddharta è il Buddha per antonomasia. Senza pretendersi Dio né profeta ispirato da Dio si propose come semplice uomo che a un certo punto della sua vita, verso i trent'anni, aveva capito che la vita normale gli andava stretta e aveva lasciato casa per cercare l'illuminazione. Una scelta non infrequente nella tradizione indiana, a tal punto che un antico e rispettato schema di sviluppo sociale prevedeva che la vita di un uomo si dividesse in quattro fasi, da studente ad asceta mendicante. A differenza dei tanti che seguirono lo stesso percorso, il Buddha ritenne di avere trovato la strada e di doverla insegnare agli altri. Trascorse infatti gli ultimi anni della sua vita nell'insegnamento itinerante: anche quella non era una novità per l'India. Né si può considerare - il suo - un messaggio di rottura sociale perché non mise mai in discussione il sistema delle caste, se non per dire che l'illuminazione era una prospettiva di tutti gli uomini e che tutti gli appartenenti all'ordine monastico - uomini e donne - erano uguali tra loro.

Ma torniamo all'esordio: i suoi primi trent'anni il Buddha li aveva vissuti da principe, con una madre e un padre, una moglie e un figlio che, con altri parenti, lo seguì più tardi nel suo percorso mistico. Non occorsero avvenimenti speciali per deciderlo sulla strada della ricerca spirituale. A ispirargli disgusto del mondo bastarono, la vista di un vecchio, di un

malato, di un morto. Visioni che nell'India di allora non erano certo rare ma che si incontrarono in un momento dato con una certa sua sensibilità e percezione. Abbandonata la casa paterna seguì per un anno due Brahmani che gli insegnarono la prassi dell'estasi e del raccoglimento; per altri sei anni praticò il digiuno e la tecnica della meditazione con 5 solitari asceti della foresta. Sforzi vani, che misero la sua vita in pericolo senza assicurargli la tanto desiderata immortalità.

Si rimise a mangiare e una sera si sedette sotto l'albero che da allora fu detto albero dell'illuminazione o "della Bodhi". Nel corso di quella memorabile notte ebbe la suprema e perfetta illuminazione, condensata nelle *quattro nobili verità*; e conquistò il triplice sapere che consiste nel ricordo delle esistenze anteriori, nella conoscenza della morte e infine nella certezza di avere distrutto in sé tutti i desideri. Scoperse così il meccanismo che regola il principio di causa: principio che sta alla base di tutti i fenomeni e che i Buddhisti chiamano "della produzione condizionata". L'illuminazione fu, dunque, un evento filosofico oltre che spirituale. Dopo aver continuato per quattro o sette settimane le sue meditazioni a Bodh Gaya - il Buddha si recò a Benares, dove - nel parco delle Gazzelle predicò *La messa in moto della ruota della legge*<sup>765</sup>, il fondamentale discorso nel quale si esponevano le quattro verità sante del Buddhismo<sup>766</sup>.

Da Benares cominciò una predicazione che lo condusse per quarant'anni tutto in giro nella Valle Media del Gange. Man mano che la sua notorietà cresceva si faceva più numeroso lo stuolo dei monaci e dei pellegrini al seguito: si calcola che il corteo del Buddha arrivasse a qualche migliaio di persone, niente a che vedere col povero predicatore solitario. Nella stagione delle piogge tutta la comitiva si fermava, come prescritto anche nelle Regole di Disciplina, e di solito trovava rifugio e devota ospitalità presso principi e ricchi mercanti. Il Buddhismo con il suo misticismo razionale e la proposta di una via spirituale percorribile attraverso intuizione e ragione, esercitò una speciale attrazione sulle classi economicamente e culturalmente più dotate: non fu - insomma - la riscossa dei miseri e dei privi di tutto, ma piuttosto quella degli intellettuali: caratteristica che conservò nel corso di tutta la sua

---

765 Dharmachakra pravastana sutra.

766 In sanscrito *aryasatya*.

diffusione in Tibet, in Indocina, in Cina, in Giappone, fino alla sua diffusione odierna in Europa e Stati Uniti. Quando il Buddha morì non lasciò nulla di scritto; ma questo è un problema relativo perché allora come ora ogni parola pronunciata da un saggio Buddhista è devotamente registrata dagli allievi. Al punto che maestri non particolarmente noti vantano collazioni di opere di decine di volumi pur senza avere mai scritto un rigo. Certo è che lasciò un ordine monastico prospero, un immenso patrimonio spirituale, il ricordo della sua stessa persona: le tre cose che da allora costituiscono per ogni credente "i tre rifugi". Letterariamente parlando non si può fare a meno di notare la straordinaria, quasi maniacale affezione del Buddhismo per le enumerazioni: le 4 verità, i 3 rifugi, l'ottuplice sentiero, il dodecuplo principio causale: con uno stile ripetitivo che deriva proprio dalla sua origine di insegnamento orale, mirato non tanto a illuminare un paesaggio intellettuale quanto piuttosto a trasportare il discepolo in un mondo diverso e nuovo; da lì la continua attenzione del maestro a che tutti gli strumenti trasmessi all'allievo siano sotto controllo e che quanto appreso fin lì non sia stato dimenticato. Dopo la morte del Buddha, il Buddhismo si diffuse in tutta l'India, ma risultò egemone solo al tempo di Asoka, primo e forse massimo imperatore indiano di fede Buddhista. (273-232 a.C.) Dalla valle del Gange il pensiero Buddhista si irradiò secondo cinque direttrici principali: a Ovest, verso la valle dell'Indo e il Gandara; a sud, verso il resto della penisola indiana dove le grotte di Ayanta ne restano la traccia più visibile, a pochi chilometri da Bombay; a Nord verso il Tibet e l'Asia Centrale; a Est verso Ceylon, la penisola Indocinese e la Cina. Storia complessa per tappe successive, con periodi di grande popolarità alternati a pause, a persecuzioni e periodi di oscurità.

Tutte queste tradizioni furono direttamente in rapporto con l'India o con Ceylon, ad eccezione di Corea e Giappone che mutuarono il loro Buddhismo dalla Cina; e in tutti quei paesi il Buddhismo rimane tradizione di pensiero viva e popolare, mentre in India il suo peso è irrilevante da almeno nove secoli. In pratica la sua scomparsa coincise con l'affermazione dell'egemonia Islamica. Ma non è questa la sede di una analisi storica approfondita del Buddhismo, della sua diffusione e della sue trasformazioni a contatto con culture ed epoche diverse. Ci

limiteremo perciò a dare qualche informazione orientativa sull'evoluzione storica del Buddhismo indiano.

**Il Buddhismo dei primi secoli.** Dopo la morte del Buddha i monaci tennero diversi concili, sia pure in data imprecisata. Nel secondo concilio, collocabile verso il 375 a.C.<sup>767</sup> le tradizioni *Theravada* e *Mahasamghika* si divisero: dalla prima prese origine il Buddhismo del Piccolo veicolo o Hinayana, tuttora egemone a Ceylon e in larga parte del Sud Est Asiatico.

Nel 3° concilio, verso il 250 a.C. fu definito un Canone che solo un secolo dopo fu registrato in lingua Pali, che ne dà la più antica versione scritta<sup>768</sup>. Il Pali non fu però la lingua dell'originale predicazione Buddhista, probabilmente fatta in *ardhamagadhi*, uno dei tanti dialetti dell'India subhimalayana. E infatti il Pali non era lingua parlata, ma lingua dotta, una *Koinè* dell'India Centro-Orientale così come il Prakrito lo era dell'India Nord-Occidentale. Sono lingue simili al Sanscrito ma che hanno col sanscrito differenze significative di ortografia, di pronuncia e vocabolario. Dei libri filosofici del canone Buddhista - gli Abhidharma - la versione Theravada ci è pervenuta in Pali, quelle Sarvastivada e Dharmaguptaka in versione cinese.

Il terzo concilio e probabilmente un quarto sarebbero avvenuti sotto il regno di Asoka, (273-232 a. C.), mentre un quinto concilio si sarebbe tenuto sotto il regno di Kanista, nel primo secolo d.C.: è comunque certo che il Piccolo Veicolo fu il primo consolidamento canonico del Buddhismo. Non è invece ben chiaro quando si sia sviluppata la dottrina del Grande Veicolo, *Mahayana*<sup>769</sup> anche se alcuni studiosi ne colgono i

---

767 v. André Bareau, *Il Buddhismo Indiano* in: Henri Charles Puech, *Histoire des religions*.

768 v. G. Tucci, *Storia della Filosofia Indiana*, p.52.

769 Al centro di questa pratica del Buddhismo non sta più il santo, *l'Ahrat*, ma il *Bodhisattva*, "il risvegliato". E' questo è il Buddhismo che si diffuse in Cina, Corea, Giappone e Vietnam e che costituisce la base filosofica del Buddhismo tibetano. La tesi su cui si basa la pratica Mahayana è che il Buddha istruisce i discepoli a seconda della loro attitudine a comprendere. Il "grande veicolo" sarebbe stato trasmesso solo a qualche discepolo particolarmente avanzato. I testi stessi, scomparsi per lungo tempo, sarebbero

prodromi già nei dibattiti e nelle controversie dei primi concili: quello che è certo è che all'inizio dell'era Cristiana il Grande Veicolo era già ben strutturato in India; e che nel secondo secolo d.C. la sua scuola filosofica più rappresentativa, *Madhyamaka*, ebbe in Nagarjuna il suo più grande esponente. Dal 2° all'8° secolo d.C. il Mahayana fu tradizione dottrinale Buddhista egemone in tutta l'India, anche se delle antiche scuole più legate alla tradizione Hinayana sopravvissero certamente i Sarvastivadin. Mentre la presa del Buddhismo sul popolo indiano si indeboliva, a partire dal 5°-7° secolo si sviluppò nell'India Nord Occidentale il tantrismo, forma di pensiero magico-religiosa che influenzò largamente anche l'Induismo. In campo Buddhista il tantrismo confluì nel Vairayana o Veicolo del Diamante. Il Vairayana, terza grande confessione Buddhista, è tutt'oggi fondamento del Lamaismo, se così si vuol chiamare la particolare tradizione Buddhista del Tibet<sup>770</sup> che sintetizza elementi Hinayana, Mahayana e tantrici.

**Sviluppi del Buddhismo maturo.** Dal tronco centrale della tradizione Mahayana originarono diverse interpretazioni o tradizioni derivate, la cui classificazione è faccenda intricata e complessa anche se si può tentare di farla ricorrendo a 3 suddivisioni:

- Una tendenza di "saggezza" che insiste sulla vacuità. Ci si ritrovano la filosofia indiana "della Via di mezzo" o *Madhyamaka*, di Nagaryuna;

---

riapparirsi miracolosamente e si sarebbero diffusi rapidamente quando fu venuto il momento opportuno.

Sull'antichità e sull'autenticità dei testi corre una lunga polemica tra chi pratica il Mahayana e chi pratica il Theravada. I primi sostengono che i loro testi non sono elaborazioni recenti, ma sono semplicemente riappariti; alle critiche dei secondi, replicano che anche i testi Theravada sono di stesura assai tarda rispetto alla predicazione del Buddha.

Col Buddhismo Mahayana si fa più chiaro il passaggio alla prospettiva di liberazione individuale alla preoccupazione della salvezza degli altri. Anche per questo l'*Ahrat* lascia il posto al *Bodhisattva*. l'*Ahrat* è in effetti colui che si cimenta a trovare la via del nirvana agendo per suo conto e limitandosi a mostrare la via. Il *Bodhisattva*, il risvegliato, è colui che ha trovato la via e che decide di restare nel *samara* per compassione verso gli altri.

770 La terza ruota del *Dharma*.

quella, sempre indiana, della “Pura mente” o *Yogacara o Cittamatra*, di Asanga; e la tradizione cino-giapponese *Tch’an-Zen* (cui fanno capo le scuole *Soto e Rinzai*).

- Una tendenza religiosa o "buddhismo della fede" di cui *l'Amidismo* (o "Terra pura"), pure sviluppatosi tra Cina e Giappone, sarebbe forma particolare<sup>771</sup>.

- Una tendenza esoterica che ispirerà il *Tendai e lo Shingon*, tradizioni buddhiste giapponesi (e costituirà fonte essenziale del *Buddhismo tibetano*).

Le differenze tra le diverse scuole sono sottili e a volte appena sfumate, rese più intricate dall'incontro con altre religioni come il Taoismo, lo Shintoismo e le tradizionali credenze religiose tibetane del Bon-po. Accenniamo assai brevemente alle tradizioni extra indiane per poi tornare più approfonditamente allo sviluppo del pensiero indiano.

**L'Amidismo o dottrina della "terra pura"**<sup>772</sup>. Appartiene alle correnti religiose del Buddhismo Mahayana. Comparve nel 4° secolo dC. in Cina e di lì si diffuse in Giappone. E' fondato sulla preghiera e sulla grazia e sull'impegno del Buddha Amithaba a rinunciare ai propri privilegi di Buddha se coloro che pregheranno ardentemente di uscire dal Samsara non saranno esauditi.

**Lo Shingon.** Arrivati anch'essi dalla Cina, il Tendai e lo Shingon penetrarono in Giappone all'inizio del 9° secolo. Il Tendai è sintesi eclettica di tutte le forme di Buddhismo, dall'Amidismo allo Zen. Lo Shingon invece è sempre restato nel solco dell'esoterismo con una trasmissione di dottrina da maestro a discepolo.

**Lo Zen.** Lo Zen è derivato dal Buddhismo Mahayana che, penetrato in Cina verso il I° secolo dopo Cristo, vi fu poi fortemente influenzato dal Tao, dalla compenetrazione col quale nacque verso il VI secolo lo Zen, che in Cina portava il nome di Tch'an.

---

<sup>771</sup> *Amithaba* è il nome di uno dei 5 Buddha della meditazione.

<sup>772</sup> Al punto che i giapponesi sostengono di nascere con il rito Shintoista, sposarsi con quello cattolico e prepararsi alla morte nel rito Buddhista.

L'origine storica del *Tch'an-Zen* coincide con la predicazione del monaco indiano Bodhi-darma, ma la tradizione ne fa risalire l'origine al Buddha stesso che un giorno, circondato dai discepoli, sollevò in aria un fiore senza dire parola. Il discepolo Kashyana sorrise, mostrando di avere improvvisamente capito tutta la dottrina del maestro. Il "risveglio" avviene all'improvviso, per intuizione. Tutta la pratica Zen va oltre i testi, perché ciascuno può trovare in sé la natura del Buddha. Ha invece bisogno di un rapporto maestro/allievo, perché solo dall'uno all'altro passa l'insegnamento che viene intuitivamente recepito. In ogni caso lo Zen si basa su tre principi fondamentali:

- *l'azione deve essere completamente disinteressata. Ogni idea di ricompensa è in effetti legata alla credenza di un "me", che non è che un'apparenza.*

- *l'illuminazione spirituale si produce all'improvviso.*

- *ogni essere umano ha in sé il proprio tesoro.*

Lo Zen porta all'estremo limite la nozione di vacuità, presente in tutto il *Buddhismo*. Afferma che la coscienza si risveglia e s'illumina quando sia diventata totalmente passiva e trasparente. Mentre il *Buddhismo Hinayana* insiste sulla vacuità del sé, il *Mahayana* - specie nella variante Zen - insiste sulla vacuità di tutte le cose.

Questa dottrina è diversa non solo da ogni dottrina dualista (che contempi spirito e materia oppure sé e fuori di sé, idealismo e realismo), ma anche da ogni dottrina monista, per la quale esista una sola realtà. Viceversa, per chi si risveglia, tutto il mondo delle nostre realtà convenzionali non è altro che vacuità. In Giappone lo Zen si sviluppò a partire dal 12° secolo, dando origine a diverse scuole, di cui *Rinzai* e *Soto* restano le più note.

**Le scuole Zen giapponesi: Rinzai.** La scuola Rinzai pone l'accento sul carattere folgorante dell'illuminazione<sup>773</sup>, descritta come il più grande cataclisma mentale che si possa provare nella vita. Per stimolare questa presa di coscienza il maestro può usare metodi sconcertanti. Anche picchiare il discepolo senza apparenti ragioni. Umiliarlo. E molte sono storie Zen ne parlano. Un altro metodo per costringere il discepolo al

---

773 In giapponese *satori*.

risveglio è la sottomissione di Koan che qualche autore cattolico<sup>774</sup> considera impropriamente enigmi. Il Rinzai è lo Zen della parola, della comunicazione.

**La scuola Soto.** La scuola Soto suggerisce di non ricercare l'illuminazione folgorante ma di perseguire un'illuminazione graduale praticando delle posture che aiutino la meditazione (anzitutto Za-zen: meditare seduti). Le posture si praticano seguendo un rituale ben preciso e sotto la guida di un maestro. Scopo della postura è procurare la pace dello spirito. *"Zazen è la pratica e l'espressione dalla Bodhi, la saggezza suprema. Ciò che è essenziale è la pratica dello Zazen e non la meditazione su di esso. Se voi fate i gesti e prendete l'espressione dell'incolterrito, lo sarete. Ugualmente, se prendete l'atteggiamento dell'uomo saggio, sarete saggio"*. E' lo Zen della pratica.

**Il Buddhismo Vajrayana.** Il Buddhismo Vajrayana è anche noto come via del diamante o Buddhismo tantrico: da *tantra*, che vuol dire tessuto o libro<sup>775</sup>. Nato dall'Induismo tantrico, è caratterizzato dalla ricerca di nuovi percorsi che consentano di arrivare al risveglio in una vita sola, magari a prezzo di grandi sforzi. Dall'India del Nord, dove maturò probabilmente nel V° secolo d. C., il tantrismo prese la via del Tibet che ne divenne patria di elezione. Il Buddhismo Vajrayana si indirizza a tutto lo spirito con la parola (i *mantra*), i gesti (i *mudra*) e lo spirito (le *visioni*).

I *mantra* sono brevi preghiere lungamente ripetute che creano una relazione sottile tra colui che le ripete e l'essenza dell'universo. Risveglia nel recitante delle energie latenti. E' il maestro che sceglie il mantra per il discepolo e glielo affida perché lo reciti fedelmente

---

<sup>774</sup> René Girault, *Le religioni orientali*, Plon 1995.

<sup>775</sup> E' la forma di Buddhismo meno diffusa nel mondo, con poco più di quattro milioni di adepti, ma la sua pratica risulta in forte espansione dopo l'esilio sofferto dalla comunità monastica Tibetana a seguito dell'occupazione cinese del Tibet nel 1959.

aiutandosi con un rosario di 108 grani. Il *mantra* più conosciuto è *Om mani padmi Hum*<sup>776</sup>.

I *mudra* sono gesti e portamenti del corpo. I *mudra* più spettacolari sono le grandi prosternazioni. A livello più semplice i *mudra* sono i gesti di offerta che si fanno toccando o tenendo con le dita degli oggetti simbolici (acqua, luci, fiori, incenso, grano). Ogni mattina il Buddhista mette sul suo altare privato una serie di coppe, con delle offerte rituali. Il corpo interviene anche nell'uso degli strumenti rituali e si prolunga nelle innumerevoli bandiere di preghiere che sventolano nell'aria.

Le *visualizzazioni e i mandala* si propongono di visualizzare una divinità accuratamente scelta dal maestro. Al di là del *mudra*, che risveglia il corpo, e del *mantra* che risveglia lo spirito, la visualizzazione risveglia l'immaginazione fino ad arrivare a una creazione interiore apparentemente altrettanto reale del mondo considerato fin lì come reale.

---

<sup>776</sup> In sanscrito *om* esprime la totalità dell'esistenza, *mani* significa il gioiello, *padmi* significa loto, simbolo dello sviluppo, *hum* è il legame tra i due precedenti.

# I testi del Buddhismo antico

Orientarsi nella sterminata letteratura Buddhista non è cosa facile. Parliamo di decine di migliaia di testi, molti dei quali di interesse filosofico. Testi pervenutici in edizione originale o in traduzione, testi che hanno spesso molteplici versioni e che quando siano stati tradotti possono essere stati sottoposti a vere e proprie reinterpretazioni: è il caso dei testi Buddhisti cinesi tradotti in giapponese a partire dal XII° secolo della nostra era. All'approssimazione filologica che moltiplica il numero delle versioni disponibili si sommano l'evoluzione del pensiero, l'attitudine dei Buddhisti alla disputa e alla controversia; e la necessità di confutare scuole avverse, il Brahmanesimo come il Taoismo, lo Shinto come l'antica religione tibetana dei Bon-Po.

Si aggiunga un'indubbia tendenza poligrafa dei maestri e la costante pratica degli allievi di registrare i loro insegnamenti; e ci si farà l'idea di un labirinto di testi la cui sistematizzazione costituisce un rompicapo per gli studiosi del Buddhismo antico e moderno.

Non presumiamo di fornire una bibliografia esauriente ma vogliamo consentire al lettore un primo orientamento; e dare una collocazione ragionevole delle opere che hanno maggiore attinenza colla filosofia.

**Il canone.** Non si può accennare alla bibliografia del Buddhismo senza menzionare il *canone*. Ovviamente di canoni ce n'è più di uno, secondo i punti di vista delle varie tradizioni e scuole; e già questa è succosa materia di studio per i dotti. Ciò non toglie che un riferimento per tutti quanti sia il *Canone Pali*, ossia la raccolta ufficiale dei testi Buddhisti scritti in lingua Pali e canonizzati dalla congregazione *Sthaviravada* o *Theravada*. Come abbiamo detto la lingua Pali è una sorta di *koiné* che mescola forme dialettali di diverse aree dell'India Nord-Occidentale. Si noti, tuttavia, che all'interno dello stesso Canone Pali viene citata una più antica suddivisione in nove *ansa* o membra dove i testi sono classificati a seconda del loro genere letterario<sup>777</sup>. Ecco dunque l'articolazione di questo primo catalogo che comprende:

---

<sup>777</sup> v. Saverio Sani, introduzione a *Itivuttaka*, Così è stato detto, Ed. TEA 1995 pagg. X e XI.

*Suttam* (Discorsi): i dialoghi del Buddha.

*Geyyam* (Recitazioni): tutti i brani misti di prosa e di versi.

*Veyyakaranam* (Annuncio): comprende l'Abhidhamma e altri testi.

*Gatham* (Canti): sono i testi esclusivamente in versi (comprende Dhammapada, Thera- e Therighata).

*Udinam* (Elevazione della voce). Comprende le “esclamazioni in versi del Buddha”.

*Itivuttakam*, (Così è stato detto). Sono i 112 sutra che cominciano con la formula *Vuttam heta Bhagavata*.

*Jatà Kam* : raccoglie 550 “Vite anteriori” del Buddha.

*Abbhutadhamman* (Racconti fantastici): i sutra che riportano fatti meravigliosi.

*Vedallam*: Domande e risposte o questioni duplici<sup>778</sup>.

**Scritture canoniche in tre canestri<sup>779</sup>**. Certamente più conosciuta e importante è la classificazione del *Canone Pali*, articolata in tre parti, canestri o Pitaka; di lì il nome di *Tipitaka Pali*. Pur trattandosi di svariate migliaia di testi che hanno viaggiato da e per lo Sri Lanka più di una volta, la sua struttura si può considerare fondamentalmente accettata. E' il canone - come abbiamo detto - della tradizione *Sthaviravada* o *Theravada*, ancora prospera in Sri-lanka. Il Pali è lingua pre-sanscrita la cui grafia e relativa translitterazione differiscono da quelle sanscrite: per non creare confusione riporteremo la grafia pali.

Secondo le cronache in gran parte leggendarie dello Sri Lanka il canone in lingua Pali fu messo per iscritto tra il 29 e il 17 a.C., in occasione di un gran concilio di cinquecento monaci riuniti dal re Valtagàmani. Risulta costituito, come abbiamo detto, di tre parti o canestri.

### 1) *Suttapitaka*

*Digha Nikaya* (*Nikaya* significa raccolta e *Digha* indica i discorsi lunghi)

---

<sup>778</sup> Nelle fonti sanscrite si aggiungono: *Nidana* (introduzioni ai discorsi); *Upadava* (istruzioni) e *Avadana* (gesta o racconti avventurosi).

<sup>779</sup> v. Etienne Lamotte, *Buddhismo antico*.

*Majjina Nikaya* (*Majjina* indica la media lunghezza dei discorsi)  
*Samyutta Nikaya* (*Samyutta* significa unico, raggruppato, connesso)

*Aguttara Nikaya* (*Aguttara* indica la progressione graduale e dunque questa è la raccolta dei testi in progressione di uno)

*Kuddhaka Nikaya* (*Kuddhaka* indica la dimensione breve di questi testi)

2) *Vinayapitaka*

3) *Abhidhammapitaka*

L'altro canone cui si fa a volte riferimento è il *Canone della Relazione* e la relazione di cui si parla è quella del monaco *Naudamitra*, Si tratta di un testo sanscrito tradotto in cinese all'inizio del VII secolo d.C. Il testo originario corrisponde al canone dei Sarvastivàdin. Il *Canone della relazione* risulta così strutturato:

1) *Sùtrapitaka* –

*Dirgho-agama*

*Madhyama-agama*

*Ekottara-agama*

*Samyukta-agama*

*Ksudraka-agama*

2) *Vinayapitaka*

3) *Abhidharmapitaka*

Rispetto al precedente, questo canone ha la caratteristica di escludere formalmente dal *Sutrapitaka* la quinta parte, quella dei testi minori che il Canone Pali chiama *Kuddhaka-nikaya*. Tuttavia li cita tanto frequentemente che divengono un quarto pitaka.

La seconda differenza riguardo al canone Pali è quella di suddividere il primo canestro, il *sutrapitaka*, in *agama* (traduzioni) e non in *nikaya* (raccolte). Si tratta infatti di traduzioni cinesi dei sutra Sarvastivàda.

Un terzo canone di rilevanza filosofica e su cui torneremo parlando del terzo canestro o della metafisica, è appunto l'originale *Canone dei Sarvastivadin*, da cui il *Canone della relazione* fu tratto, con ampie libertà.

**Il canone pali.** Il Canone Pali resta comunque riferimento fondamentale di ogni bibliografia Buddhista e merita un approfondimento. La sua suddivisione, cominciando dalla raccolta dei sutra o sutta - detti o discorsi attribuiti personalmente al Buddha - è la seguente.

1) *Suttapitaka*. E' il *canestro* dei sermoni o detti o prediche del Buddha e risulta così composto:

*Digha Nikaya* o raccolta dei sutra "lunghi". Ne sopravvivono 34 ripartiti in 3 gruppi<sup>780</sup>;

*Majjima Nikaya* o raccolta dei sutra "medi". Ne sopravvivono 152;

*Samyutta Nikaya* o raccolta dei sutra "raggruppati". Ne sopravvivono 2889 suddivisi in 5 sezioni (*vagga*) e suddivisi in 56 raccolte (*samyutta*)<sup>781</sup>;

*Anguttara Nikaya* o raccolta dei testi enumerati in progressione di uno. Sono 9557 sutra ripartiti in *vagga*<sup>782</sup>;

*Kuddhaka Nikaya*. Quinta ed ultima raccolta del sutra, comprende 15 libri, tra cui il *Dhammapada* o Versi della legge e lo *Jataka* o Libro delle vite anteriori del Buddha. Oltre a questi il *Theraghata* e il *Terighata*, rispettivamente Libro degli Anziani e Libro delle Anziane.

---

780 Comprende 13 sutra relativi alla condotta (Sila), oltre a 9 sutra detti *suttanta*, sul modello dei Vedanta: tra di essi il *Mahaparinibbanasuttanta* o Grande sermone del Nirvana supremo che abbiamo citato in apertura; comprende infine una sezione di testi iniziati col *Patikasuttanta*.

781 Il corpus originario del *samyutta nikaya* comprendeva quasi 8000 divisi sutra in cinque sezioni (V. Mario Piantelli, *Il Grande dialogo del Nirvana definitivo*, Introduzione, Ed. TEA 1995.).

782 Del corpus originario di quasi 10.000 *sutra* redatto nel I secolo a.C. ne sopravvivono da 2308 a 2363, a seconda delle recensioni. Sono divisi in 11 "piogge" del Dharma, i *Nipata*. L'ordine delle piogge è dato dalla progressione nel numero degli elementi trattati in ciascuna. La prima pioggia è relativa a un unico elemento, la mente, *Ekanipata*. L'ultima pioggia è relativa alle endecadi di elementi.

Oltre a questi i 112 detti del Buddha, *Itivuttaka*; e le Gesta, *Apadana*,<sup>783</sup> di 547 decani e 40 decane.<sup>784</sup>

2) *Vinayapitaka*. Meno omogeneo del canestro dei Sutra quello della “regola” o “disciplina”, può essere considerato più una convenzione che la parola del Buddha. Di queste regole, così tipiche degli ordini monacali possediamo quelle dei *Sarvastivàdin*, dei *Dharmagupta*, dei *Mahasamghika*, dei *Mahisasaka* e dei *Mula-Sarvastivàdin*. In alcuni casi non furono redatte prima del II secolo d.C. Per quanto molto tecnici questi testi sono fonte inesauribile di aneddoti sulla vita indiana all’epoca del Buddha.

I testi contenuti nel Canone Pali datano dai primi secoli d.C. e la loro redazione è molto simile a quella prodotta dalle altre scuole.

La suddivisione dei Sutra (*Suttavibhanga*) include la grande suddivisione (*Mahavibhanga*) che elenca duecentoventisette possibili trasgressioni dei monaci biasimate dal Buddha, in varie circostanze, enunciando in relazione ad ognuna di esse una sanzione o una raccomandazione. Ricadono in sei gruppi in ordine di gravità decrescente.

Quattro trasgressioni che comportano l’espulsione definitiva dalla Congregazione: rapporti sessuali con una donna, omicidio, furto, millantato attingimento della Bodhi.

Tredici che comportano un allontanamento temporaneo.

Due la cui gravità dipende dalle circostanze.

Trenta che comportano l’abbandono dell’oggetto acquisito senza giusto titolo.

Novantadue che comportano pratiche espiatorie.

---

<sup>783</sup> In sanscrito *Avadana*.

<sup>784</sup> Il V° raggruppamento o *Nikaya* è più tardivo degli altri nella compilazione per quanto includa parti antichissime che corrispondono all’antica divisione in *ansa*. Oltre ai libri detti comprende gli *Udana* o esclamazioni in versi del Buddha. I *Theragàta* sono costituiti da 107 poemetti che parlano di 264 maestri contemporanei o di poco posteriori al Buddha; i *Therigathi* parlano invece di 101 venerabili maestre. Le nascite anteriori del Buddha, *jataka* sono una raccolta di 547 leggende precedute da una biografia del maestro.

Quattro che basta confessare per essere assolti.

A queste si aggiungono settantacinque regole di buone maniere e sette norme procedurali per dirimere le dispute.

Le norme per le monache sono equivalenti anche se più numerose, in tutto 311.

La “regola” analizza in dettaglio una serie di questioni disciplinari e di procedure, dopo aver fatto una narrazione delle vicende del maestro. Ci si riferisce:

*-all’iniziazione*

*-alle regole relative alle sedute capitolari*

*-al periodo di dimora temporanea nella stagione delle piogge*

*-alle formule procedurali sanzionatorie*

*-al cumulo di trasgressioni*

*-al placar delle dispute*

*-alle questioni piccine*

*-ai giacigli*

*-agli scismi.*

3) *Abhidharmapitaka*. L’*Abhidharmapitaka* è la raccolta dei testi di maggiore significato filosofico e psicologico e rappresenta qualcosa di assolutamente inconsueto nell’ambito delle scritture canoniche religiose.

Il “corpus” Pali di metafisica e psicologia consta di sette raccolte:

1) Gli elementi del reale o *Dhammasangani*, articolate in cinque sezioni:

1,1 La matrice (*Matika*) sorta di tabella elencante 22 triadi e cento diadi di elementi;

1,2 La sezione del verificarsi degli eventi mentali (*Cittupadakanda*)

1,3 La sezione delle forme sensibili (*Rupakanda*);

1,4 La sezione delle latenze subconscie (*Nikkhepakanda*);

1,5 L’estrazione del significato, riassunto esplicativo attribuito al dotto Sariputra (*Atthuddara*).

2) Le suddivisioni o *Vibhanga*, presentazioni classificatorie accompagnate da definizioni, sono diciotto:

2,1 Suddivisione (5) relativa ai cinque aggregati psicofisici (*Khandavibhanga*);

- 2,2 Suddivisione relativa ai dodici stati di coscienza (*Ayatanavibhanga*);
- 2,3 Suddivisione relativa alle diciotto sfere di esistenza (*Dhatuvibhanga*);
- 2,4 Suddivisione relativa alle quattro nobili verità (*Saccavibhanga*)
- 2,5 Suddivisione relativa ai ventidue sensi (*Indriyavibhanga*);
- 2,6 Suddivisione relativa alle forme delle condizioni del venire in essere (*Paccayakavibhanga*);
- 2,7 Suddivisione relativa alle basi della consapevolezza (*Satipatthanavibhanga*);
- 2,8 Suddivisione relativa allo sforzo appropriato (*Sammappadhanavibhanga*);
- 2,9 Suddivisione relativa alle facoltà paranormali (*Iddhipadavibhanga*);
- 2,10 Suddivisione relativa all'illuminazione (Bodhi) (*Bojhangavibhanga*);
- 2, 11 Suddivisione relativa al cammino spirituale (*Maggavibhanga*)
- 2,12 Suddivisione relativa alla meditazione profonda (*Jhanavibhanga*);
- 2,13 Suddivisione relativa agli attingimenti incommensurabili (*Appamannavibhanga*);
- 2,14 Suddivisione relativa ai capisaldi dell'insegnamento (*Sikkhapadavibhanga*);
- 2,15 Suddivisione relativa alla perfetta discriminazione (*Patisambhidavibhanga*);
- 2,16 Suddivisione relativa alla conoscenza (*Jnanavibhanga*);
- 2,17 Suddivisione relativa agli argomenti minori (*Kuddhakavatthuvibhanga*);
- 2,18 Suddivisione relativa al cuore degli elementi (*Dhammahadayaavibhanga*).

3) L'esposizione delle sfere di esistenza o trattato degli elementi (*Dhatukhata*). Minuziosa classificazione delle nozioni relative a questo tema che ripropone e sintetizza i dati contenuti nelle due raccolte precedenti. Consta di quattordici capitoli, rispondenti ad altrettante metodologie classificatorie teorizzate nella matrice introduttiva.

4) Il capitolo degli argomenti controversi (*Kathavatthupparakara*). Delle originarie cinquecento tesi ortodosse e altrettante eterodosse ne sopravvivono 219 eterodosse, esposte e confutate.

5) Le nozioni convenzionali relative all'individuo (*Puggalapanatti*). Riflette le discussioni sulla consistenza ontologica della persona<sup>785</sup>. All'inizio si elencavano le sei varietà di nozioni (*panatti*) culminanti in quella di individuo.

6) Le questioni gemelle, (*Yamaka*). Dieci gruppi di questioni per le quali si presentano tesi e antitesi. Si riprendono le questioni della dottrina relativamente a:

6.1. Gli argomenti fondamentali (*Mulayamaka*);

6.2. Gli aggregati psico-fisici (*Khandayamaka*);

6.3. Gli stati di coscienza (*Ayatanayamaka*);

6.4. Le sfere di esistenza (*Dhatuyamaka*);

6.5. Le nobili verità (*Saccayamaka*);

6.6. Le tre varietà di latenze lasciate dalle azioni corporee, vocali e mentali (*Sankarayamaka*);

6.7. Le inclinazioni (*Anusayayamaka*);

6.8. Gli eventi mentali (*Cittayamaka*);

6.9. Gli elementi (*Dhammayamaka*);

6.10 Ai sensi (*Indriyamaka*).

7) Il capitolo della messa in opera o delle Relazioni causali (*Patthanapakarana*) è il testo più voluminoso di questo canestro. Vi si presentano ventiquattro varietà di condizioni da cui dipende il venire in esistenza dei fenomeni (*Pratyaya*), dapprima esposte nella matrice introduttiva poi tematizzate in altrettanti capitoli rigorosamente strutturati secondo una complessa architettura classificatoria.

L'Abhidharmapitaka è la sistematizzazione degli insegnamenti dei sutra in senso filosofico, ma è anche speculazione metafisica e psicologica. Si consideri che nell'*Abhidharma Theravada* le raccolte in tutto o in gran parte dedicate alla psicologia, dagli eventi psichici agli stati di coscienza

---

785 In sanscrito *pudgala*, in pali *puddala*.

sono tre su sette, (la prima, la seconda e la sesta). Le rimanenti quattro sono centrate su argomenti metafisici di tipo prevalentemente ontologico.

Trattandosi di testi di speculazione filosofica, non possiamo aspettarci che un vago legame con la raccolta pure canonica di altre congregazioni come quella dei Sarvastivàdin il cui Abhidharma ci è pure pervenuto. Per non parlare poi di scuole filosofiche che non riconoscevano nell'Abhidharma la parola del maestro, come la *Sautrantika* che si chiama a quel modo proprio perché poggiava la propria autorità filosofica unicamente sui Sutra o detti del Buddha. Ma naturalmente su di quelli scriveva i propri trattati di esegesi e commento, *shastra*, che costituivano l'equivalente degli Abhidharma. Abbiamo detto che l'altro Abhidharma largamente conosciuto e tramandato, oltre quello dei Theravadin è quello dei Sarvastivadin: un abhidharma in sette libri bizzarramente chiamati *Abhidharma a sei (sic!) piedi*. In Tibet i sette libri vengono solitamente citati attribuendone ciascuno ad un diverso autore:

*Dharmaskandha*, di Sariputra  
*Prajnaptishastra*, di Maudgalijayana  
*Dhàtukaya*, di Purna  
*Vijnanakàya*, di Devarsam  
*Jnànaprasthana* di Katyayana  
*Prakaranapada*, di Vasumitra  
*Samgitiparyaya*, di Mahakausthila.

I primi tre libri sono recensioni, assai prossime ai Sutra del canone Pali. Gli altri quattro sono più tecnici e specifici della scuola Sarvastivada e polemizzano contro la teoria dei tre tempi, che contempla l'esistenza di un passato di un presente e di un futuro e contro la credenza nel Pudgala, la persona.

# Il Buddhismo, dogmi di fede e di ragione

La complessità e la profondità del pensiero Buddhista sono fuori discussione. Questo volume si propone solamente di seguirne la traccia storica nell'ambito del pensiero indiano e tuttavia sarebbe impossibile farlo senza considerare quelli che ci sentiamo di chiamare "dogmi di fede e di ragione" o perlomeno i principali tra essi. Sono le domande ma anche le motivazioni originarie senza le quali il Buddhismo sarebbe un mero esercizio intellettuale quale non ha mai voluto essere.

Sono nell'ordine: le nobili verità<sup>786</sup>, il sentiero morale<sup>787</sup>, la catena della causalità<sup>788</sup>. Ad esse va accostata la dottrina dell'impermanenza dei fenomeni che sia pure con differenti interpretazioni si mantenne costante lungo l'arco del pensiero Buddhista.

Le quattro nobili verità costituiscono la summa del pensiero Buddhista. Sono quelle che illuminarono il Buddha nella mitica notte trascorsa sotto l'albero della Bodhi e che il maestro annunciò già nel suo primo insegnamento del parco delle gazzelle di Benares.

Ecco il testo di quel sutra famosissimo<sup>789</sup> come lo riporta il canone Pali: "*Ecco o monaci, la verità santa sul dolore*<sup>790</sup>, *la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la separazione da ciò che si ama è dolore, non soddisfare il proprio desiderio è dolore.....*"

---

786 In sanscrito *aryasatya*.

787 Il sentiero morale è meglio conosciuto nella letteratura Buddhista come "Ottuplice sentiero": in pali è *atthangika-magga*, in sanscrito *astanjan-marga*.

788 In sanscrito *pratitya samutpada*; in pali *paticca samuppada*.

789 Nel canone pali il titolo del Sutra in questione è *Dhamma-cakka-ppavattana sutta* che corrisponde al sanscrito *Dharma-cakra-pravartana sutra*. Traducibile in italiano come: Discorso della messa in moto della ruota del Dharma.

790 In pali *dukkha* è dolore; e lo stesso è *dukha* in sanscrito.

"Ecco monaci la verità santa sull'origine<sup>791</sup> del dolore; è la sete<sup>792</sup> quella che conduce di rinascita in rinascita, accompagnata dal dolore e dalla cupidigia e trova qua e là il suo piacere: la sete del piacere, la sete di esistenza, la sete di permanenza"....".

"Ecco o monaci, la verità sull'estinzione<sup>793</sup> del dolore, l'estinzione di questa sete per mezzo dell'annientamento completo del desiderio; bandendo il desiderio, rinunciandovi, ribellandovisi, non lasciandogli posto....."

" Ecco o monaci, la verità santa che porta alla soppressione del dolore; è quella via sacra <sup>794</sup>a otto diramazioni che si chiama fede pura, volontà pura, linguaggio puro, azione pura, mezzi d'esistenza puri, applicazione pura memoria pura, meditazione pura.....<sup>795</sup>".

Dunque il dolore esiste e trae la sua origine dal desiderio, il dolore si può estinguere e la cura di esso consiste nel seguire l'ottuplice sentiero.

L'ottuplice sentiero<sup>796</sup> rappresenta la summa della pratica Buddhista. Per ben due volte nel pur breve discorso di Benares, il Buddha enumerò le diramazioni dell'ottuplice sentiero e non sarà inutile se anche noi le riprendiamo.

*Fede pura*<sup>797</sup>: Significa fundamentalmente "non cadere in eresia." Tre sarebbero le principali eresie: credere che il dolore non esista in sé, ma sia solo il negativo della gioia e del piacere; scambiare il permanente con l'impermanente, o il mutevole con lo stabile, il transitorio con l'eterno; illudersi sull'esistenza del sé come qualcosa di individuale, sopravvivate e trasmissibile.

---

791 In pali *samudaya* è origine.

792 In pali *tanhha* è sete; e lo stesso è *trsnā* in sanscrito.

793 In pali *nirodha* è estinzione.

794 In pali *magga* è via: lo stesso *marga* in sanscrito.

795 Hermann Oldenberg, *Buddha*, Ed. Dall'oglio 1973, pp. 140-141.

796 "Ottuplice sentiero" in pali è *atthangika-magga*, in sanscrito *astanjan-marga*.

797 In pali: *samma ditthi*, retta ( o suprema) visione. In sanscrito: *samyag-drsti*. Vedi: Christmas Humphreys, *Dizionario Buddhista*, Ubaldini Ed. 1981 p.99. Uguale la fonte per i termini seguenti.

*Volontà pura*<sup>798</sup>: include il desiderio di non nuocere agli esseri viventi, emanciparsi dalla sessualità, di amare il prossimo.

*Linguaggio puro, azione pura, mezzi di esistenza puri, applicazione pura*<sup>799</sup>. Sono norme di condotta morale<sup>800</sup>. Morale, contemplazione e sapienza<sup>801</sup> sono generalmente considerati i tre pilastri della pratica Buddhista.

*Memoria pura*<sup>802</sup>. Indica la necessità di permanente consapevolezza delle verità fondamentali.

*Meditazione pura*<sup>803</sup>. E' la sintesi delle attività superiori dello spirito. Come si vede già da questo breve estratto il Buddhismo originale parla piuttosto come filosofia morale che come religione; anzi l'insistenza sull'impermanenza dell' io e delle cose, già presente nell'enunciato delle nobili verità obbliga la filosofia della prassi a trasferirsi sul terreno della metafisica.

Il principio di causa. Col terzo "dogma di fede e di ragione", principio di causa o dottrina dell'origine dipendente, eccoci dunque nel territorio della metafisica<sup>804</sup>. Tecnicamente "i dodici nessi causali" che lo costituiscono sono quelli che determinano il *samsara*, ossia "il flusso"

---

798 In pali: *samma Sankappa* (Retto atteggiamento o motivazione mentale). Sanscrito: *samyag sankalpa*.

799 In pali: *samma vaca* (Retto Parlare); *samma kammanta* (Retta Azione); *samma ajiva* (Retta occupazione, compresi i mezzi di sostentamento); *samma vajama* (Retto Sforzo): C. Humphreys, op. cit. p. 99. (A questi corrispondono i termini sanscriti: *samyag vac*, *samyag karmanta*, *samyag ajiva*, *samyag vyayama*).

800 In sanscrito *silā*.

801 In sanscrito rispettivamente *silā*, *samadhi* e *prajna*.

802 In pali *samma sati* (Retta Consapevolezza), in sanscrito *samyag smṛti*.

803 In pali *samma samadhi* (Retta Contemplazione); in sanscrito *samyag samadhi*.

804 In sanscrito *pratitya samutpada*; in pali *paticca samuppada*. Gli anelli della catena causale sono detti *nidana*, letteralmente "corda" o "causa prima" (V. Aforismi e discorsi del Buddha a cura di Mario Piantelli ed. Tea pag.443.). Tecnicamente sono i dodici nessi causali che determinano il *samsara*.

la trasmigrazione attraverso ripetute e differenti esistenze alla quale pone fine l'estinzione del sé nel Nirvana.

Dottrina evidentemente fondamentale nell'ambito della filosofia morale risulta altrettanto importante in campo ontologico in quanto si deve conciliare con le due dottrine dell'inesistenza del sé e dell'impermanenza di tutte le cose e di tutti i fenomeni.

Se il sé non esiste e tutti i fenomeni sono puramente impermanenti, come si può spiegare la conoscenza del fenomeno da parte di un soggetto - che non esiste? E d'altra parte come si può conciliare la necessaria permanenza delle cause, che sta alla base di ogni principio di causa - tale è pure la dottrina dell'origine dipendente<sup>805</sup> - con la dottrina dell'impermanenza di tutti i fenomeni, comprese le cause e gli effetti? Come si vede due gigantesche questioni filosofiche sono già poste nell'enunciato del terzo dogma di fede e di ragione, appunto la dottrina dell'origine dipendente.

Della dottrina diamo la formulazione che più di frequente ricorre nei testi: *"dall'ignoranza provengono le formazioni; dalle formazioni dipende la coscienza; dalla coscienza provengono nome e forma; dal nome e forma provengono i sei sensi e le loro funzioni; dai sei sensi proviene il contatto tra i sei sensi e i loro oggetti; dal contatto proviene la sensazione; dalla sensazione proviene il desiderio; dal desiderio l'attaccamento all'esistenza; dall'attaccamento all'esistenza proviene il divenire; dal divenire la nascita; dalla nascita provengono vecchiaia e morte."*

Si badi però che nella formula Buddhista non troviamo la proposizione *"da x proviene y"*, ma *"in dipendenza di x (si produce) y"*, e questo giustifica la traduzione letterale di *pratitya-samutpada* con *"Produzione in dipendenza"* preferibile a quella di *"Legame di causalità"* o principio di causa che si trovano in molti testi occidentali. Del resto la traduzione e l'interpretazione dei dodici termini è essa stessa approssimativa e una loro esatta definizione occupò per secoli i filosofi Buddhisti e non<sup>806</sup>.

---

805 In sanscrito *pratitya samutpada*.

806 Ci limitiamo in questa nota a dare la dizione sanscrita e pali dei dodici termini e alcune delle più comuni traduzioni italiane. *Avidja, avijia*: ignoranza, nescienza; *samskara, sankhara*: formazioni, engrafie, aggregati accidentali; *vijnana, vinnana*: coscienza, coscienza individuale; *nama-rupa*: nome - forma, la mente e la sua espressione nella forma,

Quarto pilastro della dottrina Buddhista è il principio di impermanenza. La letteratura canonica specificherà ancora meglio che non esiste un io. La persona umana è un composto di cinque aggregati: corporeità, sensazione, percezione<sup>807</sup>, formazioni mentali o tracce e principio cosciente<sup>808</sup>.

L'unità della persona è data per questo Buddismo antico da stati di coscienza omologhi. E' un'unità in perenne mutamento. Le domande che si pone: che cos'è il soggetto? come si svolge l'operazione mentale? Come mai la mente assimila gli oggetti dell'esperienza?, sono per definizione antimetafisiche, psicologiche ed etiche.

Se il problema essenziale è il superamento del dolore, ogni istanza metafisica va respinta: sono le questioni volutamente lasciate insolute<sup>809</sup> dal Buddha.

Vediamone qualcuna, di quelle questioni metafisiche. Quando gli chiedono se chi soffre le conseguenze di un atto è lo stesso che agì, egli risponde che se così fosse si ammetterebbe l'esistenza di un agente eterno; per converso se si ammettesse che è l'uno che è l'agente e l'altro è chi soffre, si sosterebbe la scomparsa dell'agente. Il Buddha sceglie la via di mezzo rappresentata dalla legge delle nascite condizionate dagli elementi dell'esistenza: quando questa cessa di funzionare i componenti o aggregati che costituiscono la persona, uniti insieme e convogliati di

---

l'individuo, nome e corpo; *sad-ayatana, salayatana*: i sei ricettacoli, i sei organi, i cinque sensi e il mentale che li coordina, i sei organi sensoriali; *sparsa, phassa*: contatto o percezione di una realtà exteriorizzata, tatto: il senso, l'oggetto e l'impressione sensoriale; *vedana*: sensazione, sentimento; *trsnā, tanhā*: sete, desiderio; *upadāna*: l'affermarsi, l'attaccamento all'esistenza, il legame al mondo; *bhava*: esistenza, divenire, ridivenire; *jāti*: nascita; *jara-marāna*: vecchiaia e morte.

807 Alcuni traducono il corrispettivo sanscrito *samjina* con concezione o addirittura idee, pensiero.

808 In sanscrito gli aggregati nel loro complesso sono detti *skandha*. I singoli aggregati sono *rupa, vedana, samjina, samskara, vijñāna*.

809 In sanscrito *avyakṛta*.

vita in vita dalla forze del karma, si arrestano e il dolore con questo arresto ha fine<sup>810</sup>.

### **Le quattro nobili verità come filosofia morale.**

Base di tutta la dottrina Buddhista le quattro nobiliverità meritano un approfondimento almeno per quanto riguarda il loro specifico interesse filosofico.

*La prima nobile verità: la sofferenza*<sup>811</sup>. La prima delle nobili verità afferma dunque che la sofferenza esiste. *Sofferenza* non è semplicemente "dolore": è anche imperfezione, finitezza, contingenza, vanità, impermanenza, non sostanzialità. Insomma, tutto ciò che rende dolorosa la condizione umana. Comunicando la prima verità, il Buddha riconobbe che il dolore esiste, e insieme ad esso tutte quelle altre condizioni - non necessariamente tristi o malinconiche in sé - che rendono la condizione umana dura e penosa.

Si distinguono normalmente tre livelli di sofferenza. Il primo, *"della sofferenza ordinaria"*: comprende la sofferenza fisica, la malattia, la morte, le separazioni. Il secondo, legato alla percezione della vanità e dell'impermanenza delle cose.

Infine un terzo livello di sofferenza si lega al fatto che noi stessi siamo impermanenti e che non esiste nulla che si possa chiamare "sé" o "anima".

Ciò che chiamiamo "sé" é una combinazione di forze fisiche e mentali<sup>812</sup>. In contrasto non solo con lo spiritualismo, ma anche con la psicologia materialista, il Buddhismo afferma che i cinque insiemi o aggregati costituenti quella combinazione di forze fisiche e mentali che chiamiamo sé sono essi stessi inesistenti. Lo stesso vale per il concetto

---

810 Samyutta nikaya 17, 1-5.

811 In sanscrito *dukha*.

812 Sono gli "aggregati", che il Buddhismo chiama in sanscrito *skandha*. Questa concezione se si vuole, entra in contrasto con l'idea cristiana dell'eternità e individualità dell'anima, ma è compatibile con molte teorie psicologiche occidentali che affermano che il sé esiste, quale che ne sia l'origine, la composizione e la formazione.

di "sé". Esso pure - in quanto concetto - è prodotto di una di quelle forze.

I cinque aggregati che concorrono a costituire l'illusione del sé sono la materia, le sensazioni, le percezioni e gli impulsi, le formazioni mentali e la coscienza che è attenzione all'oggetto. Ciò che chiamo "me" - il "concetto" di me - non è che una delle 52 formazioni mentali che costituiscono il quarto aggregato. Non solo l'ego è una realtà impermanente, vana e del tutto soggettiva, ma egualmente impermanenti, vani e soggettivi sono i cinque aggregati di cui l'ego e il "me" sono un'infinitesima parte.

Anche nell'Induismo monista della scuola di Sankara, l'ego e l'universo sono indistinguibili, ma la realtà esiste, anche se essa non è quella che appare perché la vera realtà è coperta dai veli di *maja*, l'illusione. Per il Buddhismo maturo nulla esiste e la realtà è vacuità. Sorgono spontanee due domande. La prima: il Buddha ha insistito sulla validità pratica del suo insegnamento. Come è possibile che io mi sia infilato subito in tanta metafisica se non perché seguo le mie caratteristiche mentali? Seconda domanda, forse più interessante in un contesto generale. Come è possibile credere alla reincarnazione se l'ego è impermanente?

Secondo il Buddhismo la parola "rinascita" è inadeguata e la questione si può meglio intuire applicando all'ego l'esempio della fiamma. Ciò che brucia non è mai la stessa sostanza di un istante prima: eppure continuiamo a chiamarla "fiamma" come fosse un'entità unica. Per spiegare il fenomeno si è pure applicata la metafora delle onde del mare: sotto l'apparente movimento delle onde non c'è spostamento di volumi d'acqua nelle profondità dell'oceano. Beninteso esistono le correnti, ma sono un fenomeno diverso da quello delle onde. Spinoza condensò la sua visione del mondo in una metafora molto simile a questa. Le cose - dice Spinoza, intendendo come "cosa" tanto un sentimento quanto una montagna - non sono altro che grinze di una stoffa. Ci sono, si vedono e si toccano, ma in sé non rappresentano nulla se non dei contorni temporanei. Per dirla con le parole di un venerabile maestro *"Il Buddha non insegna che un ego e un'anima si precipitano attraverso l'oceano delle Rinascite, ma che una sola onda di vita, secondo la sua natura e le*

*sue azioni, compare qui come uomo, lì come animale e altrove come essere invisibile*".<sup>813</sup>

Siamo agli antipodi del "cogito" cartesiano, perché secondo il Buddismo è proprio nella misura in cui uno pensa pienamente, che comprenderà di non esistere veramente.

Il Buddha ha esitato a lungo prima di rivelare questa verità, poi si è detto: qualcuno capirà e qualcuno no, esattamente come tra i fiori di loto ci sono quelli che arrivano alla superficie e sbocciano e quelli che non ci arrivano.

Dire che il dolore e la sofferenza esistono sarebbe in sé una considerazione banale se non si aggiungesse a questa una spiegazione dell'origine del dolore e della sofferenza. Il Buddha la trova nella finitezza, vanità, contingenza e soprattutto impermanenza ed irrealtà delle cose e di ciò che chiamiamo "io". Questo "stato di sofferenza" è molto simile a ciò che Heidegger chiama il "non esserci". Secondo il filosofo tedesco la maniera di uscire da questa sofferenza la fornisce la filosofia che consentirebbe invece di esserci, attraverso lo sforzo e l'uso dell'ingegno. Come Cartesio, anche Heidegger cerca di uscire positivamente dal dubbio; per la loro mentalità "positivo" è sinonimo di reale, logico, razionale, effettivamente esistente e comprovabile nel teatro della natura.

*La seconda nobile verità: l'origine del desiderio*<sup>814</sup>. La seconda nobile verità ci insegna che causa del dolore è la sete: sete di piacere, sete di sapere e soprattutto sete di esistere. Sete talmente forte da produrre i suoi effetti anche dopo la morte, perché è da essa che origina il ciclo delle rinascite. Un uomo che muore e rinasce in un ciclo senza fine è come la fiamma di una candela (o l'incandescenza di un metallo). Non è mai né la stessa persona né un'altra, perché vive e muore in ogni istante<sup>815</sup>. Non si può veramente dire che la "sete" sia la causa delle "sofferenza" perché nella concezione Buddhista non esiste propriamente

---

813 Venerabile Mahathera: *L'essence de l'enseignement du Bouddha*, in *Présence du Bouddhisme*, Gallimard, 1987.

814 In sanscrito *samudayatrnsna*, dove *trnsna* indica letteralmente la sete.

815 La metafora della candela e della sua fiamma è stata ripresa da Heine.

un rapporto di causa/effetto, ma ne è la fonte più palpabile ed è, se non la causa, la radice di tutti i nostri mali.

*La terza verità: l'estinzione del desiderio*<sup>816</sup>. Con la terza nobile verità il Buddha ci rivela che esiste una via di scampo. Questa verità insegna che l'annientamento completo del desiderio può cancellare la sofferenza. Tra i desideri da annullare va incluso anche quello di non esistere che potrebbe portarci a cercare nel suicidio - e non nel Nirvana ! - questa cancellazione.

Si può obiettare che se il "sé" non esiste, neppure ha senso la ricerca della sua cancellazione. In effetti ciò che è in questione non è la cancellazione del sé, ma della catena di condizionamenti che sfociano nel fantasma del sé.

Nirvana non è un risultato, nel senso che solo applicando la categoria di causa ed effetto possiamo pensare che il Nirvana sia una conseguenza delle nostre azioni. Applicare la categoria di causa-effetto è come cercare di salire in cielo usando una scala a pioli. Il Nirvana non è neppure stato di coscienza, come potrebbero essere la veglia, il sogno, la meditazione e l'estasi.

Come la sofferenza è piuttosto uno stato d'animo: lo stato d'animo raggiunto dal santo, dall'Ahrat, che è la figura centrale del *Buddhismo Theravada*, nella tradizione del Piccolo Veicolo.

*Quarta nobile verità: la via*<sup>817</sup>. Il Buddha, da uomo pratico e attento alle cose pratiche indicò una via pragmatica per il conseguimento del risveglio. Questa via è quella della condotta giusta e pura, ottenibile attraverso un cammino in otto tappe, che appartengono a tre cicli successivi. Nel primo ciclo si iscrivono i sentieri della vita pratica: *parola giusta, azione giusta, giusti mezzi d'esistenza*.

Nel secondo ciclo si iscrivono i sentieri della disciplina mentale: *sforzo giusto* (di conseguire buoni risultati mentali), *attenzione giusta* (vigilanza per quanto concerne il corpo, le emozioni, la pratica della meditazione), *concentrazione giusta* (con eliminazione dei pensieri maligni fino a pervenire all'equanimità).

---

816 In sanscrito *nirodha*.

817 In sanscrito *marga*.

Infine si indicano i due sentieri della saggezza: essi sono il *pensiero giusto* (che esclude la rinuncia e l'amore) e la *comprensione giusta* (che consiste nel comprendere le cose esattamente come sono).

Il Buddhismo - dicono i Buddhisti stessi - è come un traghetto di cui ci si serve per traversare un fiume e che - una volta traghettati - ci si lascia alle spalle.

Nel cuore del Buddhismo si trova il triplice gioiello che si celebra ritualmente con tre prostrazioni. Il triplice gioiello o triplice rifugio, è costituito dal Buddha stesso; dal suo insegnamento (Dharma, che in questo caso non è solo la legge universale, ma la legge universale insegnata dal Buddha), dall'ordine dei monaci.<sup>818</sup> E' interessante notare - e questo costituisce una significativa differenza con gli ordini questuanti cristiani - che il monaco non ringrazia il donatore, ma all'inverso è questi che ringrazia il monaco per il fatto di accettare l'offerta e per continuare a testimoniare la sopravvivenza dell'insegnamento del Buddha.

I Monasteri sono aperti non solo ai monaci, ma - per periodi limitati - anche ai fedeli che si impegnano ad osservare cinque precetti: non uccidere, non rubare, non avere rapporti sessuali illegittimi, non mentire e non ingannare con le parole, non bere alcolici. Le prescrizioni diventano più strette al plenilunio e al novilunio quando bisogna impegnarsi a interrompere le relazioni sessuali, a non mangiare il pomeriggio, a non vestire abiti belli e a lasciar perdere letti lussuosi, danze, profumi e fiori.

---

<sup>818</sup> In sanscrito la congregazione dei monaci è detta *sangha*, mentre la parola sanscrita per indicare il monaco è *bhikshu*, mendicante. La parola bonzo è di origine giapponese e significa impropriamente "prete".

# Scuole filosofiche del primo buddhismo

**Congregazioni, scuole e tendenze del Buddhismo antico**<sup>819</sup>. Parlando di Buddhismo antico (V°-I° Sec. a.C.) è bene distinguere tra scuole e tradizioni. Le prime sono di carattere più strettamente filosofico, le seconde sono invece vere e proprie congregazioni religiose o ordini monacali, i cui membri osservano una Regola compendiata in una raccolta di sacri testi. La raccolta in questione è detta *Vinaya* e insieme agli altri due libri sacri, i *Sutra*, o detti del Buddha e la metafisica, o *Abhidharma*<sup>820</sup> costituisce il corpo canonico delle sacre scritture. Tradizioni di questo tipo, cui corrispondono veri e propri ordini monastici furono quelle dei *Sarvastivādin* o *Vaibhasika*<sup>821</sup>, degli *Sthaviravādin* detti anche *Theravādin*, e dei *Dharmaguptaka*<sup>822</sup>. Importanza filosofica rilevante ebbe la congregazione dei *Vatsiputriya* o *Sammatiya* cui si deve una particolare concezione della persona<sup>823</sup> che è piuttosto anomala nel contesto Buddhista<sup>824</sup>. Altra cosa sono le scuole filosofiche che reclutavano adepti nei vari ordini monastici senza essere congregazione esse stesse: è il caso della scuola *Sautrantika*. Non esiste dunque un Vinaya o regola Sautrantika, come del resto non esistono né una regola Mahāyana né una Hināyana. Alla scuola Sautrantika fece

---

819 Su questi argomenti si veda: Paul Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, Ubaldini Editore.

820 Letteralmente: “dottrina approfondita” si può tradurre con “metafisica”.

821 Alla loro regola - ma non al resto del canone! - ancora oggi si ispira il Monachesimo Tibetano

822 Il nome di questi ultimi deriva probabilmente da quello del loro maestro, Dharmagupta. I *Sarvastivādin* derivano invece il loro nome dalla proposizione *sarvan asti*, tutto esiste, *Sthaviravāda* significa "dottrina degli anziani " e *Theravada* ha un significato suppergiù simile.

823 In sanscrito *pudgala*.

824 La congregazione prese probabilmente nome dal suo fondatore Vatsiputra.

riferimento per certi aspetti la congregazione dei *Sarvastivādin* che spesso viene identificata con la scuola mentre è altra cosa da quella. Furono invece Ordini monastici sia quello dei *Mahasamghika*<sup>825</sup> che quello imparentato dei *Lokottaravādin*<sup>826</sup> entrambi attori della storia che andiamo a raccontare e fondamentali protagonisti dello scisma che divise il Buddhismo Hinayana nelle sue correnti principali. Come tutti gli scismi Buddhisti, anche quello che divise *Mahasamghika e Theravāda*<sup>827</sup> poggiò sull'interpretazione della Regola e non del Dogma. Il Dogma è più facilmente materia di divisione per Religioni che fondano la salvezza sulla Fede e sulla Grazia<sup>828</sup>.

Le scuole filosofiche del primo Buddhismo possono essere raggruppate secondo le tre tendenze: metafisica, mistica e ontologica. Le tratteremo separatamente parlando di Abhidharma, Lokottavaravada e Sautrantika. In quanto base teorica, i testi dell'Abhidharma costituiscono il maggiore riferimento della prima grande tendenza del Buddhismo antico, quella che potremmo chiamare metafisico-psicologica. Tale tendenza si

---

825 I *Mahasamghika*, letteralmente "*Gente della Grande Congregazione*" presero nome dal fatto che nel secondo concilio Buddhista, svoltosi presumibilmente a *Vaisali* nel 3° secolo avanti Cristo, uscirono dalla votazione con la maggioranza e si chiamarono appunto così: "maggioranza". Molti secoli più tardi anche i Bolscevichi avrebbero inventato il loro nome in circostanze simili. I *Mahasamghika*, nel nome se non nel cuore, sono i Bolscevichi del Buddhismo.

826 I *Lokottaravādin*, che si riconoscono come tradizione autonoma in ambito *Mahasamghika*, prendono il loro nome da "Insegnamenti oltremondani", Lokottaravāda.

827 Secondo la tradizione non-Theravāda (v. Williams, op. cit., pag. 26) i punti dottrinali su cui avvenne la scissione furono i seguenti: se un Ahrat può essere sedotto da un altro Ahrat, se può essere soggetto all'ignoranza e al dubbio, se può ricevere insegnamento da un'altra persona.

828 Vedi H. Bechert, "*The Importance of Asoka's so called schism edict.*", in Hercus et al. "*Indological and buddhist studies*", Canberra, Australian National University, Faculty of Asian Studies 1982. Citato in Williams, P. op. cit. pag 13. Anche il termine tecnico che designa uno scisma, *Samghabheda*, significa esso stesso "Scissione dell'Ordine dei Monaci".

sviluppatò particolarmente tra *Theravādin* e *Sarvastivādin*, le congregazioni che abbiamo citato sopra.

La seconda tendenza fondamentale del periodo è quella che potremmo chiamare mistica, dell'oltre-mondano o del soprannaturale, diffusa particolarmente tra *Mahāsamghika* e *Lokottaravāda*.

La terza, e probabilmente la meno diffusa delle tre, è quella che potremmo chiamare ontologica radicale. E' rappresentata dai *Sautrantika*, e dunque non da un ordine monastico ma da una vera scuola filosofica; fa stretto riferimento al libro dei sutra e su quella base elabora una conseguente teoria ontologica .

Cerchiamo di vedere in maggiore dettaglio i contenuti di queste tendenze.

**Abhidharma o della metafisica**<sup>829</sup>. Come abbiamo visto nel capitolo dedicato ai testi canonici, l'*Abhidharma* è una raccolta di testi di carattere filosofico e psicologico<sup>830</sup>; contempla il concetto fondamentale di un io costituito da cinque aggregati e parte da quel concetto per arrivare, attraverso la visione di meditazione profonda e l'analisi metafisica, alla pace dello spirito. E' un percorso filosofico e meditativo terreno che dal mondo materiale conduce al vuoto e al Nirvana.

Tutte le tradizioni Buddhiste accettano la scissione analitica dell'essere umano in cinque aggregati psicofisici<sup>831</sup>. Tali aggregati sono corporeità, sensazione, percezione, formazioni mentali o tracce e principio cosciente. Non esiste, in questa visione, un essere indipendente; dal

---

829 *Abhi* significa "a proposito di", "su": dunque *abhidharma* significa "sul Dharma". L'Abhidharma è un corpo di scritture: lo possedettero in quanto tale i Sarvastivādin e i Theravādin. La letteratura Abhidharma sembra essersi sviluppata da elenchi di concetti tecnici compilati già nelle prime fasi del Buddhismo. Gli Abhidharma pervenuti fino a noi sembrano un prodotto del periodo che va da Asoka (3° secolo a.C.) all'unno Kaniska (1° o 2° secolo d.C.). La tendenza tassonomica, così forte e a volte noiosa nell'Abhidharma, è comunque una caratteristica delle scritture Buddhiste già rilevabile nel libro dei Sutra.

830 Psicologi e terapisti contemporanei come David Brazier arrivano a definirla "raccolta di testi originali della psicologia Buddhista". Vedi David Brazier, *Terapia Zen*.

831 In sanscrito *skandha*.

momento che quello che noi chiamiamo essere è una serie in continua trasformazione di quelle cinque componenti. Implicita in questa antica forma di analisi è la distinzione tra ciò che sembra essere vero e ciò che è realmente vero<sup>832</sup>. Nella tradizione Abhidharma ciò diede origine alla distinzione tra una realtà convenzionale e una realtà fondamentale<sup>833</sup>. Realtà convenzionale è il mondo in cui viviamo. Realtà fondamentale sono gli elementi che realmente compongono il mondo delle nostre esperienze. La principale preoccupazione dell'Abhidharma, almeno nella forma in cui questi testi vennero sistematizzati dai filosofi Buddhisti, è in effetti la scissione analitica della totalità, di tutto ciò che esiste, nei blocchi costruttivi che, in svariate combinazioni, edificiamo nel mondo della nostra vita. Il nome attribuito a questi blocchi costruttivi, concepiti come realtà fondamentali che non possono essere ulteriormente scissi in altri costituenti, è *dharma*<sup>834</sup>.

Nella tradizione *Theravāda* esistono ottantadue costituenti primitivi o dharma; ottantuno vengono definiti "condizionati" e uno solo, il Nirvāna, risulta incondizionato.

Nella tradizione *Sarvastivāda* si elencano settantacinque dharma, di cui tre incondizionati.

I costituenti condizionati nascono e si dissolvono in un flusso continuo; sono l'effetto di cause definite e persistono per un tempo estremamente ridotto. Eppure, a differenza degli oggetti del nostro vivere quotidiano che hanno esistenza solo apparente, convenzionale o concettuale, tutti i dharma, in un certo senso fondamentale, esistono. In termini Scolastici si direbbe forse che sono dotati di quiddità o di essenza.

---

832 Una delle idee persistenti del pensiero indiano è che l'errore non esiste. In forme diverse lo sostengono la dottrina *Samkhya*, quella *Advaita-Vedanta* e alcune correnti di *Purva Mimansa*.

833 In sanscrito realtà è *satya*; verità convenzionale è *samvrti* e verità fondamentale *paramārtha*. La realtà fondamentale è l'incondizionato, *a-samskrta*, quella convenzionale è il condizionato, *samskrta*.

834 Da non confondersi con *Dharma* che quando si scriva maiuscolo, significa Legge o Dottrina.

Secondo la tradizione *Sarvastivada*<sup>835</sup> o *Vaibhasika*, come preferisce chiamarla il Tucci<sup>836</sup>, il *dharma* è una sostanza che esiste intrinsecamente e peculiarmente; ed essa sola, secondo la terminologia tecnica dell'*Abhidharma*, è dotata di essenza<sup>837</sup>.

L'*Abhidharma Theravada* suddivide il proprio elenco di costituenti fondamentali della realtà in tre gruppi:

-i costituenti fisici: ventotto *dharma* tra i quali i 4 elementi grossolani (terra, acqua, fuoco ed aria); più l'agilità, l'elasticità, la malleabilità, il cibo, etc.

-i costituenti mentali: cinquantadue *dharma* dei quali 25 moralmente positivi, tra cui il non-attaccamento, la non-avversione e il non-inganno (vale a dire i contrari di quelli che i Buddhisti chiamano "i tre veleni fondamentali"). Quattordici moralmente negativi, tra cui le concezioni erronee. E tredici moralmente neutri<sup>838</sup>, ossia segnati dagli altri *dharma* con cui si trovano in combinazione. I primi sette di questo gruppo sono comuni a tutti gli atti mentali e sono: il contatto, la sensazione, la percezione (questi ultimi sono rispettivamente il 2° e il 3° aggregato<sup>839</sup>), la volontà, la vita mentale, la concentrazione e l'attenzione.

- La coscienza, che fa gruppo a sé ed è l'ultimo dei *dharma* condizionati.

---

835 I *Sarvastivada* sostengono che i *dharma* svolgendosi in serie parallele, obiettive e soggettive, dentro l'individuo e fuori, esistono nel passato, presente e futuro. Nel passato come potenzialità, nel presente come atto e nel futuro come privi di quella potenzialità. Cotesti elementi si raggruppano e si condizionano reciprocamente, formando i vari complessi psicofisici chiamati individui.. Non sono della sostanze ma dei "minimi" il cui vario comporsi e combinarsi dà luogo all'esistenza. La cessazione del Karma ne arresta il moto onde si crea un nuovo *dharma* increato e incondizionato, il Nirvana. (Tucci, opera citata, pag. 60.).

836 Giuseppe Tucci, Storia della filosofia Indiana.

837 In sanscrito abbiamo *dravya* per sostanza e *sasvabhāva* per essenza.

838 Uno schema simile lo adottò Aristotele nell'*Etica Nicomachea*.

839 In sanscrito *skandha*.

L'abhidharma insegna a distinguere permanentemente i costituenti fondamentali delle cose - e ci può arrivare attraverso la meditazione di visione profonda -; chi riesce a farlo vive in pace, osservando la nascita e la dissoluzione dei dharma: ha disgregato gli oggetti del proprio attaccamento e reciso alla radice quell'attaccamento che è fonte di ogni infelicità. Imparando a vedere le cose come sono, egli pone termine alla propria ignoranza; con la cessazione dell'ignoranza cessa la brama.

Per i *Sarvastivadin*, "tutto esiste"<sup>840</sup>, il passato e il futuro come il presente. Ciò permise loro di spiegare il misterioso rapporto tra l'azione che appartiene al passato e la sua remunerazione futura. Tutte queste teorie - piuttosto deboli e contraddittorie in termini filosofici - giravano intorno a quei problemi metafisici, come la natura dell'essere e i suoi rapporti col tempo, che il Buddha aveva sconsigliato di affrontare. Ma tant'è, la curiosità umana è senza limiti!

Ed ecco formarsi altre teorie che negavano sia la sostanza che la durata dei fenomeni: Non solo le cose sono vuote<sup>841</sup> di "sé" e non permanenti<sup>842</sup>, ma per molte scuole esse erano mere denominazioni<sup>843</sup> o non duravano che un solo istante<sup>844</sup>.

Altre scuole sostennero che ogni cosa è e insieme non è. La materia, ad esempio, è in quanto materia e non è in quanto sensazione, percezione, funzioni mentali e coscienza.

Furono questi i primi passi di una metafisica che doveva, nei primi secoli della nostra era, servire di base a teorie e sistemi prestigiosi come quelli di Nagarjuna e di Asanga.

**Lokottaravāda o del soprannaturale.** Abbiamo detto che tra gli sviluppi dottrinali più interessanti nell'ambito delle antiche scuole non-Mahāyāna oltre alla tendenza metafisica dell'Abhidharma, ci furono gli

---

840 In sanscrito *sarvan asti*.

841 In sanscrito *sunya*.

842 In sanscrito *a-nitya*. Questi concetti diventeranno centrali per il *Buddhismo Mahayana*.

843 In sanscrito *prajnapti*.

844 In sanscrito *ksana*. In questo senso si può sostenere che il concetto di vuoto che soggiace alla dualità apparente dell'empirico era già esistente nel Piccolo Veicolo.

insegnamenti oltre-mondani<sup>845</sup> della scuola Mahāsamghika, cioè di quei bolscevichi di cui parlavamo sopra<sup>846</sup>. Separatisi dai Theravada su questioni di comportamento si differenziarono via via da quelli e da altre scuole su questioni dottrinali, in particolare su quella del "Buddha oltremondano", che costituisce un pilastro degli insegnamenti Mahāsamghika. All' esaltazione del Buddha corrisponde un ridimensionamento della figura dell'Ahrat, cioè del santo o dell'illuminato che è figura centrale per tutte le altre scuole e tradizioni Hinayāna<sup>847</sup>. Per quello che possiamo sapere vi fu in tutte le tradizioni buddhiste la tendenza a concepire il Buddha come qualcosa di più di un essere umano. Gli venivano attribuiti poteri miracolosi e tutti i trentadue segni principali e gli ottanta secondari del superuomo. Si racconta ad esempio che nei giorni precedenti la morte la sua pelle assumesse un colore d'oro e un aspetto rifulgente<sup>848</sup>.

La fonte principale sugli insegnamenti oltremondani dei Mahāsamghika è il *Mahavastu*<sup>849</sup>. E' probabile che il complesso di quelle dottrine prenda

---

845 In sanscrito *lokottaravāda*.

846 Lo scisma tra Theravādin e Mahasamghika era avvenuto sull'interpretazione della Regola; ciò non toglie che i primi furono i più significativi rappresentanti della tendenza metafisica (*Abhidharma*) e i secondi di quella ultraterrena (*Lokottaravada*).

847 Non sorprende dunque che i più antichi sutra *Mahayana* e in particolare il *Prajñāparamita* o Perfezione della sapienza, mostrano una certa animosità nei confronti dell'*Abhidharma* e che la tradizione Mahayana nel suo complesso mostri invece maggiore affinità nei confronti della dottrina Mahasamghika, meno concentrata sulla figura dell'Ahrat. Secondo Paramārtha (VI° sec. d.C) l'eresia imputata ai Mahasamghika fu proprio quella di aver voluto introdurre i Sutra Mahayana nel canone. Viceversa sembra dimostrato che furono i sutra Mahasamghika ad essere incorporati nel codice Mahayana.

848 Vedi *Mahāparanibbana Sutta*, la sezione del canone Pali che descrive gli ultimi giorni del Buddha.

849 Il *Mahavastu* nella sua stessa prefazione viene indicato come un testo Vinaya appartenente alla tradizione Lokottara dei Mahasamghika. Sebbene sia effettivamente esistita una tradizione Mahasamghika denominata Lokottaravada, alcuni aspetti di quegli insegnamenti sembrano comuni a tutte le scuole Mahasamghika, dal momento che sono

origine dall'affermazione del Canone secondo cui il Buddha , pur nato nel mondo, dal mondo non era contaminato. Se ne concluse che il Buddha, nel corso della sua vita, fu in realtà privo delle impurità del mondo e che pertanto non apparteneva questo mondo, ma era del tutto speciale, oltremondano o sovranaturale. Nei secoli che seguirono la morte del Buddha si sviluppò una vasta letteratura popolare con la narrazione delle molte azioni virtuose compiute dal Buddha nelle sue vite precedenti in qualità di Bodhisattva, vale a dire di essere in cammino sulla via della Buddhità.

Da questo originò l'idea che né la nascita né la morte del Buddha potessero essere realmente simili a quelle degli uomini comuni. Non si tratta però di deificazione, perché per il Buddhismo anche gli dei sono soggetti alla morte, al dolore e alla rinascita, come gli altri esseri senzienti non illuminati.

Al riguardo così si esprime il Mahavastu:

*"La condotta del signore è soprannaturale, la radice della sua virtù è soprannaturale,*

*soprannaturale è il camminare, lo stare, il sedere e il giacere del saggio:*

*soprannaturale è il vestire del saggio: su questo non v'è dubbio.*

*Puramente soprannaturale è anche il mangiare del Sugata <sup>850</sup>.*

*I perfetti risvegliati si bagnano, di fatto, ma non si scorge sporco su di loro.....*

*Si servono di farmaci ma non vi è in loro malattia.....*

*Seppure capaci di sopprimere il Karma, i Vincitori ostentano il proprio Karma....*

*Essi ostentano la propria vecchiaia, ma per essi non esiste vecchiaia."*

---

specificamente attestati anche nel *Lokānurvātana Sutra* dei Purvasaila, indicato come una delle possibili fonti del Mahavastu (vedi Harrison, PM. "Sanskrit fragments of a Lokottaravādin tradition", in Hercus et al., op. Cit. 1982). Si attribuisce invece ai Lokottaravādin la compilazione di un "gran commentario", *Mahavibhāsa*, nel corso del V° concilio tenutosi tra 1° e 2° secolo d.C.; A quella compilazione avrebbe partecipato anche il grande pensatore Asvaghosa, autore di una famosa biografia del Buddha.

850 In sanscrito: "il beneandato".

Non siamo molto distanti dall'insegnamento Mahāyāna secondo cui la morte del Buddha non fu che apparenza<sup>851</sup>. Una tale esaltazione del Buddha si accompagnò nei testi Mahāsamghika a una denigrazione della scelta egoista ed individualista dell'Ahrat.

**Sautrantika o dell'ontologia radicale.** La scuola Sautrantika contestava l'Abhidharma con una critica tagliente fondata sui Sutra. Era probabilmente formata da monaci specializzati nella recitazione del primo dei tre libri canonici, appunto quello dei Sutra o detti del Buddha<sup>852</sup>.

Secondo il Tucci questa scuola fu anticipata in qualche modo dai *Vibhajvadin*, così chiamati perché sostenitori della distinzione<sup>853</sup>. Contrariamente ai *Sarvastivadin* sostenevano che solo il presente esiste. Sul piano ontologico Sautrantika rappresentava l'esplicitazione più radicale della negazione dell'essenza ed è per questo che ci riferiamo ad essa come a "*scuola dell'ontologia radicale*". La scuola Sautrantika non solo negava l'esistenza di una persona, cioè del soggetto, ma anche dell'oggetto, affermando che anche i costituenti primi dell'universo sono privi di essenza. In mezzo a questi due estremi, come abbiamo visto, stavano le scuole e tradizioni Abhidharma o metafisiche, per le quali l'assenza del sé è incontrovertibile, mentre bisogna riconoscere che i dharma sono dotati di una propria essenza, sia pure transitoria e fuggevole.

La posizione *sautrantika* su questa fondamentale questione ontologica fu ripresa dalle filosofie di tradizione Mahayana e in primo luogo dalla Madhyāmaka; ed è anche la posizione che la maggiore ostilità ha suscitato tra i filosofi e pensatori indù.

---

851 "Egli, mosso dalla compassione, continua a rimanere tra gli uomini per soccorrerli nel dolore".

852 La lettura silenziosa è invenzione dell'epoca moderna. In passato, tanto in Occidente che in Oriente, si declamava dando voce alle scritture. Un monaco, almeno di quelli ordinari, non possedeva che uno o due testi di cui era specialista. Ecco perché parliamo di monaci "specialisti" dei Sutra, dell'Abhidharma o del Vinaya.

853 In sanscrito *vibhajna*.

Una posizione opposta a quella Sautrantika, sempre in ambito Hinayana, fu quella della tradizione *Vatsiputrāya* o *Sammatiya*, che concepiva come esistente la persona<sup>854</sup>, quasi un'anima portatrice dei cinque aggregati o *skandha*. Sarebbe questa una sostanza ineffabile, né identica ai vari elementi fisici e psicologici dell'essere, né diversa da essi, né composita né assoluta, permanente e trasmigrante da un'esistenza all'altra. Secondo gli avversari di questa tradizione, il concetto di *pudgala* ricopriva molte delle caratteristiche o funzioni attribuite a un'anima. A sostegno della loro tesi i *Sammatiya* citavano un sutra del Buddha in cui si dice, a proposito degli aggregati, che sono un fardello e che portarlo costituisce la persona. Questo è probabilmente un parlare colloquiale e dunque la " persona" non sarebbe altro che un soggetto verbale. Così come "tavolo" o "carro", sovrapposti alle loro parti loro componenti. Tucci<sup>855</sup> aggiunge che quando si trattava di descrivere la persona<sup>856</sup> essa risultava sprovvista delle due fondamentali qualità del Buddismo: il condizionato<sup>857</sup> e l'incondizionato<sup>858</sup>. Le scuole che abbiamo descritto come scuole filosofiche o tradizioni del primo Buddismo (V°- I° secolo a. C.) si mantennero vitali anche nel periodo successivo o almeno così si può dire per almeno due di esse, *Sarvastivada* e *Sautrantika*.

---

854 In sanscrito *Pudgala*, vedi Williams, op. cit, Pag. 21.

855 Giuseppe Tucci , Storia della filosofia Indiana.

856 In sanscrito *pudgala*.

857 In sanscrito *samskrta*.

858 In sanscrito a-*samskrta*.

# Filosofia del Buddhismo maturo (I°-VII° secolo d.C.)

Le scuole di pensiero Buddhista<sup>859</sup> codificate dalla tradizione tibetana ammontano a diciotto e fanno tutte riferimento o alla tradizione Hinayāna o a quella Mahayāna, ben distinte tra di loro anche in termini filosofici. Sinteticamente possiamo dire che la prima ammette la realtà degli oggetti esterni, pur divergendo le diverse sue correnti sul concetto di realtà; la seconda nega la realtà in quanto tale. Sul piano del percorso spirituale ricordiamo che mentre l'Hinayāna indica la via della liberazione individuale, Mahayāna insegna che il risvegliato dovrebbe lavorare senza tregua per il benessere spirituale del mondo.

Molte opere buddhiste di questo periodo sono scritte in sanscrito, anche se parte di esse sono probabilmente versioni tarde di originali Pali, a dimostrazione del fatto che con l'andar del tempo il Buddhismo veniva acquistando un carattere scolastico, pur senza cessare di essere credo popolare e diffuso. Lo sviluppo teorico del Buddhismo fu duramente contestato in particolare da *Kumārila Bhatta* e *Sankara* (7° e 8° secolo d.C.) .

Delle diciotto scuole sopracitate, secondo lo storico Hiriyanna solo quattro meritano di essere analizzate in dettaglio. Le prime due s'ispirano alla dottrina Hinayāna e sono le scuole *Vaibhasika* e *Sautrantika* di cui abbiamo detto. Le altre due s'ispirano alla dottrina Mahayāna e sono le scuole *Yogācara* e *Madhyamaka*. Secondo Dasgupta<sup>860</sup> le scuole con cui il pensiero Indù venne a contatto sono i *Sarvastivada*, che raggruppano *Sautantrika* e *Vaibhasika*, gli *Yogacara* e i *Madhyamika*. In sostanza le scuole per lui sono quattro: Vaibhasika, Sautrantika, Yogacara e Madhyamaka.

---

859 Vedi *Outlines of Indian Philosophy, cap. IX* di M. Hiriyanna. Il capitolo in questione è intitolato: Tarde scuole Buddhiste.

860 Surendranath Das Gupta, *A History of Indian philosophy*, ed. Motilal Banarsidass, 1997 Vol.I°, p.113

**Scuole filosofiche di ispirazione Hinayāna.** Nel periodo detto del Buddismo maturo continuò lo sviluppo di correnti filosofiche di ispirazione Hinayana, anche se probabilmente furono più fertili quelle di ispirazione Mahayana. La letteratura pali non andò oltre il Canone fino al 400 d.C. quando produsse con Buddhagosa il *Visuddhimagga* o Sentiero della Purezza, oltre ai commenti della prima raccolta del Suttapitaka, il *Dighanikaya* o Raccolta dei testi lunghi e della prima raccolta dell'Abhidhamma, il Dhammasaghani o Collezione degli elementi del reale.

La tradizione *Sarvastivada-Vaibhasika* (1°-8° sec.d.C.) produsse anch'essa i propri commentari e in particolare il *Mahavibhasa* o Gran Commentario. Ebbe come principali esponenti *Dinnaga* e *Dharmakirti*, oltreché *Vasubandhu*<sup>861</sup>. Il primo, usualmente collocato intorno al 500 d.C. scrisse *Pramana-samuccaya*, di cui ci è pervenuta la versione cinese ma non l'originale sanscrito. E' un logico importante. Il secondo è conosciuto come esegeta del primo ed è di epoca anteriore a Sankara, il grande filosofo Indù vissuto tra 788 e 820 della nostra era. La sua opera è il *Nyaya-bindu*, che è un trattato di logica e riprende anche nel titolo il termine ("*Nyaya*") che dà nome ad una delle scuole filosofiche ortodosse, per l'appunto la scuola logica.

La tradizione *Lokottaravada* produsse il *Mahavistū* che è più che altro una raccolta di leggende. Quanto alla scuola *Sautrantika* (3°sec.d.C.) Hirianna ne ritiene fondatore *Kumāralabha* (circa 200 d.C.). Esponente più tardo della scuola fu Yasomitra, autore di *Abhidharmakosavyakhya*<sup>862</sup>.

## **Scuole di ispirazione Mahayāna.**

---

861 Vasubandhu rappresenta un punto di passaggio tra Hinayana e Mahayana. A questo è probabilmente dovuta la leggenda della sua conversione al Mahayana da parte del fratello Asanga. E infatti in *Abhidharmakosa-bhasya* si sostiene, in linea con la scuola metafisica dell'Abhidharma, che la sapienza o *prajna* consiste nella facoltà di discernere i dharma, gli elementi fondamentali. In contrasto con quanto sostenuto da Mahayana secondo cui questo insegnamento va sostituito con quello della vacuità del dharma.

862 V. Das Gupta, op. cit. pag. 120.

La scuola Madhyamaka (2°-7° sec.d.C.). Suoi principali esponenti furono Nāgārjuna, Candrakīrti e Arjadeva. Di *Nāgārjuna* non si sa in effetti se visse nel 2° o nel 3° secolo, e se visse in India meridionale, in India gangetica o nel Punjab. Tra le opere attribuitegli la più importante è il *Madhyamakashastra*, "Trattato dei Madhyamika, o dei seguaci dell'opinione media", in cui è condensata la sua dottrina. Quest'opinione media, lo ricordiamo, si pretende ugualmente distante dal nichilismo e dal realismo e si basa sulla teoria del vuoto universale (*sunyata*) così come viene insegnata nei *Prajñāpāramitāsūtra*.

Nāgārjuna si avvale con particolare abilità di una dialettica confutativa<sup>863</sup> basata sulla *reductio ad absurdum* dell'opinione altrui. Con una maestria e un virtuosismo ammirevoli egli raggruppa a due a due le teorie contraddittorie, le contrappone tra di loro, le confuta valendosi dell'una contro l'altra e le respinge entrambe per non accettare altro che la via di mezzo. Il metodo utilizzato da Nāgārjuna è essenzialmente distruttivo o, come si dice in termine tecnico, catafatico. Tra le altre numerose opere attribuite a Nāgārjuna vanno citate il *Dasabhumivibhāsāsāstra* ("Trattato che serve da commentario alle dieci terre", cioè alle dieci tappe del percorso spirituale dei Bodhisattva), e soprattutto il monumentale "Trattato della grande perfezione della sapienza", *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, commento in 25000 versi del *Prajñāpāramitāsūtra*. Questo trattato è probabilmente opera collettiva e costituisce la summa della conoscenza dei Madhyamaka nel IV° secolo d.C.

Il primo discepolo di Nāgārjuna fu Arjadeva. Nato a Ceylon si consacrò all'esegesi dei testi del maestro in opere come *Catuhśatakakārika* ("Quattro centinaia") o *Sataśāstra* ("Trattato del centinaio")<sup>864</sup>.

Verso l'inizio del 6° secolo la scuola dei Madhyamaka si divise in due correnti: quella dei *Prasangika*, fondata da Buddhapaṇita (circa 470-540) che rimase fedele al metodo di "reductio ad absurdum" di Nāgārjuna e quella degli *Svatantrika*, fondata da Bhāvaviveka (c. 500-570) e che si avvale di una dialettica positiva, logicamente indipendente dalle idee degli avversari. Per questa via gli Svatantrika si avvicinarono gradatamente agli Yogacara, fino a fondare nell'8° secolo,

---

863 In sanscrito confutazione è *prasanga*, da cui il nome alla filosofia *Prasangika*.

864 Williams non la cita però tra le sue opere.

ad opera di *Santiraksita*, una scuola *Svātantrika-Yogacārā*. L'opera di Buddhapalita è andata perduta mentre si è conservata quella del suo discepolo di secondo grado *Candrakirti* (c. 600-650 d.C.) al quale si deve una delle opere più significative della scuola Madhyamaka, l'enorme e prezioso *Prasannapadā* ("Colei le cui parole sono chiare"), in cui l'autore commenta il Madhyamakāsāstra di Nāgārjuna da un punto di vista Prasāngika. Altra opera attribuitagli è il *Madhyamakavatara* che stabilisce una netta distinzione tra le perfezioni mondane e quelle ultramondane. Ad esempio la perfezione oltremondana del dare significa un dare non vincolato all'idea intrinsecamente reale di colui che dona, del dono o di colui che riceve: un dare illuminato dalla luce della perfetta sapienza. Alla stessa scuola appartenne *Santideva*, vissuto verso la metà del 7° secolo o forse nell'8°.

Strano monaco, pigro e inefficiente: i confratelli lo chiamavano "Busuku", quello che mangia, dorme e caga. Dormiva durante gli insegnamenti, dormiva durante il giorno, e mangiava.

Venne il suo turno di far vedere cosa sapesse fare, pena l'espulsione. Una sua conferenza, figuriamoci! si annunciava come un spasso e tutto il monastero si riunì per deriderlo. Ma la notte prima egli pregò Manjuri, il bodhisattva della saggezza. Busuku chiese agli ascoltatori se volevano qualcosa di familiare o qualcosa di nuovo. "Di nuovo", gli risposero, pregustandosi le risate. Allora recitò gli ottocento versi del *Bodhicaryāvatāra* ("Guida del modo di vivere del Bodhisattava" o "Discesa nella carriera del risveglio") una delle opere più affascinanti dell'India classica. Ce ne sono pervenuti tanto l'originale sanscrito che la traduzione tibetana: è uno degli insegnamenti fondamentali di quella tradizione e descrive poeticamente il percorso spirituale del Bodhisattva. Altre sue opere degne di nota furono il *Sikṣāmuccaya* ("Raccolta degli insegnamenti") e il *Sūtramuccaya* ("Raccolta dei sutra") entrambe eleganti opere di compilazione.

La scuola Yogācāra (4° sec.d.C.) fu fondata verso la metà del 4° o all'inizio del 5° secolo da *Asanga*, un Brahmano di Puruṣapura (l'attuale Peshawar). Alcune tradizioni lo indicano come fratello di Vasubandhu, autore di due libri famosi, *Abhidharmakośa* o Tesoro della metafisica e *Abhidharmakośa-bhāṣya*, commento del precedente, entrambe opere

centrali della letteratura dei *Sarvastivādin*<sup>865</sup>. La questione è controversa perchè i *Sarvastivādin* - in quanto tradizione religiosa e non corrente filosofica- si ispiravano alla dottrina Hinayāna e su questioni fondamentali erano in contrasto con la scuola *Yogācara*. Tuttavia questo testo, insieme al commentario che lo completa è fonte autorevole non solo per questa tradizione, ma più in generale per tutti i Buddhisti. Copre un vasto campo di interessi speculativi, dall'ontologia alla psicologia, dalla dottrina salvifica all'analisi della figura del Bodhisattva. Altro testo fondamentale di questa scuola è il *Lankāvatara*, il cui tema è un immaginario viaggio del Buddha a Sri-Lanka. Secondo altre fonti il vero fondatore della scuola sarebbe stato *Maitreyananātha*, presunto maestro di Asanga. A lui andrebbero attribuite gran parte di cui è ritenuto autore Asanga. I pareri degli studiosi moderni sono molto discordi sia sull'identità di Vasubandhu sia sulla storicità di Maitreyananātha, sia sull'epoca in cui visse Asanga. Per alcuni di Vasubandhu ne esistettero due: il fratello di Asanga e l'autore di *Abhidharmakosa*, vissuto circa un secolo dopo i due fratelli. Per altri, Maitreyananātha, ossia "colui che ha per maestro Maitreya" sarebbe solo un soprannome di Asanga.

A Maitreyananātha è attribuito solo *l'Abhisamayālamkara* ("Ornamento della comprensione chiara"), un trattato in cui viene esposta la dottrina del *Prajñāpāramitāsūtra* in venticinquemila stanze. Altre opere, come *Madhyantavibhanga* ("Distinzione tra il mezzo e gli estremi"), *Abhidharmasamuccaya* ("Raccolta sull'Abhidharma"), *Mahāyānāsūtralankāra* ("Ornamento dei sūtra Mahāyāna") e l'enorme *Yogācāryabhūmiśāstra* ("Trattato delle terre dei maestri di yoga"), avrebbero autore, secondo le diverse fonti, Asanga o Maitreyananātha.

Al solo Asanga è attribuito il breve commentario *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra* (Sūtra del diamante e della perfezione della sapienza).

---

865 Sono i testi normalmente usati per lo studio della tradizione Sarvastivada nei monasteri tibetani. Nel primo Vasubandhu espone in versi il sistema Vaibhasika, nel secondo ne fa la critica da un punto di vista Sauteranti ( v. Dasgupta, op.cit., pag 120).

# Mahayana-Madhyamaka

L'aver compreso e sviluppato *Prajna-paramita*, ossia la perfezione della sapienza, è la ragione per cui le scuole filosofiche di ispirazione Mahayana si considerano più evolute di quelle di ispirazione Hinayana. Ma come si arriva a tale "perfezione di sapienza"<sup>866</sup>?

Per tutto il Buddhismo la conoscenza<sup>867</sup> è strumento indispensabile al risveglio spirituale. Parte di lì l'ottuplice cammino verso la sapienza<sup>868</sup> che di quella conoscenza sarà il prodotto.

La sapienza è anche sapienza pratica, così come la intendeva anche Platone: è la sapienza dell'artigiano, del medico e dello scienziato. E' la sapienza "tecnica" del filosofo. E' la sapienza mondana e convenzionale<sup>869</sup> e ha poco a che vedere, in questo senso, con quella sapienza trascendente che anche per Platone si identificava con la virtù.

Già il Buddhismo antico, e particolarmente la sua corrente *Abhidharma*, metteva questa sapienza trascendente al centro dei suoi interessi. Ma per quella corrente *Prajña* era frutto dell'indagine sulle cose come veramente sono e della scomposizione analitica della realtà nei suoi componenti o *dharma* primitivi. Era sapienza trascendentale, ma non era ancora la perfezione della sapienza<sup>870</sup>.

*Prajñaparamita* è invece la perfezione della sapienza che va oltre la stessa sapienza filosofica o metafisica. E' sapienza non concettuale che trascende non solo il proprio oggetto, come la precedente, ma anche se stessa. Pur trattandosi di uno stato di coscienza scaturente da un'analisi, quell'analisi è talmente perfezionata da lasciare la mente in uno stato di

---

866 Si veda, per questo capitolo, Paul Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, Ubaldini Editore

867 In sanscrito *jñāna*.

868 In sanscrito *prajna*.

869 In sanscrito *samvrti*.

870 Nella *Storia della filosofia Indiana*, Tucci sostiene però che il concetto di vuoto che soggiace alla dualità apparente dell'empirico già preesiste in certe scuole del piccolo veicolo come i Mahisasaka che ammettono una quintupla quiddità. Furono loro ad aprire la strada al monismo degli Yogacara.

assorbimento uni-verso sui risultati dell'analisi medesima<sup>871</sup>. In questo senso il filosofo *Candrakirti* (c. 600-650 d.C.) la accosta opportunamente a un concetto tradizionale della filosofia indiana, quello di "consapevolezza non concettuale"<sup>872</sup>.

Riprendendo un altro concetto pure fondamentale della filosofia indiana, la tradizione Mahāyanā non attribuì alle tradizioni Buddhiste precedenti una sapienza erronea<sup>873</sup>; sostenne semplicemente che quella loro "sapienza" era basata su un'analisi difettosa e solo in questo senso non assoluto si poteva parlare di "falsa prajña". *Vasubandhu*, (4° secolo d.C.) una specie di ponte filosofico tra le scuole Abhidharma e quelle Mahāyanā, sosteneva ancora che la sapienza è la facoltà di discernere i dharma. Al contrario già le prime scuole Mahayana dicono che quello era un insegnamento parziale e insufficiente, che produceva una sapienza difettosa. La vera sapienza o perfezione della sapienza è uno stato di coscienza capace di comprendere la vacuità<sup>874</sup>, vale a dire l'assenza del sé, o dell'essere, persino nei dharma. E' una sapienza di carattere non concettuale e non duale<sup>875</sup>, assai diversa da quella concettuale propugnata dalle scuole Abhidharma<sup>876</sup>.

La Perfezione della sapienza non è l'unica perfezione concepita sul cammino del risveglio, anche se è la più importante. Fonti tanto Mahāyanā che non-Mahāyanā descrivono svariate perfezioni che il Bodhisattva deve acquisire nel suo cammino verso la buddhità. L'elenco più diffuso ne enumera sei: del dare, della morale, della

---

871 Vedi: P. Williams, op.cit. pp. 88-90.

872 Nella sua opera *Mahāyanasamghaha*, dove Candrakirti parla appunto di consapevolezza non concettuale, *Nirvakalpakajñāna*.

873 Vedi in particolare quanto sostenuto sull'errore dalle dottrine Indù *Samkhya* e *Advaita Vedanta*.

874 In sanscrito *sunyata*.

875 Il non-dualismo non è prerogativa dell'*Advaita*.

876 L'approfondimento del divario tra dimensione concettuale e non concettuale sembra aver condotto alcune tradizioni, e in particolare quella *Tch-an (Zen)* alla conclusione che la sapienza non può scaturire in alcun caso dall'analisi, ma è un'evenienza che segue al taglio di ogni forma di pensiero analitico o concettuale.

pazienza, dello sforzo, della concentrazione meditativa e , appunto, della sapienza<sup>877</sup>. La perfezione della sapienza è la più importante di tutte perché guida delle altre.

Le scritture *Prajna-paramita* non contengono disquisizioni filosofiche elaborate, che sono da ricercare piuttosto nei testi filosofici *Madhyamaka*: contengono però un'affermazione ontologica decisiva per lo sviluppo del Buddhismo in quanto l'insegnamento della mancanza di un "sé" viene esteso all'affermazione di mancanza di essenza e dunque di intrinseca esistenza, di tutte le cose. Non si tratta di una forma di assolutismo monistico come quella proposta da Sankara, che negava tutto per scoprire sotto i veli dell'illusione una Vera Realtà Fondamentale, nel suo caso il Brahman. La verità ultima è invece proprio l'assenza di una tal cosa. Ecco come viene riassunta la questione nel *Prajñaparamita in ottomila versi*:

*Subuthi*: Lo stesso Nirvana, io affermo, è come un'illusione magica, come un sogno. Quanto più, dunque, lo è ogni altra cosa.

*Gli dei*: Lo stesso Nirvana, tu affermi, o Subuthi, è come un'illusione, come un sogno?

*Subuthi*: se pure vi fosse per combinazione qualcosa di più elevato, di esso pure direi che è come un'illusione, come un sogno<sup>878</sup>.

Sarebbe però sbagliato pensare che l'opposizione tra la tradizione Hināyana e quella Mahāyanā sia prevalentemente di carattere filosofico e ontologico, giacché in ambito Hināyana furono attive anche scuole filosofiche come la Sautrantika le cui posizioni ontologiche sono vicine a quelle delle scuole di ispirazione Mahāyanā.

---

<sup>877</sup> In sanscrito "perfezione" è *paramita*, "dare" è *dana*, morale è *silā*, pazienza è *Ksanthi*, concentrazione meditativa è *dhyana* e sapienza è *prajna*.

<sup>878</sup> Il *Subuthi* citato nel testo è un discepolo del Buddha. Del *Prajñaparamita* esistono molteplici versioni elaborate lungo un arco di tempo che supera il millennio. Quella cui ci riferiamo fu scritta probabilmente tra 1° sec. a.C. e 1° sec d.C.- Williams, op. cit. pag.53.; traduzione da Edward Conze in "*Perfection of Wisdom in eight thousands Lines*", 1973, Bolinas, Four Seasons Foundation.

Ciò che caratterizza e ispira il Mahāyanā non è l'insegnamento dell'assenza del sé nei dharma, ma, secondo il grande studioso tibetano Tsong Kha Pa (1357-1419), la vastità delle opere e della compassione del Bodhisattva, colui che percorre il sentiero della perfetta buddhità per il bene di tutti gli esseri.

Eppure proprio il vuoto - e qui risiede la novità filosofica - risulta indispensabile per accogliere la perfezione della sapienza:

*"Eppure, o Signore, quando ciò viene rilevato, se il cuore del bodhisattva non diviene timido né insensibile, non si dispera né si scoraggia, se non si volge altrove e non si abbatte, se non trema, se non è spaventato e atterrito, allora è proprio questo Bodhisattva, questo grande essere, che può ricevere l'insegnamento della perfetta sapienza<sup>879</sup>".*

C'è, in tutto questo, una profonda rinuncia, superiore persino a tutte le rinunce materiali:

*"Nella forma, nella sensazione, nella volontà, nella percezione, nella consapevolezza:*

*lì non un posto trovano per riposare.*

*Vagano senza casa, ma non li trattengono i dharma, né essi cercano di afferrarli: l'illuminazione del Buddha<sup>880</sup> costoro sono destinati ad ottenere.<sup>881</sup>"*

La sapienza sarebbe dunque cancellazione dello sforzo mentale e dell'analisi? Quello è il punto di arrivo, ma ognuno ci arrivi come può, compresi coloro per i quali la sapienza richiede anzitutto un ampliamento dell'analisi, per comprendere in modo più completo, e da principio intellettualmente, la dottrina della vacuità.

**Madhyamaka e il problema dell'essere.** *Madhyama*, "il mezzo", dà nome alla filosofia Buddhista più studiata in Occidente, sia per il numero di testi pervenutici se non in sanscrito in antiche versioni tibetane o cinesi; sia per la notorietà dei suoi maggiori esponenti, Nagarjuna e Candrakirti, rispettati tanto dalla tradizione Buddhista che dagli avversari Indù; sia per il gran peso attribuito a questa filosofia dal

---

879 Williams, op. cit. pag 61.

880 Letteralmente: la *Bodhi* del *Jina*.

881 Williams op. cit. p. 62.

Buddhismo Tibetano, uno dei rami più solidi e vitali del tronco Mahāyanā.

Nagarjuna, il fondatore della scuola, visse presumibilmente nel 2° secolo d.C. e gli si attribuiscono numerose opere tra cui, principale, la *Madhyamakakarika*, "Versi sulla filosofia di mezzo".

Jaspers ne ebbe tanta considerazione che nel suo progetto di una Storia universale del Pensiero lo collocò tra i grandi pensatori originali, accanto a Eraclito, Spinoza e LaoTse<sup>882</sup>.

Della sua vita come di quella del discepolo più illustre, Aryadeva, si sa molto poco, ancor meno che di quella del Buddha. Stando agli studiosi Tibetani, tra 6° e 7° secolo d.C. *Madhyamaka* si divise anche se in Cina - dove pure si estese l'influenza della scuola- non si ha notizia di una divisione tanto netta e sistematica. Comunque, stando all'interpretazione Tibetana, da quella divisione originarono due scuole, *Svātantrika* e *Prasangika*, la prima delle quali si suddivise a sua volta tra *Sautrantika-Svātantrika* e *Yogacara-Svātantrika*<sup>883</sup>.

---

882 Si veda il suo progetto per una storia Universale della Filosofia in: "*Les grands philosophes*" ED. Plon, 1989,p.49.

883 Il nome delle due scuole deriva dall'associazione al tronco originario di elementi della due scuole *Sautrantika*, di tradizione Hinayana, e *Yogacara*, l'altra grande scuola di tradizione Mahayana. Per quanto riguarda gli studiosi Tibetani l'elenco delle scuole filosofiche di ispirazione Mahayana si ferma qui, al tronco principale della scuola *Madhyamaka* e a tre rami che ne sono scaturiti: *Sautrantika-Svātantrika*, *Yogacara-Svātantrika* e *Yogacara*. Secondo gli storiografi cinesi va tenuta in conto una quinta scuola di ispirazione Mahayana, che già nel VII° secolo Fa-Tsang considerava distinta dalle altre. Questa quinta scuola, detta *Tathāgatagarbha*, fa riferimento alla "natura del Buddha". I cinesi considerarono questa scuola superiore alle altre e "il quarto impulso alla sempre mobile ruota del dharma" e attribuirono grandissima importanza al suo studio. Ma anche se il trattato fondamentale di questa scuola, il *Ratnagotravibhaga*, e il suo commentario, *Viakhya*, furono composti in India già nel III° secolo d.C., una loro influenza sulla filosofia indiana non si ebbe prima dell'XI°.

**Origine e sviluppi delle scuole Madhyamaka.** Abbiamo lasciato le più antiche scuole buddhiste che dibattevano sull'interpretazione e sulla prevalenza dell'uno o dell'altro dei tre libri del Canone.

Sappiamo che si era formata e andava per la maggiore una scuola metafisica il cui interesse si concentrava sul terzo libro del canone, l'Abhidharma; per questa tendenza, rappresentata soprattutto dalle tradizioni *Vaibhasika* e *Sarvastivāda*, i costituenti primari delle cose, - i dharma - possiedono effettivamente un' esistenza in sé.

Un'altra scuola strettamente filosofica, quella dei *Sautrantika* negava che questo corrispondesse minimamente agli insegnamenti del Buddha e sosteneva quella posizione riferendosi soprattutto al primo libro del canone, quello dei Detti del buddha.

C'era poi una terza tendenza, rappresentata dalla tradizione *Mahasamghika*, che della dottrina coglieva essenzialmente gli aspetti soprannaturali e di prescrizione morale.

E c'era, al fondo, un dibattito religioso che, come spesso accade - si era manifestato come dibattito di metodo e di regola Monastica, e dunque incentrato sul secondo dei libri canonici, il *Vinaya*<sup>884</sup>.

L'opera di *Nagarjuna* è la chiave di volta della storia del Buddhismo proprio perché seppe dare risposta coerente a tutte le questioni in discussione al suo tempo, da quelle filosofiche, essenzialmente di tipo ontologico e logico, a quelle di tipo spirituale e religioso.

Non a caso si fa spesso riferimento a lui come "secondo Buddha", anche se la sua opera non cancellò le correnti di pensiero precedenti e i Theravādin di ispirazione Hinayana, rappresentano a tutt'oggi la tradizione Buddhista dominante in Sri-lanka e in altri paesi del Sud-Est asiatico.

Nagarjuana fu nobile<sup>885</sup> o almeno fu considerato tale secondo quanto ci ricorda il suo tardo seguace Candrakirti. Filosofo precocissimo fu anche lui segnato da una profezia che lo condannava a morte precoce, esattamente come il suo avversario storico, l'Indù Sankara che visse cinque secoli dopo. Come Sankara, Nagarjuna sfuggì a quella malasorte

---

884 Il fatto che lo scisma tra Mahasamghika e Theravādin fosse avvenuto intorno alla definizione della figura dell'Ahrat chiarisce che la controversia era al fondo religiosa, riguardando proprio il fine e la più alta realizzazione della pratica spirituale.

885 In sanscrito *arja*.

buttandosi nella pratica spirituale, ma a differenza del primo scelse un monastero Buddhista e non l'ascetismo itinerante. La sua sapienza divenne talmente nota che i terribili serpenti, i Naga, lo chiamarono nel loro mondo infernale, dove lui fu ben lieto di andare a spiegare le parole del Buddha. In cambio se ne tornò sulla terra con i testi Buddhisti che alla morte del Buddha erano scomparsi e che da allora divennero il fondamento delle scritture Mahayana: primo tra tutti il Prajñāparamita o Perfezione della saggezza. Occorre aggiungere che le scuole Hinayana ne hanno sempre contestato l'autenticità, anche per via di questo ritrovamento favoloso.

Dunque Nagarjuna si trovò al centro di un complesso dibattito che toccava argomenti di metafisica, di pratica religiosa e di dogma. La sua genialità consistette nell'affrontarli congiuntamente<sup>886</sup>.

Si sostiene comunemente che uno dei punti centrali della spiritualità Mahayana è la critica della figura morale dell'Ahrat, teso unicamente alla propria liberazione individuale ed egoistica. A tale figura il Mahayana contrappose quella del Bodhisattva, colui che fa voto di non accedere al Nirvana fino a che l'ultimo degli esseri senzienti (uomini, animali, dèi e demoni) non sia liberato. Ora, se se nessuno può contestare sul piano della compassione la maggiore generosità di questa visione, è indubitabile che essa pone dei problemi filosofici consistenti. Dovremmo pensare che i Bodhisattva sono più compassionevoli degli stessi Buddha, che invece sono interamente liberati e si identificano con Nirvana? O dovremmo aspettarci, alla fine dei tempi, una serie infinita di Bodhisattva ciascuno dei quali si accanisce per far scivolare gli altri nel Nirvana, pur di realizzare finalmente il suo personale voto che, lo ricordiamo, lo impegna a "non accedere al nirvana finché l'ultimo degli esseri senzienti non sia liberato"?

La soluzione di tacere quei paradossi o di relegarli tra i misteri della fede scivolando in una pratica pietista non si confaceva né alla tradizione Buddhista né alla personalità di Nagarjuna. Ma il problema, pur tanto rilevante dal punto di vista del messaggio spirituale, non era risolvibile in sé e infatti la sua soluzione fu contestuale a quella di problemi metafisici di vasta portata che Nagarjuna affrontò

---

886 Peraltro Nagarjuna non dimenticò di esercitare la sua vis polemica contro gli avversari Indù e in particolare contro i logici epistemologi della scuola Nyaya.

brillantemente. Ed è proprio per questa commistione di problemi metafisici e di obiettivi spirituali che Nagarjuna non può essere considerato semplicemente un continuatore delle scuole che pure sulle questioni ontologiche aveva tenuto posizioni assai simili a quelle di Madhyamaka<sup>887</sup>. Comunque sul problema ontologico vale per Nagarjuna quanto di lui scrisse Candrakirti:

*"Comprese direttamente le scritture, nel suo trattato sul Madhyamaka, servendosi del ragionamento e della testimonianza delle stesse scritture. Questa vera natura dei dharma è caratterizzata dall'assenza in loro di esistenza intrinseca"*<sup>888</sup>.

**Metafisica del vuoto.** Abbiamo detto che per la tendenza metafisica del primo Buddhismo i componenti primi delle cose, i dharma, con tanto scrupolo elencati da Sarvastivādin e Theravādin, hanno una loro essenza: quella che la scolastica occidentale chiamava nel Medio Evo "quiddità".

Su quel punto chiave Nagarjuna fu nettissimo: anche i dharma non sono che pure illusioni, allucinazioni, fantasie. Essi non esistono che in quanto creati dalla nostra mente. Sovente l'argomento di Nagarjuna, così decisivo per la filosofia e la pratica buddhiste, fu oggetto di scherno. Dunque - gli si obiettava - quel tavolo, quella sedia, quella persona che vediamo, che tocchiamo o di cui sentiamo parlare, non esistono?

Non esistono in sé, replica Nagarjuna. E' l'esistenza in sé che viene negata da Madhyamaka, non l'esistenza empirica e contingente. Tutto ciò che esiste non è che una creazione della nostra mente: non esiste che il vuoto. Ma neanche il vuoto, concetto complesso sul quale avremo modo di tornare - neanche il vuoto esiste in sé. E dunque quel concetto di vuoto non ha nulla a che vedere con la verità assoluta che per l'Induismo monista di Sankara si trova al fondo di ciascuna cosa e che fa dire al filosofo Advaitin: " Tu sei quello", cioè, tu sei il Brahman.

E' pura illusione che una meticolosa analisi della realtà e la scomposizione di quella nei suoi elementi primari possa colmare

---

887 Ad esempio la scuola *Sautrantika*.

888 *Madhyamakavatara par Candrakirti*, a cura di Louis de La Vallée-Poussin, Osnabruck.

l'ignoranza e recidere l'attaccamento alle cose, obiettivo primario e originale del Buddhismo.

Il dolore esiste e procede dal desiderio e dall'attaccamento. Questi a loro volta si fondano sull'ignoranza; ma la sapienza che a quell'ignoranza può contrapporsi efficacemente non è sapienza analitica delle cose: è sapienza del vuoto e del puro inconsistente. L'essere è il vuoto e solo in questa accezione la suprema sapienza ha senso e acquista un senso anche la suprema compassione del Bodhisattva. Il rischio di ogni concezione metafisica, e dunque anche di quelle legate all'esaltazione dell'Abhidharma, è che una persona acquisisca in virtù del suo sapere una concezione artificiale dell'esistenza intrinseca, reale, fondamentale, di una certa cosa o di un'altra.

Errore grave, se si considera che ogni cosa materiale ha un'origine e dipende da una causa; e ciò che dipende da una causa non può avere esistenza intrinseca, in quanto l'esistenza intrinseca non può essere contingente. Come dice Nagarjuna stesso:

*"La nascita di un'esistenza intrinseca in virtù di cause e condizioni è illogica dal momento che un'esistenza intrinseca originata da cause e condizioni sarebbe contingente. E come potrebbe esistere un'esistenza intrinseca contingente? L'esistenza intrinseca infatti non è contingente, né dipende da alcuna altra cosa esistente.<sup>889</sup>"*

Ecco dunque che la chiave di tutta l'impalcatura logica di Nagarjuna torna ad essere, come nella maggior parte dei dibattiti filosofici Buddhisti, il principio di causa<sup>890</sup>.

---

889 Citato in P. Williams, op.cit. pag. 75; Vedi anche: Nagarjuna: *Mulamadhyamakakarikah* a cura di J.W. de Jong, Madras: Ayar Library and Research Center, 1977. vedi anche K. Inada: *Nagarjuna, a translation of his Mulamadhyamakakarikah*, Tokyo, Hokuseido Press, 1970. .Per una traduzione italiana si veda " *Le stanze del cammino di mezzo*", Torino, Boringhieri, 1979, trad. e note di Raniero Gnoli.

890 Con riferimento al principio di causa come categoria della ragione Jacobi confutò l'opinione idealista sulle cose in sé.

Il principio di causa o di coproduzione condizionata<sup>891</sup> è pur valido e resta pilastro fondamentale del Buddhismo, ma è esso stesso vacuità. Come dice Nagarjuna:

*"E' la coproduzione condizionata che chiamiamo vacuità"*

La vacuità è passibile di perfetta comprensione, come è obiettivo del Bodhisattva e non è destinata a restare per l'uomo un mistero di fede: è conoscibile, ma la sola via intellettuale e l'analisi metafisica non sono sufficienti a conoscerla. La meditazione trascendentale e la perfetta compassione del Bodhisattva sono esse pure necessarie.

*"Tutto ciò che sorge condizionato da qualcos'altro è quiescente dal punto di vista dell'esistenza intrinseca. Pertanto, sia quanto sta producendosi che l'atto stesso del prodursi sono quiescenti. Come un miraggio, come un sogno, come un castello in aria, così è detta la produzione, così la permanenza, così la dissoluzione"<sup>892</sup>.*

La stessa vacuità, d'altra parte, è in un certo senso un'astrazione. Essa è l'assenza di esistenza intrinseca e viene scorta grazie alla prajña, la comprensione analitica nelle sue diverse forme. La vacuità non è dunque una vaga assenza e ancor meno una realtà assoluta. E' l'assenza di un'esistenza intrinseca riferita essa stessa all'oggetto che viene sottoposto ad analisi critica per scoprirne l'eventuale possesso di esistenza intrinseca. La vacuità, per questa tradizione, è la verità fondamentale<sup>893</sup> nel senso che essa è ciò che è fundamentalmente vero a riguardo dell'oggetto che viene esaminato, qualunque esso sia.

La vacuità - dice Nagarjuna - viene insegnata dal Buddha come antidoto contro tutte le opinioni essenzialiste<sup>894</sup>, quelle che sostengono una reale esistenza delle cose. Ma sbagliano anche coloro che ritengono la vacuità un'ulteriore essenza, così come sbagliano coloro che la comparano al nulla o quelli che la considerano verità fondamentale.

---

891 In sanscrito *pratitya samutpada*.

892 P. Williams, op. cit. pag. 77.

893 *Paramārthasatya* è la verità fondamentale in sanscrito.

894 *Drsti* sono le opinioni o dottrine essenzialiste in sanscrito.

Chiariti questi punti fondamentali, saranno sufficienti pochi accenni per comprendere l'evoluzione ulteriore della scuola e le ragioni dei dibattiti e delle divisioni che l'animarono.

La divisione principale, tra scuola Prasangika e scuola Svatantrika avvenne sul terreno logico, in un dibattito collocabile tra 6° e 7° secolo della nostra epoca e che vide Candrakirti grande protagonista. Il filosofo si schierò dalla parte della scuola Prasangika che veniva accusata di utilizzare come unico argomento dialettico quello tipico della confutazione, ossia la "reductio ad absurdum" delle tesi avverse<sup>895</sup>. Si tratta in pratica di convincere l'avversario del proprio errore sottolineando semplicemente le indesiderabili e da lui imprevedute conseguenze dei suoi stessi argomenti.

La scuola Svatantrika sosteneva invece la necessità di una confutazione o inferenza indipendente<sup>896</sup> collocata nella forma sillogistica più idonea; in questo la scuola si richiamava a Dinnaga, brillante logico Buddhista del V° secolo, che pure non apparteneva alla tradizione Mahayana né alle scuole Madhyamaka. L'argomento, come hanno fatto notare valenti commentatori Tibetani<sup>897</sup> trascende la logica e tocca il campo soteriologico. Si tratta infatti di come condurre l'avversario a una comprensione inferenziale della vacuità senza limitarsi alla mera confutazione delle sue opinioni.

La critica più rilevante rivolta dai Prasangika agli Svātantrika fu, al fondo, quella di ammettere l'esistenza intrinseca delle cose: in altri termini una vera e propria accusa di eresia. Per quanto ne sappiamo da fonti Tibetane, la scuola Svatantrika originaria fu quella chiamata "Sautrantika-Svatantrika", per distinguerla da una sua evoluzione successiva detta Yogacara-Svatantrika, affermata nel secolo 8° d.C. con Kamasila e Santaraksita, primi apostoli Buddhisti in Tibet.

Pur ammettendo che ogni entità è fondamentalmente priva di esistenza intrinseca, questa seconda scuola mutuò da Yogacara l'idea che gli oggetti convenzionali non siano esterni rispetto alla mente che li concepisce: di qui l'accusa di eresia mossa loro dai Prasangika.

---

<sup>895</sup> In sanscrito *Prasanga* indica appunto il tipo di confutazione detto "reductio ad absurdum". Da lì il nome della scuola.

<sup>896</sup> *Svatantra* è in sanscrito il termine per questa inferenza indipendente.

<sup>897</sup> *Tsong Kha Pa* tra gli altri.

**Sulla confutazione dell'esistenza intrinseca.** Il Madhyamaka si propone anzitutto di confutare col ragionamento qualsiasi avversario che sostenga l'intrinsecità dell'esistenza e che così facendo finisce con l'essere preda di un attaccamento egoistico. Che cosa sia la confutazione come fondamento del processo critico lo dice Candrakirti nel suo "*Prasannapada*" : "*Si ha la enunciazione e la dimostrazione della propria tesi solo nella misura in cui si tirano le conclusioni delle tesi dell'avversario ...È questa la migliore delle confutazioni dal momento che l'avversario è incapace di dimostrare la propria tesi*"<sup>898</sup>. È questa dunque l'essenza del metodo prasanga o della confutazione.

"*Io personalmente non ho alcuna tesi*" - affermava Nagarjuna; e aggiungeva "*Io non nego nulla*"<sup>899</sup>. Affermazioni a lungo dibattute, specie in Tibet. Secondo *Tsong Kha Pa* la negazione di Nagarjuna era solo la negazione di una tesi intrinsecamente esistente. Per lui, Nagarjuna aveva posizioni chiare e formulava specifiche asserzioni: ogni altra conclusione gli sarebbe risultata paradossale e facilmente criticabile. Questa interpretazione si basa tra l'altro su un'affermazione di Nagarjuna stesso che, sebbene le sue affermazioni fossero prive di esistenza intrinseca, ciò non comportava che mancassero di vigore confutativo.

È come quando un'entità originata da un'illusione o da un sogno pone fine ad un'altra entità generata da un'illusione o da un sogno. L'argomento è particolarmente rilevante per gli occidentali in quanto può costituire obiezione fondamentale al "cogito ergo sum", assioma dimostrativo non solo dell'esistenza intrinseca del pensiero ma, come conseguenza, dell'esistenza intrinseca del sé. Abhidharma, la scuola filosofica più duramente criticata da Madhyamaka, sosteneva che più si ricerca una cosa e più "*quella dovrebbe diventare chiara*", secondo un modo di esprimersi tibetano; oppure, per dirla in termini filosofici più tradizionali: se una certa cosa possiede un'esistenza intrinseca, essa

---

898 *Madhyamaka Shastra* of Nagarjuna, a cura di P.L. Vaidya. Derbhanda, Mithila Institute, 1960.

Il libro contiene le Madhyamakakarika, la Vigrahavyavartani, la Prasannapada e frammenti della *Ratnavali*, ossia i testi fondamentali della scuola Madhyamaka.

899 Vigrahavyavartani vv. 29 e 63.

dovrebbe opporre resistenza all'analisi stessa. E invece, dice il Madhyamaka, proprio quando vengono ricercati gli oggetti scompaiono. Se l'oggetto possedesse un'esistenza intrinseca lo si dovrebbe scoprire o come identico alle sue parti, considerate separatamente o nel loro insieme e come un'entità dotata di esistenza intrinseca indipendentemente da esse. La lettera A, ad esempio, che potremmo considerare esistente in quanto parte del reale "corredo" del mondo, non è in effetti che supposta dalla mente quando i tre segmenti che compongono la sua forma vengono messi insieme in una certa maniera. Se possedesse un'esistenza intrinseca, dovrebbe essere identica o a uno dei tre segmenti di cui si compone, o al loro disordinato insieme o infine a un'entità dotata di esistenza intrinseca indipendentemente da essi. Ma, com'è evidente, non la si può ritrovare in nessuno di questi modi: essa pertanto non possiede esistenza intrinseca, non esiste, cioè, indipendentemente dall'attività concettuale della mente. Esiste però in questo senso sostiene Tsong Kha Pa - in quanto entità concettualmente creata.

Un mondo, sia pure illusorio, esiste e in esso opera il principio di causa anche se, secondo altre interpretazioni più estreme della filosofia di Nagarjuna confutare non vuol dire "sostenere qualcosa in contrario". Un Madhyamika che confuta una tesi può anche confutare la sua stessa confutazione, se qualcuno è tanto pazzo da attaccarsi ad essa.

**Confutazione del principio di causalità.** Il mondo descritto dall'Abhidharma consiste in una serie di *dharmas* - o principi primi - realmente esistenti, causa ed effetto di altri dharmas. Nagarjuna apre le *Madhyamakakarika* proprio con una critica al principio di causalità: "*In nessun luogo esiste alcunché originato da sé, da altro, da ambedue o affatto privo di causa*". Sintesi mirabile di una critica complessa, quell'affermazione condensa, secondo Buddhapalita, una classica serie di confutazioni, di prasanga<sup>900</sup>. Spiega dunque Buddhapalita: "*Da sé significa dalla propria natura essenziale, e le entità non si originano dalla propria natura essenziale perché tale origine sarebbe del tutto inutile e perché condurrebbe a un regresso infinito. Se le entità già*

---

<sup>900</sup> È proprio sul commento a questo verso che iniziò la controversia *Svatantrika-Prasangika*.

*esistessero essenzialmente non vi sarebbe bisogno di produrle, e se un'entità già essenzialmente esistente fosse prodotta, non si potrebbe mai dare il caso che essa non fosse prodotta. In tal modo l'origine non ha luogo dalle entità stesse*"<sup>901</sup>.

Questo secondo punto richiede una spiegazione. Per il pensiero Buddhista una certa cosa viene ritenuta una causa in quanto produce un effetto: se la causa è presente, essa necessariamente produce il suo effetto. Se dunque l'oggetto x è causa di se stesso, avendo causato se stesso esso sarebbe presente due volte; e così via all'infinito. Continua Buddhapalita: *"Né può avere origine da un'altra entità, perché ne conseguirebbe logicamente che ogni cosa può avere origine da qualsiasi altra cosa"*. Se infatti "x" producesse "y" e fossero entrambi entità intrinsecamente distinte, non potremmo avere alcuna effettiva spiegazione del principio di causalità. "X" sarebbe tanto intrinsecamente distinto da "z" come lo è da "y"; e dunque anche "z" potrebbe essere l'effetto di "x".

*"Né l'origine può avere luogo da sé e da altro insieme, poiché tale affermazione sarebbe soggetta alle critiche relative ad entrambe le posizioni. Né essa può aver luogo da nessuna causa poiché in tal caso ogni cosa continuerebbe ad essere prodotta sempre ed ovunque, e sarebbe del tutto inutile intraprendere qualunque cosa"*<sup>902</sup>. L'ipotesi di una reale produzione da nessuna causa presenta dunque due difetti. Il primo è che se le varie entità pervenissero all'esistenza senza nessuna causa, il mondo sarebbe fatto a caso: le cose si manifesterebbero dovunque in qualunque luogo. Il secondo è che - non essendoci una causa specifica per la produzione di "y", non ci sarebbe motivo di fare una certa cosa che ci si aspetti possa produrre "y".

Dunque causa ed effetto sono impossibili da trovare e dunque non può esistere un rapporto di causalità tra entità intrinsecamente esistenti. Il nesso di causalità non regge ad un'analisi né il suo funzionamento è teoricamente descrivibile. Il principio di coproduzione condizionata tuttavia esiste ed è fondamentale per il mondo dell'impermanenza, il nostro mondo di tutti i giorni, fatto di cose prive di essenza.

---

901 Nagarjuna. Selection from the *Madhyamakakarika*, a cura di P. Williams, Middleway 52 (1-3): 15-18, 72-6, 119-23.

902 Ibidem.

**La confutazione del sé.** Alla questione del sé Nagarjuna dedica il capitolo 18 della *Madhyamakakarika*, commentato da Candrakirti nel *Madhyamakavatara*<sup>903</sup>. Dice dunque Nagarjuna: “*Se il sé fosse uguale ai costituenti psicofisici, sarebbe soggetto a nascita e distruzione. Se fosse diverso dai costituenti psicofisici, sarebbe privo delle caratteristiche di tali costituenti*”<sup>904</sup>.

Il “sé”, dunque, dev’essere o uguale o diverso rispetto al complesso mente-corpo. Ma mente e corpo sono elementi in continua trasformazione. Se il “sé” fosse il corpo, sarebbe privo di coscienza; e se fosse la mente, a quale degli stati mentali, sempre mutevoli, esso dovrebbe corrispondere? Lo stato presente è destinato a estinguersi istantaneamente e pertanto, se il “sé” fosse lo stato presente, si sarebbe già estinto. E ancora: se il “sé” fosse lo stato presente, ogni volta che qualcuno pronuncia la parola “io”, si avrebbe una intera serie di “sé”, per la qual cosa la nozione di un “sé” duraturo già decade. Se, invece, il “sé” fosse l’intera successione di stati mentali, dalla nascita alla morte, esso non avrebbe più carattere unitario e si ridurrebbe a un semplice insieme di elementi, la maggior parte dei quali o si è già estinta o deve ancora esistere. Non si potrebbe trattare, pertanto, di un “sé” intrinsecamente esistente. Non diversamente, i medesimi problemi si riproporrebbero qualora il “sé” fosse il corpo più la mente. Si supponga, quindi, che il “sé” venga postulato come un’entità realmente esistente distinta dai costituenti psico-fisici: in questo caso, non solo sarebbe impossibile coglierlo, e dunque non si avrebbe motivo di supporre l’esistenza, ma, fatto più importante di tutti, esso non potrebbe accostarsi in nessun senso alla descrizione di ciò che noi consideriamo il nostro “sé”. Non potrebbe essere, ad esempio, quell’io che si sente felice o depresso; sembrerebbe, piuttosto, un luogo assolutamente vuoto, e in quanto tale non sarebbe né necessario né utile. Ogni “sé” che non può essere individuato come identico o come distinto rispetto ai mutevoli stati psico-fisici, dunque, non può esistere.

*Ma, così come per il nesso causale, ciò non vuol dire che il Madhyamaka affermi che noi non esistiamo, o che non dovremmo usare*

---

903 Candrakirti, *Madhyamakavatara*: 6; 150 e segg.

904 Nagarjuna *Madhyamakakarika* 18; 1.

la parola “io”. Il *Madhyamaka* afferma, piuttosto, che noi non esistiamo nel modo in cui pensiamo di esistere, vale a dire come monadi indipendenti, intrinsecamente esistenti. Esisteremmo, invece, come entità concettualmente create e sovrapposte ai nostri mutevoli stati psico-fisici.

**Confutazione del nirvana in sé.** Nella “*Perfezione della Sapienza*”<sup>905</sup> si afferma che il nirvana è “*come un’illusione, come un sogno*”. Vediamo quali argomentazioni fornisce *Madhyamaka* a sostegno di questa drammatica asserzione.

Il nirvana per Nagarjuna è “*pacificazione di tutte le rappresentazioni, pacificazione di tutte le discriminazioni verbali, pace.*”<sup>906</sup> “*È la cessazione del regno della parola e della mente (dualistica).*”<sup>907</sup> È il risultato della capacità di vedere le cose come veramente sono perché “*la caratteristica della realtà.*”<sup>908</sup> - dice Nagarjuna - è *di essere non dipendente da altri, pacificata, non distinta dalle discriminazioni verbali, priva di pensiero discorsivo, senza diversità.*”<sup>909</sup> Si può discutere se questa affermazione corrisponda in fondo alla concezione di una realtà positiva e non del puro vuoto, come sostengono invece i *Prasangika*. Ma la cosa che ci interessa in questa sede è come, con la logica perfetta, Nagarjuna spiega il Nirvana evitando di definirlo. Se il Nirvana è la pacificazione della tendenza della mente a stabilire categorie e costruire concetti, il nirvana stesso non può essere definito. Il Nirvana, afferma Nagarjuna, non è un essere, né un non-essere né l’uno e l’altro insieme. Non può essere un essere dal momento che tutto quello che è fa parte della sfera del condizionamento causale: esso sarebbe dunque soggetto al decadimento e alla dissoluzione.<sup>910</sup> Né può essere un non-essere perché se nella realtà non c’è nessun essere allo stesso modo non vi può essere nessun non-essere. Il non essere infatti si

---

905 Versione detta “in ottomila versi”.

906 Nagarjuna *Madhyamakakarika*: 25:24.

907 Nagarjuna *Madhyamakakarika*: 18:7.

908 In sanscrito *Tattva*.

909 Nagarjuna *Madhyamakakarika*: 18:9.

910 Nagarjuna *Madhyamakakarika*: 25: 5-6 e *Madhyamakakarika* 25:4.

ha quando qualcosa smette di essere. Il non essere in ogni caso non è un'entità indipendente.<sup>911</sup> Se dunque da un punto di vista fondamentale nulla esiste realmente (e cioè nulla possiede esistenza intrinseca), nemmeno il nirvana può esistere. Inoltre il nirvana non può essere un essere e un non essere al tempo stesso perché i due termini sono contraddittori.

**Le due verità.** È interessante notare che come per altri concetti fondamentali Nagarjuna anticipò il suo strenuo critico Sankara anche nell'affermazione della cosiddetta dottrina “delle due verità”. A chi gli rimproverava di aver distrutto la religione Buddhista col proprio insegnamento sulla vacuità, Nagajuna oppose quanto segue:

*“La dottrina del Buddha è insegnata in riferimento a due verità: la verità convenzionale e la verità fondamentale<sup>912</sup>. Coloro i quali non comprendono la differenza tra queste due verità, non comprendono la profonda essenza<sup>913</sup> della dottrina del Buddha. La realtà fondamentale non può essere insegnata senza appoggiarsi alla pratica quotidiana<sup>914</sup>. Senza far ricorso alla realtà fondamentale il nirvana non può essere raggiunto. Se la vacuità è coerente, tutto è coerente. Se la vacuità non è coerente, allo stesso modo tutto non è coerente”.*

Risulta evidente da questo brano che Makhyamaka accetta il mondo convenzionale quotidiano non per opportunismo ma perché esso rappresenta la base della pratica religiosa, senza la quale non si può raggiungere l'illuminazione. Ciò non di meno il mondo convenzionale quotidiano non dev'essere preso per un mondo fondamentale, ma esattamente per quello che è: il mondo convenzionale quotidiano, privo di esistenza intrinseca. La più importante fonte Prasangika sulla dottrina delle due verità è rappresentata dal *Madhyamakavatara* di Candrakirti. Tutte le entità, afferma Candrakirti, hanno due nature poiché esistono una percezione corretta e una erronea. L'oggetto della percezione

---

911 Nagarjuna *Madhyamakakarika*: 25: 7-8.

912 Rispettivamente lokasavritisatya e Paramārthasatya.

913 In sanscrito *tattva*.

914 In sanscrito *vyavahara*.

corretta è la realtà<sup>915</sup> - intesa tuttavia, come qualcosa privo di esistenza intrinseca. La percezione erronea si divide a sua volta in due generi: quella che si ha quando gli organi sensoriali operano efficacemente, e quella basata su qualche difetto degli organi sensoriali stessi.

---

915 In sanscrito *tattva*.

# Cittamatra, terza ruota del dharma

In campo filosofico la scuola *Cittamatra* reinterpretò i concetti di non-esistenza intrinseca e di vacuità, capisaldi della precedente scuola *Madhyamaka*.

Nel *Sandhinirmocana Sutra*, che è uno dei primi testi attribuiti alla scuola, gli autori appaiono ben consapevoli di rappresentare una nuova tendenza del pensiero Buddhista e infatti parlano di “terzo impulso della ruota del Dharma”, con riferimento ad un antico e celebre precedente: il primo sutra del Buddha era stato infatti chiamato *Dharmacakrapravartana Sutra*, “Impulso della ruota del Dharma”.

Secoli dopo un importante testo di tradizione *Madhyamaka*<sup>916</sup>, aveva proclamato “*Ora, in verità, scorgiamo il secondo impulso impresso alla ruota del Dharma*”. Naturalmente si precisava, conformemente ai principi *Madhyamaka*, che, in realtà, non esiste alcun impulso di alcun genere, riaffermando con ciò la verità fondamentale di quella scuola: niente possiede esistenza intrinseca.

Il *Sandhinirmocana Sutra* non si limita però ad asserire di rappresentare “il terzo impulso alla ruota del Dharma” ma appare consapevole della necessità di spiegare la storia intellettuale del Buddhismo e la riproposizione di affermazioni ugualmente “conclusive”.

Ci spiega perciò che a Benares il Buddha aveva esposto gli insegnamenti delle Quattro Verità destinandoli ad ascoltatori non-Mahayana. Si era trattato di un insegnamento “straordinario” ma non di un insegnamento definitivo, per cui doveva essere interpretato e rettammente compreso. Ma con quel tipo di ascoltatori il Buddha non poteva far altro. Successivamente il Buddha insegnò che anche tutti i

---

<sup>916</sup> Si tratta dell' *Astasahasika* e la frase viene messa in bocca agli dei che così gioiscono degli insegnamenti del Buddha.

dharmas sono privi di esistenza intrinseca<sup>917</sup>; e fu questo il secondo impulso impresso alla Ruota del Dharma: era anch'esso un insegnamento straordinario, ma - al pari dell'altro, - richiedeva un'interpretazione e questa divenne motivo di discordia. L'insegnamento veramente conclusivo, dicono i filosofi della scuola Cittamatra, è quello contenuto nel *Samdhinirmocana Sutra*: è assolutamente esplicito, totalmente straordinario, insuperabile e non può essere motivo di discordia. Non vi è pertanto, insegnamento più elevato di quello e il suo significato deve essere preso alla lettera<sup>918</sup>: questo è il senso di "terzo impulso alla ruota del dharma".

---

917 Ricordiamo che "*dharmas*" (con iniziale minuscola) non è "la legge" ma sono i "costituenti inscindibili dell'universo - 82 secondo la scuola Theravada e 75 per quella Sarvastivada - Per quanto condizionate e transitorie queste sostanze sono dotate di "esistenza intrinseca". È la questione fondamentale che caratterizza la tradizione "Abhidharma".

918 Scrive Paul Williams in proposito (op. cit. pp. 96-97). "La distinzione tra testi che necessitano di interpretazione e testi che possono essere presi alla lettera (*neyartha e nitārtha*) costituisce la base della ermeneutica Buddhista ed è di antica data potendosi ritrovare in tutte le scuole Buddhiste. *Tsong Kha Pa* dedicò un intero trattato al modo in cui tale distinzione veniva stabilita dalle diverse tradizioni Mahayana. Spiegò che per il Madhyamaka - così come indicato in un sutra di quella tradizione intitolato "*Aksaya matinir desa*" - i testi da prendere alla lettera, di significato conclusivo, sono quelli che insegnano la vacuità. Al contrario, il *Samdhinirmocana sutra* afferma che "*sia la perfezione della sapienza, sia gli insegnamenti Madhyamaka sulla vacuità sono solo un abile mezzo adoperato dal Buddha, ma non il suo insegnamento conclusivo*". Tra coloro che ascoltarono questi insegnamenti vi furono coloro che intuirono la necessità di interpretazione e - meditando - riuscirono a procedere oltre. Coloro che - pur bravi e onesti - non ebbero simile intuizione; riconobbero però la profondità delle scritture ed ebbero fede in esse. Coloro che crederono in esse troppo fanaticamente e - prendendole alla lettera - distrussero il Dharma. E infine coloro che - partendo dagli stessi presupposti dei precedenti - conclusero che gli insegnamenti sulla vacuità non potevano essere la vera parola del Buddha.

**Nota storica** . Principali esponenti di questa scuola oltre alla figura forse mitica di *Maytreya*<sup>919</sup>, furono *Asanga* (310-390?) e *Vasubandhu*, generalmente indicato come fratello del primo. Altri due importanti autori indiani della scuola furono *Sthiramati* e *Dharmapala*, entrambi del VI° secolo (e avversari di Bhavaviteka, il maestro Svatantrika Madhyamika loro contemporaneo).

Come sempre, quando si parla di testi Buddhisti, è opportuno distinguere tra testi rivelati e commenti filosofici. I primi, che secondo qualche commentatore<sup>920</sup> possono essere attribuiti al mitico *Bodhisattva Maytreya* sono tre:

-*Abhisamayalamkara* - È il trattato sulla “Perfezione della Sapienza” in uso nelle scuole Tibetane.

-*Madhyantavibhaga* - Discriminazione dei dharma e della loro vera natura.

-*Mahayanasutralamkara* - Ornamento dei sutra Mahayana.

Le opere di impronta più nettamente filosofica sono invece attribuite ad Asanga. Si tratta di *Abhidharmasamuccaya* un testo che edifica un sistema abhidharma secondo le concezioni Mahayana-Cittamatra, dimostrando che il Mahayana non fu del tutto avverso all’Abhidharma; *Mahayanasamgraha*, importante trattato sulle dottrine Cittamatra/Yogacara in generale; e *Yogacarabhumi*<sup>921</sup>, gli stadi di *Yogacara*<sup>922</sup>.

---

919 Indicato come maestro e ispiratore di Asanga.

920 Williams, op. citata. p. 98.

921 Forse si tratta di quello *Srarakabhumi* di cui parla il 14° Dalai Lama.

922 Nel 6° secolo, con Thiramathi e Dharmapala, - morto a soli 32 anni, la scuola si divise. Il primo fondò l’università di Valabhi, il secondo continuò a insegnare a Nalanda, dove si ispirò il cinese Hsüang-Tsang che fondò in Cina la scuola Fa-hsiangs di tradizione Cittamatra. Un’altra scuola Cittamatra denominata She-lun era già stata fondata dal missionario indiano Paramartha (499-569). I testi cinesi pervenutici non sono necessariamente più tardi di quelli sanscriti che a differenza dei primi furono più spesso manipolati e alterati.

Questa filosofia è conosciuta con diversi nomi. Il più noto è quello di Yogacara, che fa pensare a monaci assiduamente dediti a pratiche Yoga; il più corretto è invece “Cittamatra” o “Sola mente”. Altri nomi usati per indicarla sono “*Vijnana vada*<sup>923</sup>”, teoria della mente, e “*Vijnaptimatra*” o “sola percezione”.

Tutte le cose, sostiene questa scuola, possono essere concepite nell’ambito dei “tre regni”: il regno delle parole, il regno delle spiegazioni e il regno delle relazioni. Ma uno solo di questi è realmente esistente.

**Dall’idealismo assoluto all’idealismo universale.** Molteplici aporie erano state contestate all’idealismo assoluto di Madhyamaka<sup>924</sup>. Tentarono di attenuarle i Prasangika, ammettendo che un mondo, sia pure illusorio, esiste; e che in esso è operante il principio di causa. Tuttavia, la scuola Madhyamaka si trovò permanentemente a fare i conti con accuse devastanti di nichilismo; ed è così che ad essa si riferisce anche Sankara, nel secondo capitolo del suo “commento al *Brahma-sutra*”.

L’idealismo assoluto di Madhyamaka fu dunque rettificato da Cittamatra con “un idealismo universale” sintetizzato nella “dottrina della sola mente”. Conformemente all’ispirazione spirituale dell’epoca e del contesto, alla base della rettifica non ci fu tanto una preoccupazione di ordine dottrinale o filosofico quanto una profonda riflessione sulla meditazione.

La questione che si pose il filosofo fu la seguente: le immagini percepite e gli insegnamenti ricevuti durante la meditazione sono differenti o no dalla mente? In un testo antico - *il Pratyutpanna Sutra* - si dice che essi non sono differenti e che l’immagine non è altro che percezione (*Vijnaptimatra*). Ciò nonostante - continua il sutra - la gente ritiene che nel mondo esistano anche oggetti materiali realmente esistenti al di fuori della mente.

Ma essi non sono differenti dalla mente.

---

923 Con questo nome vi fece riferimento Sankara nella sua sommaria confutazione alle scuole filosofiche Buddhiste, nel 2° capitolo del *Bhahma sutra Bhasya*.

924 Il Buddha non esiste, il Nirvana non esiste, il vuoto non esiste.

Su questa base si formulò il complesso insegnamento Cittamatra, trasmesso dai suoi diversi esponenti con sfumature diverse. La “dottrina dei tre aspetti”<sup>925</sup> ne costituisce comunque un elemento costante o relativamente omogeneo. Tutte le cose che possono essere conosciute - si dice - possono essere classificate in uno dei tre Aspetti<sup>926</sup> o “Regni”, come li abbiamo chiamati sopra.

Il primo aspetto costituisce il “mondo della parola”, del costruito e del concettualizzato<sup>927</sup>. Il *Samdhinirmocana Sutra* lo collega con la fuorviante attività del linguaggio. È il regno delle parole che attribuiscono esistenza intrinseca alle cose.

Il *Mahayana samgraha* e i suoi commentatori spiegano che l’aspetto costruito o concettualizzato si riferisce a ciò che appare come oggetto; mentre nella realtà non ci sono che percezioni<sup>928</sup>. Per “oggetto” si intendono qui tanto chi percepisce che la cosa percepita<sup>929</sup>. Il mondo così falsamente percepito è il regno della dualità soggetto/oggetto.

Ciò che rende possibile questo mondo illusorio dei concetti e delle parole è “il mondo delle spiegazioni” o, con termine filosofico “il mondo dell’ermeneutica”<sup>930</sup>. Si tratta dell’“aspetto condizionato” ossia di un mondo basato sulla spiegazione e dunque fondamentalmente sul principio di causa<sup>931</sup>. Il primo Aspetto, quello concettualizzato, ci propone o piuttosto ci descrive, in parole e pensieri un’apparenza; il secondo Aspetto ci spiega le modalità e le cause di questa apparenza. Pur apparendo il mondo un flusso di percezioni, questo flusso è organizzato secondo la legge di origine dipendente. Questa legge, - dice la dottrina - è precedente alla nostra concettualizzazione che definisce un “fuori” e un “dentro” e descrive i rapporti tra colori, dolori, forme e sensazioni, prima che questi siano concettualizzati. Il linguaggio

---

925 In sanscrito trisvabhavanirdesa.

926 Con “aspetto” viene qui tradotto il termine *svabhava* che altrove sta a significare piuttosto “esistenza intrinseca”.

927 In sanscrito parikalpita svabhava.

928 In sanscrito *vijnaptimatra*.

929 Nella terminologia Cittamatra: *grahaka* (afferratore) e *grahya* (afferrato).

930 Nella terminologia Cittamatra: *paratantra svabhava*.

931 Per il Buddhismo “legge di origine dipendente” o *pratitya samutpada*.

falsifica, mentre l'aspetto dipendente rappresenta il flusso dell'esperienza prima che venga erroneamente differenziato. È il supporto delle manifestazioni illusorie e fittizie. Ma è esso stesso reale? Conosciamo la risposta che darebbe Madhyamaka: no, nulla esiste. La dottrina Cittamatra va invece in una direzione opposta: *sì, - ci dice - il flusso delle cose esiste realmente*. Si deve evitare sia l'eccessiva che l'insufficiente negazione. La negazione insufficiente si ha quando si prendono per realtà intrinsecamente esistenti quelle entità che sono semplici creazioni del linguaggio. La negazione eccessiva si ha invece, quando si nega anche il sostrato che esiste realmente<sup>932</sup> e quindi si afferma che nulla esiste in nessun modo.

Troviamo a questo punto un ragionare filosofico tipicamente indiano e che è lo stesso con cui il *Samkhya* giustifica l'apparente inutilità di un cosmo che parte dal puro spirito per tornare ad esse passando attraverso la carne e il dolore. Perché? si domanda l'uomo, questo passaggio di carne e dolore? Perché lo spirito, puro e immoto non si può riscoprire se non attraverso un gioco di riflessi e di dolorose illusioni in qualcosa che puro e immoto non è: la materia, per il *Samkhya*; il mondo delle parole e il mondo delle interpretazioni per Cittamatra.

Inutile domandarsi in base a criteri logici, anche quando si sia capito che non c'è liberazione senza catene, perché mai questa liberazione è così necessaria e addirittura indispensabile. È così, e non è comprensibile per via logica dalla mente umana. L'uomo può però avvicinarsi a questa comprensione per la via della Meditazione secondo quello che viene chiamato dalla scuola "l'aspetto perfezionato."<sup>933</sup>

In termini filosofici tradizionali esso è la quiddità o eccellenza<sup>934</sup>, la vera natura delle cose. Con la meditazione riusciamo finalmente a comprendere che il nostro flusso di percezioni, di esperienze è in realtà privo di quei soggetti e oggetti fissi e duraturi che sulla base di quel medesimo flusso noi stessi abbiamo costruito. Non vi è altro che il flusso delle esperienze. L'aspetto perfezionato è dunque il semplice fatto della non dualità: il semplice fatto che non vi è un soggetto né un oggetto ma solo un flusso. L'aspetto perfezionato, tradotto ancora in

---

932 In sanscrito *paramartha*.

933 Parispanna *svabhava*.

934 Tathata per il *Samdhinirmocana Sutra*.

gergo filosofico, è dunque il mondo delle relazioni essenziali. È la vacuità stessa nel senso però che una cosa è priva di un'altra. Il flusso delle percezioni esiste, il principio di causa esiste: questo è "l'aspetto condizionato"; non esistono invece i singoli oggetti e soggetti che da questo flusso noi desumiamo: la relazione tra questi due mondi - uno irreali e l'altro illusorio - è essa stessa un mondo, ma un mondo vuoto, di relazioni e non di contenuti; e nello stesso tempo è la spiegazione ultima delle cose<sup>935</sup>.

Uno dei commentari al *Mahayana samgraha* spiega il difficile concetto con la metafora dell'acqua. L'acqua in quanto percezione è l'aspetto dipendente: esiste, ma non l'acqua vera e propria. L'acqua che una persona in preda ad allucinazioni considera acqua vera e propria è l'aspetto concettualizzato: non è acqua e non è percezione, è pura illusione. La completa assenza di acqua vera e proprio nell'acqua come immagine è l'aspetto perfezionato.

Non bisogna però troppo attaccarsi alla congruità di queste metafore e approssimazioni, perché secondo un'altra interpretazione - pure collocate del *Mayasamgraha* - l'Aspetto Dipendente costituisce il Samsara quando è sostrato dell'Aspetto concettualizzato, e il Nirvana quando costituisce quello dell'Aspetto Perfezionato: in questo senso l'Aspetto Perfezionato non è un "prima" rispetto all'aspetto condizionato.

**Esiste il flusso, esiste la mente.** La complessa dottrina di questa scuola idealista porta comunque ad una conclusione: esiste il flusso, esiste la mente. Studiosi tibetani moderni lo sostengono chiaramente<sup>936</sup>. "*La vacuità significa (nei Prajna Paramita) essere privo di soggetto e oggetto, e questa è l'immaginazione del non essere. La vacuità non è non esistenza.*" Così si esprimeva Sthiramati nel VI° secolo. Siamo di fronte a una reinterpretazione o piuttosto a una revisione radicale del concetto di vacuità che non significa più "assenza di esistenza

---

<sup>935</sup> Vedi Willis J.D. "*On Knowing reality*", New York, Columbia Un. Press. 1979 e vedi Thurman, R.A.F. "*Tsong Kha Pa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*", Princeton, N.Y.: Princeton Un. Press.

<sup>936</sup> Mahayana Samgraha 2:25 e 2:28.

intrinseca” come per il *Madhyamaka*; perché l’immaginazione del non-essere è sì vuota: ma in sé esistente.

La nuova opposizione è quella tra vacuità e dicotomia soggetto-oggetto. Come afferma Sthiramati<sup>937</sup> l’immaginazione del non essere “*possiede reale esistenza. I suoi fenomeni, i dati sensoriali, eccetera, non esistono in mancanza di essa. Essi, in quanto entità indipendenti, sono irreali.*”<sup>938</sup>

Ma cos’è questo flusso di cui abbiamo parlato come di cosa realmente esistente? È un flusso di pura natura mentale<sup>939</sup>, perché secondo la classificazione Buddhista delle cose in quanto esistente deve essere necessariamente mentale o fisico<sup>940</sup>.

La scuola Cittamatra riconobbe le obiezioni sollevate contro di essa. Vale la pena di rammentarle perché in qualche modo valgono - così come la loro confutazione, contro tutte le considerazioni antiidealistiche. Eccole nella formulazione di Vasubandhu<sup>941</sup>:

1. La determinazione spazio-temporale sarebbe impossibile: le esperienze di un certo oggetto non sopravvengono ovunque e in qualunque momento (indifferentemente) e dunque deve esistere una base esterna alle nostre esperienze.
2. Molte persone, e non una soltanto fanno esperienza dell’oggetto.

---

937 Sthiramati, *Madhyantavibhagatika*, trad. di D. L. Friedmann, University of Utrecht.

938 *dkon mchog 'jigs med dbang po*, un lama tibetano cittamatra del XVIII° secolo sostenne che esistono solo le entità in quanto dipendenti vale a dire come flusso di percezioni, e non gli oggetti esterni.

939 “*Tutto ciò è sola percezione (vijñaptimātra)* - scriveva Vasubandhu all’inizio di *Vimsatika* - dal momento che la coscienza si manifesta nella forma di oggetti non esistenti”.

940 Scrive Williams (op. cit. p. 105): ci potrebbe essere pericolo a chiamare “idealismo” tale posizione perché essa è piuttosto differente dalle forme di idealismo note alla filosofia occidentale; eppure, se idealismo vuol dire che soggetti ed oggetti non sono altro che un flusso di esperienze e percezioni, che essi sono della medesima natura e che tali esperienze, proprio in quanto esperienze, sono di natura mentale, tale posizione può in effetti essere definita una forma di “idealismo dinamico”. La scuola Samkhya, peraltro, attribuì la psiche in genere e le esperienze in particolare al regno della materia.

941 Vasubandhu, *Vimsatika*.

3. Le allucinazioni non hanno risultati pratici. Perciò le entità che generalmente consideriamo reali non rientrano nella medesima categoria.

Vasubhndu replicò alla prima obiezione con la considerazione che la determinazione spazio temporale si può spiegare con l'analogia del sogno, dove un mondo pur completo e irreali viene pur creato, mentre non si è consapevoli del fatto che gli oggetti creati non esistono in maniera indipendente dalla mente che li percepisce.

Alla seconda obiezione replicò facendo riferimento all'inferno Buddhista. I torturatori e i guardiani di quell'inferno non possono evidentemente esistere, perché altrimenti sarebbero essi stessi rinati in un inferno sperimentandone i patimenti. Dunque sono illusori, creazioni della mente, eppure percepiti da molte persone<sup>942</sup>.

Alla terza obiezione Vasubandhu contestò che anche gli oggetti del sogno hanno un fine pratico. Come in un sogno una attività fisica può essere indirizzata verso certi oggetti irreali a causa di una certa irritazione nervosa di colui che sogna, così pure accade nella vita quotidiana.

Oltre alla confutazione Vasubandhu sostenne positivamente la sua tesi con argomenti già presenti in *Risposte al re Milinda*<sup>943</sup>. L'oggetto esterno, disse, non può essere un tutto unitario dal momento che non viene percepito mai separatamente dalle proprie parti. Né può essere un insieme di varie parti dal momento che queste potrebbero essere ulteriormente ridotte alle proprie rispettive parti ed infine ad atomi<sup>944</sup>. Gli atomi d'altra parte non possono esistere perché se si combinassero attraverso un contatto parziale sarebbero suscettibili di una divisione; se si sovrapponevano totalmente, finirebbero per identificarsi e dovremmo supporre tutto l'universo materiale contenuto in un solo atomo. In conclusione, l'unico modo di spiegare la percezione degli oggetti è la citata analogia col sogno. Che la mente esista non vuole però dire che la

---

942 Anche Locke fece riferimento agli angeli del Paradiso per sostenere le sue teorie sulle idee innate, semplici e complesse.

943 Un testo classico della tradizione Hinayana, del piccolo veicolo.

944 Sulla teoria atomistica la dottrina Vaisesika appare molto più sofisticata. Abbastanza più sofisticate furono pure le dottrine atomistiche greche.

mente esista necessariamente e sempre, tanto è vero che la stessa tradizione *Cittamatra* concepisce la meditazione profonda (*vipasyana*) nella quale non esiste alcun oggetto della coscienza e - di conseguenza - non esiste neppure la coscienza corrispondente<sup>945</sup>.

**La dottrina della coscienza-deposito.** È la seconda dottrina fondamentalmente innovativa della scuola e ci porta in pieno nella psicologia dell'inconscio. Infatti la scuola non si limita ad affermare che tutto-è-mente. Essa distingue otto tipi di coscienza: le cinque coscienze sensoriali più la mente<sup>946</sup>, un senso che da un lato coglie eventi fisici e dall'altro sintetizza le esperienze fornite dagli altri cinque sensi; la mente contaminata<sup>947</sup> e la coscienza deposito<sup>948</sup>. Questa coscienza può essere vista sotto svariate angolature, a seconda che la si identifichi con l'aspetto dipendente o con l'immaginazione del non essere<sup>949</sup>, ma la sua funzione principale è comunque quella di deposito dei semi<sup>950</sup> e in particolare delle esperienze personali derivanti da azioni precedentemente compiute. È dunque un flusso in continuo mutamento che rappresenta la base dell'esistenza samsarica e in qualche modo è analogo all'inconscio individuale di Freud; ma i "semi" sono anche comuni a tutte le coscienze-sostrato: risultato di esperienze comuni che risalgono ad epoca immemorabile, come una anticipazione della teoria degli archetipi collettivi di Jung. La tradizione *Cittamatra* negò sempre di avere reintrodotta la dottrina del sé attraverso la "coscienza sostrato". Anzi, nel *Samdhinirmocana Sutra*<sup>951</sup> il Buddha afferma esplicitamente di non aver voluto insegnare la dottrina della coscienza sostrato ai discepoli meno maturi perché costoro non avrebbero potuto far altro che concepirla come dottrina del sé.

---

945 Seguendo uno dei principi fondamentali dell'*Abhidharma*.

946 In sanscrito *manovijnana*.

947 In sanscrito *klistamanas*. *Klista* è ciò che procura dolore.

948 In sanscrito *alaya vijnana*.

949 Vedi: Williams, op. cit. p. 109.

950 In sanscrito *bija*.

951 *Samdhinirmocana Sutra* (5:7).

# Bibliografia

Aristotele, *Etica Nicomachea*, ed. Rizzoli, Milano, 1993.

Aristotele, *Metafisica*, ed. Rusconi, Milano, 1994.

Asvaghosa, *Le Gesta del Buddha*, ed. Adelphi, 1979.

Aurobindo S., *La Bhagavad Gita*, ed. Albin Michel, Paris, 1970.

*Bhagavad Gita*, ed. La Spiga, Milano, 1994.

Brazier, David, *Terapia Zen*, ed. Newton Compton, Roma, 1995.

Cleary, Thomas, *Dhammapada*, ed. A. Mondadori, Milano, 1996.

Crepon, Pierre (a cura di), *Anthologie du Bouddhisme*, Albin Michel, Paris, 1991.

Das Gupta, Surendranath, *A History of Indian philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli, 1997. 5 voll.

David Neel, Alexandra, *Il Buddhismo del Buddha*, ed. Newton Compton, Roma, 1997.

David Neel, Alexandra, *Voyage d'une Parisienne a Lhasa*, ed. Plon, Paris, 1997.

Dwiwedi, M. C. , *Contribution of Jainism to Indian Culture*, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli, 1975.

Eliade Mircea, *Lo Yoga, immortalità e libertà*, ed. Rizzoli, Milano, 1997.

Enbree, Ainslie T., *“Sources of the Indian Tradition”*, Columbia University Press, 1988; Penguin Books of India, New Dehli, 1992.

- Filippini Ronconi, Pio, a cura di: *Itivuttaka, Così è stato detto*, introd. di Saverio Sani, ed. TEA, Milano, 1999.
- Filippini Ronconi, Pio, *Il Buddhismo*, ed. Newton Compton, Roma, 1994.
- Girault, René, *Le religioni orientali*, Plon, Paris, 1995.
- Glossario Sanscrito, *Asram Vidya*, Roma, 1988.
- Hiriyanna M., *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli, 1994.
- Humphreys, Christmas, *Dizionario Buddhista*, ed. Ubaldini, Roma 1981.
- Iyengar, BKS, *Yoga kipika o Luce sullo Yoga. In Italiano Teoria e pratica dello Yoga*, Gherardo Casini ed., Roma, 1968.
- Iyer M.K.V., *Advaita Vedanta*, Asia Publishing House, Bombay, 1964.
- Jaspers, *Les grands philosophes*, Plon, Paris, 1989. 3 voll.
- Lamotte, Etienne, *Lo spirito del Buddhismo antico*, Istituto per la collaborazione culturale, Fondazione Giorgio Cini, Venezia – Roma, 1959.
- Mahabharata*, ed. TEA, Milano, 1996.
- Martin-Dubost, Paul, *Samkara e il Vedanta*, ed. Asram-Vidya, Roma 1989.
- Milarepa, *La Vita*, ed. Adelphi, Milano, 1994.
- Oldenberg, Hermann, *Buddha*, ed. Dall'oglio, Milano, 1973.
- Patanjali, *Yoga Sutras*, Editions Albin Michel, Paris, 1991.
- Piantelli, Mario, *Aforismi e discorsi del Buddha*, ed. Tea, Milano, 1988.

Piantelli, Mario, *Il Grande dialogo del Nirvana definitivo*, ed. TEA, Milano, 1995.

Platone, *Tutte le opere*, ed. Newton Compton, Roma, 1997.

Puech, Henri Charles, *Storia del Buddhismo*, ed. Arnoldo Mondadori, Milano, 1992.

Ramaman, Venkata K., *Nagarjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli, 1987.

Rhadhakrishnan, *Indian Philosophy*, Oxford India Paperbacks, Calcutta, 1997.

Ricard, Mathieu. E Revel, Jean François, *Le moine et le philosophe*, Nil, Paris, 1997.

Schopenhauer, Arthur, *Parerga e Paralipomena*, ed. Adelphi, Milano, 1998.

Sharma, Chandradhar, *A critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli, 1994.

Smith, Vincent A., *The Oxford History of India vol. I, 4<sup>a</sup> ed.*, Oxford Un. Press, Karachi.

Stchoupak, N., *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Jean Maisonneuve, Paris, 1987.

Stutley, Margaret, *Hinduism, the eternal law*, Harpes Collins publishers, New Delhi, 1985.

Thurman, Robert A., *L'essenza del Buddhismo Tibetano*, ed. Newton Compton, Roma, 1997.

Tucci, Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, TEA, Milano, 2000.

*Upanishad*, TEA, Milano, 2000.

Williams, Paul, *Il Buddhismo Mahayana*, ed. Ubaldini, Roma, 1990.

Willis J.D., “*On Knowing reality*”, New York, Columbia Un. Press  
1979.

# Indice dei nomi

In neretto sono indicate le pagine dedicate alle Scuole Filosofiche Indiane.

*Abhidharma*, 67, 193, 207, 219, 220, 221-224, 225 n., 227 e n., 230 n., 233, 236, 239, 243, 246, 247, 254 n., 255, 262 n.

Adler, Alfred, 170 n.

*Advaita Vedanta*, 14 n., 18 n., 25, 28, 60 n., 70, 71 n., 74 n., 76, **169-189**, 236 n.

Agni, 8, 17.

Alessandro Magno, 11.

*Amidismo*, 195, 196.

Amritachandra, 112 e n., 113 n., 114 n.

Anirudha, 74 e n.

Anquetil-Duperron, Abraham

Hyacinthe, 17.

Apastamba, 62.

Arada, 75.

Aristotele, 18 e n., 136, 147, 177 n., 223 n.

Arjadeva, 231.

Arjuna, 28-39, 43, 44, 46, 57, 94, 95, 175.

Aryadeva, 239.

Asanga, 195, 224, 230 n., 233, 234, 254 e n., 255.

Asoka, 192, 193, 220 n., 221 n.

Asuri, 72 n.

Asvaghosa, 72, 75, 170 n., 225 n.

Aurobindo, 41 e n., 42 n., 43 n., 50 n., 51 n., 54 n., 56 n.

Badarayana, 66, 119 n., 153, 178, 185.

Bareau, André, 193 n.

Bāskali, 23.

Baskharataya, 17 n.

Bechert, H., 220 n.

Bentham, Jeremy, 125.

Bergson, Henri, 123 n.

Bhavanatha, 155.

Bhavaviteka, 255.

*Bodhi-darma*, 196.

*Brahma*, 7, 10, 19, 60.

Brazier, David, 221 n.

Brhaspati, 120 n.

*Buddha (Siddharta Gotama)*, 10, 65, 72, 75, 76, 99, 105, 106, 129 n., 170 n., 190-241, 244, 251, 253 e n., 254 n., 256 n., 262.

Buddhapalita, 231, 232, 248.

Candra, 127.

Candrakirti, 74 n., 177 n., 183 n., 187 n., 188 n., 231, 232, 236 e n., 238, 240, 242 e n., 245, 246, 249 e n., 252.

Cartesio, 41, 77, 216.  
*Carvaka Darsana*, 70, **116-125**, 142 n.  
*Confucio*, 105.  
 Conze, Edward, 237 n.  
 Croce, Benedetto, 143.  
 d'Holbach, Paul Henry, baron d', 124 n.  
 Dara Shukoh, 17 n.  
 Dasgupta, Surendranath, 65 e n., 73 n., 75 n., 106 n., 137 n., 154 e n., 162 n., 229 e n., 230 n., 233 n.  
 De Jong, J.W., 243 n.  
 De La Vallée-Poussin, L., 74 n., 242 n.  
 Delamoutre, Michel, 4 n.  
 Democrito, 133.  
 Devarsam, 208.  
 Dharmagupta, 219 n.  
 Dharmakirti, 67 e n., 127, 230.  
 Dharmapala, 255 e n.  
 Diderot, Denis, 123 n.  
 Dinnaga, 67 e n., 127, 230, 245.  
 Drrtarastra, 28.  
 Dummett, Michael, 169 n.  
 Durga, 7, 174.  
 Duryodhana, 14 n.  
 Duryodhana, *14 n.*, 28.  
 Einstein, Albert, 113 n., 152 n.  
 Eliade, Mircea, 76 n., 101 n., 104.  
 Enbree, Ainslie T., 106.  
 Eraclito, 18, 239.  
 Eratostene, 114.  
 Euclide, 143.  
 Fa-Tsang, 239 n.  
 Freud, Sigmund, 170 n., 262.  
 Friedmann, D. L., 260 n.  
 Gandhi, M. K., 8, 10, 72 n., 94 n., 115.  
 Ganesa, 174.  
 Gangesa, 67 e n., 127.  
 Garbe, R., 75 e n.  
 Gaudapada, 17 n., 96 e n., 171, 172, 178, 180, 184.  
 Giaina, 64, 105 e n., 106, 112.  
*Giainismo*, 15, 59, 65, 70, 90, **105-115**, 116, 117, 126, 134, 152.  
 Girault, René, 197 n.  
 Gnoli, Raniero, 243 n.  
 Gotama (Aksapada) 66, 67, 126, 135, 138, 143.  
 Govindapada, 171, 172 n.  
 Gunaratna, 119 n.  
 Gunaratra, 64.  
 Haribhadrasuri, 64.  
 Harrison, P. M., 225 n.  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 80 n., 128 n.  
 Heidegger, Martin, 216.  
 Heine, Heinrich, 216 n.  
 Helvétius, Claude Adrien, 123 n.  
 Hemaçandra, 107.

*Hinayana, Buddhismo.* 126, 193-196, 220, 227, 230 e n., 235, 239 n., 240, 241, 261 n.  
 Hiriyanā, Mysore, 60 n., 71 n., 73 n., 116 n., 120, 121, 144 n., 154 e n., 162 n., 164 n., 165 n., 166 n., 167 n., 229 e n., 230.  
 Hsüang-Tsang, 255 n.  
 Hume, David, 122, 136, 138, 150.  
 Humphreys, Christmas, 210 n., 211 n.  
 Inada, K., 243 n.  
*Indra*, 8, 173 n., 175.  
 Ishvara-Krishna, 41.  
 Isvarakṛṣṇa, 72 n., 73, 83, 87 e n., 93 n.  
 Iyengar, B. K. S., 95 n., 100 e n.  
 Iyer, M. K. Venkatarama, 174 n.  
 Jacobi, M., 75 e n., 243 n.  
 Jaimini, 66, 153, 154.  
 James, William, 138 n.  
 Jaspers, Karl, 239.  
 Javanthabhatta, 127.  
 Jayanta- Bhatta, 166 n.  
 Jinasena, 115 n.  
 Jung, Gustav, 170 n., 262.  
 Kamasila, 245.  
 Kanada, 66, 126.  
 Kaniska, 221 n.  
 Kant, Immanuel, 24, 127, 136, 138, 139, 169.  
 Kapila, 66, 72, 186.  
 Kashyapa, 196.  
 Katyayana, 208.  
 Keith, A. B., 72 n., 75 e n.  
 Khandadeva, 155.  
 Krishna, 7, 10, 29-39, 43, 44, 46, 47, 51, 57, 95, 172 n., 175.  
 Kumarila Bhatta, 119 n., 154, 155, 157, 159-167, 172, 173.  
 Kundakunda, 112 e n., 113 n.  
 Lamotte, Etienne, 200 n.  
 Lao Tse, 105, 239.  
 Le la Mettrie, Julien, 123 n.  
 Leucippo, 133.  
 Locke, John, 261 n.  
*Lokottaravādin*, 220.  
 Madharacarya, 64, 120 n.  
 Mādhava, 120 n., 155.  
 Madhva, 67 n., 70, 185 n.  
*Madhyamaka*, 74 e n., 179 n., 183 n., 187 n., 194, 195, 229, **231-232**, **235-250**, 253, 254 n., 255-259.  
 Mahadev Desai, 94 n.  
 Mahakausthila, 208.  
*Mahasamghika*, 203, 220 e n., 225 n., 240 e n., 262.  
 Mahathera, Venerabile, 215 n.  
 Mahavira (Varddhamana), 105-106.  
*Mahayana, Buddhismo* 179 n., 194 e n., 195, 196, 219 n., 224 n., 225 n.,

227, 230 e n., **235-236**, 239 n., 241,  
245, 253, 254 n., 255, 257, 259 e n.  
Maitreyananātha, 233, 234.  
Mallisena, 107.  
Martin-Dubost, Paul, 180 n., 183 n.,  
184 n., 188 n.  
Maudgalijayana, 207.  
*Maytreya*, 254, 255.  
Merleau-Ponty, Maurice, 88 n.  
Mill, 121, 125, 136, 150 e n., 158 n.  
Mitra, 8.  
Nagarjuna, 67 e n., 74 n., 84 n., 182 n.,  
185 n., 187 n., 188 n., 194, 224, 238-  
251.  
Narayana, 17n.  
Nemicandra, 107.  
Newton, Isaac, 79 n., 84.  
Nimbarka, 185 n.  
*Nyaya*, 12 n., 65-67, 69, 75 n., 81, 82 e  
n., 83 n., 87 e n., 88, 89 n., 90, 92, 93 e  
n., 103 n., 126, 127, 130, 131, **135-152**,  
153, 155-158, 161-165, 230, 241 n.  
Oldenberg, Hermann, 61 n., 76 n., 210  
n.  
Pancaratra, 181 e n.  
Pancasikha, 72 n.  
Panini, 12.  
*Paolo, San*, 169.  
Paramārtha, 225 n.  
Parthasarathi Misra, 155.

Patanjali, 8 n., 41,66, 72 e n., 73, 84 n.,  
94, 97 e n., 99 e n., 100 n., 102 e n.,  
154.  
Piantelli, Mario, 202 n., 211 n.  
Pitagora, 147.  
Platone, 124 n., 235.  
Prabhakara, 154, 155, 157, 159, 160,  
162, 164-168.  
*Prasangika*, 69 n., 74 n., 177 n., 231 e  
n., 232, 239, 245, 246, 248 n., 251,  
252, 256.  
Prasastapa, 67 e n., 127.  
Prasastapāda, 126, 127.  
Prith Vidhara, 173 n.  
Puech, Henri-Charles, 193 n.  
Purna, 207.  
*Purva-mimansa*, 65, **153-168**, 172.  
Radhakrishnan, Sarvepalli, 17 n., 73 e  
n.  
Rajaskhara, 64.  
Rama, 7, 10.  
Ramanuja, 17 n., 70, 185 n.  
Rangaramanuja, 17 n.  
Revel, Jean François, 123 n.  
Ricard, Mathieu, 123 n.  
Rinzai, 195, 197.  
Rudra, 8, 10.  
Sabara, 154.  
Salikanatha, 123 e n., 142 n., 155.

*Samkhya*, 6, 11, 15, 28, 40-51, 54, 55, 57, 60 n., 61, 65-70, **71-93**, 95, 97 n., 99, 100, 101, 104, 108, 117, 122, 126, 155 n., 156 n., 162, 163, 164 n., 168, 178, 180, 181, 185 n., 186, 187, 189, 222 n., 236 n., 258, 260 n.  
 Sani, Saverio, 200 n.  
 Sanjaya, 28.  
 Sankara, 17 n., 19, 20 e n., 23 e n., 25, 41, 64, 67 n., 69, 70, 72 n., 74 n., 84 n., 117, 119 n., 120, 126, 153, 156 n., 169-189, 215, 229, 230, 237, 240, 242, 251, 255 n., 256.  
 Sankarananda, 17 n.  
 Santaraksita, 245.  
 Santideva, 232.  
 Sariputra, 205, 207.  
*Sarvastivada*, 187 n., 193, 208, 223 e n., 228, 229, 230, 233 n., 254 n.  
*Sautrantika*, 162, 207, 219, 220, 221, **227-230**, 237, 239 e n., 240, 242 n., 245.  
 Schopenhauer, Arthur, 17 n.  
 Sharma, Chandradhar, 133 n., 138 n., 141 n., 142 n., 145 n., 150 n.  
 Shiva, 7, 9, 10, 60, 126, 170, 172 n., 173 e n., 174, 181 n.  
 Socrate, 110, 147, 148.  
 Soma, 17.  
 Soto, 195, 197.  
 Spinoza, Baruch, 20 n., 27, 77, 152, 215, 239.  
 Sridhara, 127.  
 Sriharsa, 120 n.  
 Sthiramati, 254, 259, 260.  
 Suresvara, 119 n.  
 Surya, 174.  
*Svatantrika*, 232, 245, 248 n., 255.  
 Tch'an-Zen, 195, 196.  
 Tendai, 195, 196.  
 Theravada, 193, 194 n., 199, 200, 207, 217, 219 n., 223, 225, 254 n.  
 Thiramathi, 255 n.  
 Thurman, Robert A. F., 259 n.  
 Tsong Kha Pa, 237, 245 n., 246, 247, 254 n., 259 n.  
 Tucci, Giuseppe, 54 n., 64 e n., 65 n., 67 e n., 68 e n., 127, 181 n., 193 n., 223 e n., 227, 228 e n., 235 n.  
 Udayana, 67 e n., 127.  
 Uddyotakara, 127.  
 Umasvati, 107.  
 Vacaspati, 67 n., 68, 73, 74 n., 92 n., 127.  
 Vacaspatimsra, 127.  
 Vaidya, 246 n.  
 Vaikuthapuri, 173 n.  
*Vaisesika*, 15, 65, 67, 70, 93 n., **126-133**, 136, 137, 139, 140 e n., 142, 144,

146, 153, 155, 156, 163 e n., 165, 185  
n., 186 n., 187, 261 n.

Valtagàmani, 201.

Varuna, 8.

Vasubandhu, 74 e n., 76, 230 e n., 233  
e n., 236, 254, 260 e n., 261.

Vasumitra, 208.

Vatsyayana, 12, 66, 67 e n., 127, 135.

Vidhyabhusana, 107.

Vijnanabhiksu, 67 n., 68, 74.

Vishnu, 7, 9, 10, 60, 70, 173, 174.

Visvarupa, 173.

Vyasa, 76.

Whitney, 120 n.

Wilkins, Charles, 28.

Williams, Paul, 179 n., 219 n., 220 n.,  
227 n., 231 n., 235 n., 236 n., 237 n.,  
238 n., 243 n., 244 n., 248 n., 254 n.,  
255 n., 260 n., 262 n.

Willis, J. D., 259 n.

Wittgenstein, Ludwig, 169 n.

Yasomitra, 230.

*Yoga*, 3, 8 e n., 9, 11, 28, 33, 35, 41-47,  
60-62, 65, 70, 72, 73, 75 e n., 76 n., 78,  
89 n., **94-104**, 107, 154, 162, 180, 234,  
255.

Yogacara, 67, 187 n., 195, 229, 232,  
235 n., 239 e n., 245, 255.

Zaehner, R. C., 4 e n.

Zoroastro, 105.