

Storicità del soggetto ed etica nel buddhismo indiano

BRUNO LO TURCO¹

Abstract: The article shows how the interpretation of the fundamental Buddhist doctrine of *paṭiccasamuppāda* (“dependent origination”), set out in the Pali Canon, can and should be facilitated by the use of categories such as “historical” and “finite.” The subject, in the description that results from the *paṭiccasamuppāda*, is reduced to a sum of historical facts and is therefore understood as radically contingent. In such a context, moral action cannot be rationally founded, since there is no concept of essential subjectivity on which to base it. This situation is analogous to that in which contemporary anti-foundationalist thought has found itself. And even the solution provided by a contemporary philosopher like Richard Rorty, namely a sense of commonality in suffering, is analogous to the Buddhist one. These analogies could be a prelude to a “fusion of horizons” between the thought of ancient Buddhism and some important trends of contemporary thought.

Keywords: *Buddhism, paṭiccasamuppāda, anti-foundationalism, mettā, solidarity, Richard Rorty*

1. Introduzione

Con il presente articolo intendiamo innanzitutto proporre una nuova interpretazione della dottrina buddhista del *paṭiccasamuppāda*, apparsa

1 Professore associato di “Filosofie, religioni e storia dell’India e dell’Asia centrale” presso l’Istituto italiano di Studi orientali (ISO) – Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

inizialmente nel Canone in lingua pāli (compilato nella sua forma scritta iniziale nel I sec. a.C.), in termini che siano trasparenti e rilevanti entro l'orizzonte del pensiero contemporaneo. Tale interpretazione permetterà quindi di intendere più compiutamente l'etica del buddhismo, rendendola a sua volta più intellegibile al nostro tempo. L'opportunità di questo studio deriva dal fatto che il *paṭīccasamuppāda*, pur essendo un cardine del pensiero buddhista, rimane enigmatico. Il suo senso è sempre stato discusso tra i buddhisti e non esiste una singola interpretazione stabilita.² È descritto come di difficile comprensione sin dai primi testi che lo presentano.³ Una tale ammissione potrebbe essere una spia del fatto che già all'epoca dell'iniziale messa per iscritto del Canone suddetto, tra i canoni delle varie scuole il più antico a noi noto e l'unico a esserci giunto completo, tale dottrina suscitasse la perplessità dei compilatori, giacché se ne era dimenticato il senso complessivo.⁴ Questo oblio, apparentemente sorprendente, potrebbe essere dovuto alla circostanza per cui prima dell'adozione della tecnologia della scrittura da parte dei monaci buona parte dello sforzo intellettuale doveva evidentemente essere rivolto a conservare il più possibile la forma originale dei numerosissimi discorsi del Buddha, anche a scapito del significato. Le caratteristiche formali del canone sono un indice evidente di questo sforzo.⁵ Peraltro, i 'naturali' nemici dei buddhisti, i filosofi hindu, vedevano la dottrina del *pratītyasamutpāda*⁶ come logicamente insostenibile, sulla base di argomenti tutto sommato ragionevoli, non dettati, cioè, solo dall'ovvia rivalità.⁷ E ancora, gli studiosi contemporanei, posti di fronte a questa dottrina apparentemente incongruente, avvertono il bisogno di giustificarla storicamente.⁸ Anzi, la realtà descritta dalla dottrina sarebbe

2 Si veda per es. R. Gombrich, *What the Buddha Thought* (Oxford Centre for Buddhist Studies Monographs), Equinox, London 2009, p. 132; E. Shulman, *Early Meanings of Dependent-Origination*, «Journal of Indian Philosophy», 36.2, 2008, pp. 297- 317: 298.

3 Per es. DN 15.1 (Mahānidānasutta).

4 R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., pp. 133, 142.

5 Si veda p. es. M. Allon, *The Composition and Transmission of Early Buddhist Texts with Specific Reference to Sūtras* (Hamburg Buddhist Studies 17), Projekt Verlag, Bochum 2021.

6 Uso qui la parola sanscrita equivalente alla pāli *paṭīccasamuppāda* perché i filosofi hindu facevano appunto riferimento, nella loro polemica, ai testi buddhisti in lingua sanscrita, la koinè filosofica, come pure letteraria e scientifica, dell'India.

7 S. Murakami, *Vedāntic Interpretation and Criticism of the Buddhist Dependent Origination (pratītya-samutpāda)*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 152/2, 2002, pp. 269-294.

8 Si veda per es. J. Jurewicz, *Playing with Fire. The Pratītyasamutpāda from the Perspective of*

evidentemente assurda, a tal punto che andrebbe considerata come un consapevole richiamo all'insensatezza dell'esistenza umana.⁹ Questa autorevole interpretazione riduce il *paṭiccasamuppāda* a parodia della cosmogonia upaniṣadica, a una satira, cioè, che fa dei momenti della creazione una serie di sconclusionati rivolgimenti riferiti non più all'universo ma all'individuo. Eppure, quant'è probabile che un insegnamento considerato dal Canone antico a dir poco basilare sia solo la messa in ridicolo di dottrine avversarie? In realtà, se dal punto di vista dello studioso questa dottrina può apparire come una bizzarria, essa è anche parte di un complesso dottrinale in fin dei conti tutt'altro che scevro da incongruenze (per tacere delle ridondanze), facilmente spiegabili come portato del faticoso processo di conservazione e trasmissione di un sapere assai ampio e articolato ma affidato ai soli mezzi dell'oralità. La scarsa intelligibilità della dottrina del *paṭiccasamuppāda* sarebbe allora, tutto sommato, un piccolo problema per lo studioso, sottoposto dal Canone pāli a ogni sorta di sfida filologica e interpretativa, se non fosse che, innanzitutto, il Canone stesso sottolinea in termini inequivocabili la centralità di questo insegnamento¹⁰ e che, in secondo luogo, esso è sempre rimasto uno dei cardini della riflessione filosofico-soteriologica buddhista.

Nella tradizione buddhista posteriore ai *sutta* il *paṭiccasamuppāda* è stato immesso nello scenario della riflessione su una teoria generale della causalità. Ma nell'ambito dei *sutta* non emergono particolari ragioni di intendere il *paṭiccasamuppāda* come enunciazione o esemplificazione di un principio di causalità. Gli studi contemporanei sul *paṭiccasamuppāda* tendono a ogni modo a distribuirsi in due filoni interpretativi: quello per il quale l'insegnamento esemplifica appunto una teoria della causalità o quello per il quale esso è un'illustrazione dell'effettivo funzionamento del *kamma*.¹¹

Vedic Thought, «Journal of the Pali Text Society», 26, 2000, pp. 77-103.

⁹ *Ibidem*, p. 100. Cfr. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 186.

¹⁰ DN 15.1 (Mahānidānasutta).

¹¹ C. Cox, *Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvstivādin Abhidharma Texts*, in R.K. Sharma (a cura di), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 119-141: 120-122.

2. Nota metodologica

L'autorevole indologo Wilhelm Halbfass sostenne che la pratica indologica avrebbe dovuto acquisire come cornice teoretica la filosofia ermeneutica.¹² Questo è perfettamente comprensibile. È subito evidente che accostarsi alla tradizione indiana di discussione teoretica e riflessione sistematica significa innanzitutto avere a che fare con una smisurata massa di testi che appartiene a un contesto culturale che è assai difforme da quello contemporaneo. Sembra, allora, opportuno rivolgersi appunto agli strumenti forniti dalla filologia e dall'ermeneutica. L'ermeneutica va innanzitutto intesa, a partire da Schleiermacher, come dottrina dei modi di comprendere un testo il cui senso non è immediatamente evidente, giacché storicamente, linguisticamente, psicologicamente da noi lontano.¹³ Filologia ed ermeneutica sono logicamente inseparabili, giacché la prima ci fornisce gli strumenti empirici, mentre la seconda quelli speculativi per accostarci ai testi. E tuttavia mentre l'attività filologica ha prodotto una gran quantità di pregevoli edizioni critiche, la riflessione ermeneutica è stata di fatto presa in carico da autori anche volenterosi, ma privi di una specifica competenza indologica, oppure è stata relegata in un comodo oblio. Un autorevole indologo si è perfino spinto ad affermare che una certa interpretazione odierna del pensiero filosofico indiano è indebita, poiché gli assertori di quel pensiero non potevano, ai loro tempi, saperne nulla, e quindi certificarla (azzerando così, non si sa quanto consapevolmente, l'intera vicenda dell'ermeneutica come disciplina).¹⁴ Implicita in questa posizione è l'idea che colui che la sostiene non interpreta, giacché non usa strumenti contemporanei, che gli interpretati non potevano conoscere, limitandosi piuttosto a restituire un'immagine del tutto oggettiva, genuina, del pensiero indiano. È in realtà invece fin troppo ovvio che un'edizione critica, o uno studio qualsiasi, richiedano inevitabilmente uno sfondo ermeneutico, per quanto questo possa rimanere in ombra o inespresso; a meno che, di nuovo, gli autori di tali lavori non pretendano di rivendicare la radicale oggettività dei risultati delle loro indagini indologiche.

12 W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, State University of New York Press, Albany 1988, pp. 160-170.

13 Qui seguo G. Vattimo, *Interpretazione*, in *Enciclopedia Garzanti di filosofia...*, Garzanti, Milano 1981, pp. 450-452: 451

14 J. Bronkhorst, *What Did Indian Philosophers Believe?*, in P. Balcerowicz (a cura di), *Logic and Belief in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 2009, pp. 19-44: 28, n. 36.

Da Schleiermacher in poi l'ermeneutica ha conosciuto, naturalmente, rimarchevoli sviluppi, specialmente grazie a Heidegger e Gadamer. Tra i molti meriti di Halbfass vi è allora l'aver chiarito l'importanza di tali sviluppi in relazione alla comprensione delle tradizioni indiane. La tesi centrale di Halbfass è che la prospettiva ermeneutica dischiusa dall'opera di Gadamer non è applicabile solo al contesto culturale occidentale, al quale Gadamer limitava il suo discorso, ma anche al contesto transculturale dell'incontro tra la tradizione di pensiero indiana e quella occidentale.¹⁵ La vasta massa testuale della tradizione indiana di dibattito teoretico porta con sé un mondo di eccezionale complessità, che è ben distante dal nostro mondo contemporaneo. Secondo la visione di Halbfass, dunque, l'innegabile linguisticità storica che costituisce l'esistenza, che è il punto di partenza di Gadamer, non è solo la base della possibilità di una comprensione della tradizione occidentale, ma anche della comprensione della tradizione di pensiero indiana. E per Gadamer comprensione è fusione di due orizzonti (*Horizontverschmelzung*) che inizialmente si intendono come indipendenti.¹⁶

3. La dottrina

Come già accennato sopra, secondo il Buddha il *paṭīccasamuppāda* è profondo, arduo da afferrare, accostabile solo da pochi. E tuttavia «colui che vede (*passati*) il *paṭīccasamuppāda*, vede il *dhamma*; colui che vede il *dhamma*, vede il *paṭīccasamuppāda*». ¹⁷ La scoperta del *paṭīccasamuppāda* da parte del Buddha è spesso presentata nel Canone come connessa all'esperienza fondamentale del suo risveglio, seppure con qualche oscillazione. ¹⁸ L'esposizione del *paṭīccasamuppāda* è conclusa da questa frase: «Tale è l'origine di questa intera massa di sofferenza» ¹⁹. Dunque esso spiega, innanzitutto, in modo articolato, la sofferenza (*dukkha*) che pervade l'esistenza ordinaria (che coincide anche con la prima delle quattro

15 W. Halbfass, *India and Europe*, o.c., pp. 164-165.

16 H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), J.C.B. Mohr, Tübingen 1990, p. 311.

17 MN 28 (Mahāhatthipadopamasutta).

18 D.M. Williams, *The Paṭīccasamuppāda. A Developed Formula*, «Religious Studies», 14.1, 1978, pp. 35-56: 38-40.

19 SN 12.1 (Paṭīccasamuppādasutta). Cfr. SN 12.38 (Cetanāsutta).

nobili verità, le quali forniscono un basilare inquadramento teorico alla prassi ascetica buddhista).²⁰ Tuttavia, di fatto vi è spiegato anche il sorgere del soggetto, dell'individuo ordinario: l'esistenza (*bhava*) stessa del soggetto compare come si vedrà meglio, nella catena del *paṭiccasamuppāda*. Questo termine è formato da *paṭicca* ("essendo comparso in ragione di"), gerundio del verbo *pacceṭi* ("tornare verso", ma anche "ricorrere a"), e dal sostantivo *samuppāda* ("co-originazione"), deverbativo di *sam-up-pajjati* ("co-sorgere", "essere prodotto insieme", in cui il senso di "insieme" è dato dall'*upasarga* o preverbio *sam-*)²¹: significa dunque "co-generazione (di elementi) comparsi in ragione di (altri elementi)". Il *paṭiccasamuppāda* è descritto, nella sua versione "classica", ossia quella che sarà in seguito adottata dal tardo Abhidharma e dal Mahāyāna, come una serie di dodici *nidāna*, "basi".²² Ciascun *nidāna* ne innesca un altro, e dunque apparentemente questi sono da intendere come fasi successive di un processo. In realtà non è semplice precisare la natura dei *nidāna*, e soprattutto quella del rapporto che li connette, poiché i testi rimangono piuttosto ambigui sulla questione. Nell'esposizione del processo è detto che ciascun *nidāna* sorge dal *paccaya* rappresentato dalla fase precedente.²³ La parola *paccaya* (ancora un deverbativo del succitato *pacceṭi*) si può intendere come "ragione", "condizione", "presupposto". I termini *nidāna* e *paccaya* sono talora glossati dai *sutta* stessi con i termini *betu*, "causa", e *samudaya*, "origine".²⁴ Si potrebbe allora dire che, se prendiamo due *nidāna* contigui, uno sorge sulla base dell'altro, oppure che uno sorge in ragione dell'altro, oppure, ancora, che uno è condizione dell'altro, o che uno è presupposto dell'altro, o che uno è causa dell'altro, o che uno ha origine dall'altro: sarebbero tutti modi d'esprimersi giustificati dai testi.²⁵ Abbiamo però almeno una certezza interpretativa: i *nidāna*

20 Cfr. Anālayo, *Dependent Arising and Interdependence*, «Mindfulness» 12, 2021, pp. 1094-1102: 1098.

21 Qui come altrove nel presente articolo per le traduzioni dal pāli ci basiamo sul classico T.W. Rhys Davids and W. Stede (eds.), *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, The Pali Text Society, London 1952. Cfr. anche D.J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, The University Press of Hawaii, Honolulu 1975, p. 70.

22 C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 125.

23 I *nidāna* possono essere enunciati dai testi sia procedendo in direzione della loro progressiva attivazione (*anuloma*), sia in direzione opposta, procedendo a ritroso (*paṭiloma*). Si veda C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 126.

24 DN 15 (Mahānidānasutta).

25 Cfr. J.D. Watts, *Necessity and Sufficiency in the Buddhist Causal Scheme*, «Philosophy East and

non sono collegati tra loro da una causalità di tipo deterministico. Infatti, il loro concatenarsi spiega la sofferenza, ma questa, come vuole la quarta nobile verità (siamo dunque al cuore della predicazione del Buddha), può essere estinta percorrendo il “sentiero”.²⁶ Se la causalità implicata dal *paṭiccasamuppāda* fosse deterministica, il soggetto non potrebbe mai, al contrario, estinguere la sofferenza.²⁷ A ogni modo, il *paṭiccasamuppāda*, una volta innescato, si sostiene da sé, come si capisce dal fatto che se non viene intenzionalmente depotenziato, intraprendendo il sentiero del *dhamma*, e infine interrotto, il soggetto, e non solo quello umano, continua a rinascere in perpetuo.²⁸

I dodici *nidāna* sono così elencati: ignoranza (*avijjā*); fattori (*saṅkhāra*); coscienza (*viññāṇa*); nome e forma (*nāmarūpa*); sei ambiti sensoriali (*saḷāyatana*); contatto (*phassa*); percezione (*vedanā*); bramosia (*taṇhā*); accumulo (*upādāna*); esistenza ordinaria (*bhava*); nascita (*jāti*); vecchiaia e morte (*jarāmaraṇa*). L'esposizione dell'ignoranza (*avijjā*), primo elemento della catena, risente del tipico apofatismo buddhista: essa è più che altro descritta in negativo come l'assenza di comprensione delle quattro nobili verità, o dei cinque aggregati (*khandha*) di processi coscienti che sono scambiati per il soggetto individuale.²⁹ L'inizio dell'ignoranza, afferma il Buddha, non può essere colto; non si dire può che l'ignoranza, non esistendo in precedenza, sia sorta in un certo momento.³⁰ Poiché il *paṭiccasamuppāda* è descritto a partire dall'ignoranza, primo *nidāna*, anch'esso, evidentemente, non ha inizio.

L'ignoranza è condizione dell'esistenza dei *saṅkhāra* o fattori, i singoli atti volontari corporei, linguistici o mentali (*kāya-*, *vacī-*, *citta-saṅkhāra*)³¹. Questi sono tra l'altro descritti come intenzioni (*cetanā*) volte ai sei oggetti dei sensi: forme visibili, suono, odore, gusto, tattilità e stati mentali.³² I fattori, che possono essere meritori (*puñña*), non meritori (*apuñña*) o imperturbati (*ānejjā*), decidono della

West», 32.4, 1982, pp. 407-423.

26 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

27 Si veda M. Boisvert, *The Five Aggregates. Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1995, p. 72.

28 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

29 Sui *khandha* e sul rapporto tra questi e il *paṭiccasamuppāda* si veda M. Boisvert, *The Five Aggregates*, o.c., *passim*.

30 AN 10.61 (Avijjāsutta).

31 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta); sui *saṅkhāra* si veda G.A. Somaratne, *The Buddha's Teaching. A Buddhist Analysis*, Palgrave Macmillan, Singapore 2021, pp. 117-139.

32 SN 22.56 (Upādānapariṇāpavattasutta).

condizione di vita alla rinascita; la loro cessazione predispone alla liberazione.³³ I fattori sono la base della coscienza (*viññāṇa*). Questa consiste nel flusso di processi percettivi connessi ai sei organi di senso tradizionali della fisiopsicologia indiana: occhi, orecchie, naso, lingua, corpo, mente.³⁴ Un passo sembra precisare meglio di altri sia la natura della coscienza sia quella dei suoi antecedenti, i *saṅkhāra*: «Ciò che uno pensa (*ceteti*), ciò che uno prefigura (*pakappeti*), ciò che uno rimugina (*anuseti*) è la base dell'esistenza della coscienza».³⁵ Sintetizzando, allora, si può dire che i fattori sono i mattoni conoscitivi, emotivi e volitivi con i quali è costruita la coscienza, dalla quale logicamente dipende sia la percezione dell'identità personale sia quella del mondo.

Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, è la coscienza a rappresentare la base dell'individualità psicofisica, detta *nāmarūpa* ossia “nome e forma”, e non viceversa.³⁶ Questo termine vuole forse significare che ora il soggetto si è individuato attraverso un nome (*nāma*) che corrisponde a un aspetto oggettuale, o forma (*rūpa*), distinguendosi così dalle altre individualità. La presenza della coscienza (*viññāṇa*) nel grembo materno è la premessa al sorgere del *nāmarūpa* di un nuovo individuo, come pure il necessario presupposto alla crescita del bambino.³⁷ Il “nome e forma” è la base dei *salāyatana*, i sei ambiti sensoriali, ovvero, come già accennato, i cinque sensi più la mente (*mano*), che quelli coordina. Ciascun ambito può essere all'origine di gioia (*sukha*) e felicità (*somanassa*), le quali inducono godimento (*assāda*) del particolare ambito e di conseguenza desiderio e attaccamento (*chandarāga*).³⁸

I sei ambiti sensoriali rappresentano la necessaria premessa all'esistenza del *phassa* o contatto, e cioè la pura sensazione. Questa implica la compresenza di tre elementi: l'organo di senso, la specifica coscienza, lo specifico oggetto sensoriale. Nel caso della vista, per esempio, saranno presenti l'occhio, la coscienza visiva (*cakkhuvīññāṇa*), la forma dell'oggetto esterno. Il *phassa* s'incarica dunque dell'afflusso di dati alla coscienza individuale. Esso rappresenta la base della più complessa *vedanā* o percezione, che è suscettibile di essere accompagnata da un tono emotivo. Può essere cioè piacevole (*sukkhā*), dolorosa (*dukkhā*), o né piacevole

33 Si veda per es. SN 12.51 (Parivīmaṃsanāsutta); MN 120 (Saṅkhārupapattisutta).

34 SN 22.56 (Upādānaparipavattasutta).

35 SN 12.38 (Cetanāsutta).

36 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

37 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

38 SN 35.13 (Paṭhamapubbesambodhasutta).

né dolorosa (*adukkhamasukha*).³⁹

Le sensazioni sono la base della *taṇhā* o bramosia. Esistono due classificazioni dei tipi di bramosia: questa è considerata sestuplice se riferita agli oggetti dei sensi,⁴⁰ oppure triplice se riferita al piacere sensuale (*kāma*), all'esistenza (*bhava*), o alla non-esistenza (*vibhava*).⁴¹ Dalla bramosia sorge l'*upādāna* o accumulo, la tendenza a identificarsi con una serie di esperienze personali. Si parla di quattro modi di accumulo: quello rivolto al desiderio degli oggetti dei sensi (*kāma*), alle opinioni (*ditṭhi*), alle pratiche religiose (*śīlabbata*), alla teoria del sé (*attavāda*).⁴² L'accumulo fornisce il combustibile che è il presupposto dell'emergere di un'identità personale.⁴³ Senza una simile collezione di elementi identitari non può esserci, com'è facilmente comprensibile, il soggetto ordinario. All'accumulo si deve l'esistenza ordinaria (*bhava*), che sintetizza e incarna il dinamismo creativo di tutti gli elementi incontrati finora. A questo punto si ha finalmente un soggetto suscettibile di *jāti* o rinascita, con un nuovo manifestarsi dei *khandha* e degli ambiti sensoriali.⁴⁴ La *jāti* è interpretata non solo dai buddhisti, ma da pressoché tutte le religioni e filosofie indiane, come una ripetizione, in varie forme possibili, dell'esistenza, lungo un ciclo di morti e rinascite potenzialmente infinito. Ci sarà, di conseguenza, *jarāmaraṇa* o invecchiamento e morte, ossia la dissoluzione dei *khandha*. Dire "invecchiamento e morte" equivale a dire "condizione umana", anche perché, come già accennato, in effetti i testi completano la spiegazione di questa fase aggiungendo gli elementi di "dolore, lamento, sofferenza, angoscia, disgrazia" (*soka-parideva-dukkhadomanassupāyāsa*).⁴⁵ E secondo la già citata prima nobile verità, la sofferenza (*dukkha*) in tutte le sue forme pervade, appunto, l'intera esistenza umana ordinaria.⁴⁶

Una caratteristica essenziale del *paṭiccasamuppāda* è che, a quanto sembra, vada inteso come una descrizione esemplificativa, e non esaustiva, a meno di non voler

39 DN 15.4 (Mahānidānasutta).

40 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

41 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

42 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

43 Si veda D.M. Williams, *The Translation and Interpretation of the Twelve Terms in the Paṭiccasamuppāda*, «Numen», 21.1, 1974, pp. 35-63: 38-39; R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 124.

44 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

45 SN 12.1 (Paṭiccasamuppādasutta).

46 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

ipotizzare un radicale disaccordo tra i *sutta*. Per esempio, un *sutta* chiarisce come tra i *nidāna* della percezione (*vedanā*) e della bramosia (*taṇhā*) debba essere in realtà collocata la fase di *saññā*, la concettualizzazione.⁴⁷ Si dice appunto che “quel che è percepito (*vedeti*), è concettualizzato (*sañjānāti*)”.⁴⁸ La caratteristica distintiva della *saññā* è rivestire di concetti, ossia “nomi” — questo il significato letterale del termine — le sensazioni. L'esempio tipico è “blu”, giallo, rosso e bianco”.⁴⁹ Tali concetti saranno poi assemblati in un flusso discorsivo (*vitakka*), un concetto sul quale torneremo. Più in generale sia l'origine sia l'effetto di vari *nidāna* possono essere descritti in maniera ben diversa da quanto accade nella configurazione vista sopra. Per esempio, talora i fattori sono descritti come dipendenti direttamente dal contatto, che nella sequenza a dodici elementi vista sopra interviene invece successivamente.⁵⁰ I fattori sono anche presentati quali preceduti da nome e forma, un altro *nidāna* che di norma ricorre più in là.⁵¹ Talora la sola coscienza è presentata quale antecedente diretto della sofferenza.⁵² Inoltre, i *sutta* affermano anche che è la coscienza a sorgere in ragione di nome e forma⁵³, e non viceversa come si era visto, oppure che tra i due c'è un rapporto di reciproca dipendenza.⁵⁴ Ancora, quando Sariputta, il discepolo più erudito del Buddha, asserisce che la sofferenza (*dukkha*) è *paṭiccasamuppanna*, e cioè generata secondo il modo del *paṭiccasamuppāda*, individua il diretto antecedente di questa nel contatto.⁵⁵ Ed ancora, talora l'accumulo è descritto come sorto direttamente in ragione della coscienza influenzata dal compiacimento negli oggetti dei sensi.⁵⁶ Se questi esempi non fossero sufficienti, va ricordato come nella fondamentale dottrina delle quattro nobili verità l'origine (*samudaya*) della sofferenza (*dukkha*) sia considerata

47 M. Boisvert, *The Five Aggregates*, cit, pp. 88-89, 137.

48 MN 18 (Madhupiṇḍikasutta).

49 SN 22.79 (Khajjanīyasutta).

50 SN 22.56 (Upādānapariṇāpattasutta).

51 SN 12.64 (Atthirāgasutta).

52 SuN 3.12 (Dvayatānupassanāsutta).

53 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

54 PM 1.6 (Gatikathā); DN 15.1 (Mahānidānasutta); SN 12.67 (Naḷakalāpīsutta). Cfr. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 125; Anālayo, *Consciousness and Dependent Arising*, «Insight Journal», 46, 2020, pp. 55-63: 55-57.

55 SN 12.24 (Aññatitthiyasutta).

56 SN 35.118 (Sakkapañhasutta).

la bramosia.⁵⁷

Oltre a queste formulazioni alternative dei rapporti tra gli elementi del *paṭīccasamuppāda*, la spiegazione di un determinato elemento può comportare apparenti incongruenze. Per esempio il *nāmarūpa* è tradizionalmente considerato composto da una parte psichica, il “nome”, e da una parte fisica, “la forma”. La parte psichica è costituita da percezioni (*vedanā*), concettualizzazione (*saññā*), intenzione (*cetanā*), contatto (*phassa*) e attenzione (*manasikāra*). La parte fisica è costituita da quattro dei cinque elementi della fisica tradizionale indiana: fuoco, aria, terra, acqua (escludendo l’etere).⁵⁸ Ma questa spiegazione del *nāmarūpa* appare poco coerente: presuppone infatti ciò che invece il *paṭīccasamuppāda* dovrebbe spiegare nel prosieguo del suo sviluppo, e cioè, quanto meno contatto e percezione, che compaiono quali *nidāna* successivi nella configurazione dodici elementi.⁵⁹ Incoerenze di questo tipo ci confermano, di nuovo, come il *paṭīccasamuppāda* non vada inteso letteralmente.

In realtà, quella caratterizzata dai dodici *nidāna* è solo una possibile versione del *paṭīccasamuppāda*; il canone ne fornisce un certo numero di varianti.⁶⁰ Per esempio, in due occasioni, risalendo a ritroso, l’enumerazione si ferma al decimo *nidāna*, ossia la coscienza, e i rapporti di dipendenza sono in qualche misura mutati.⁶¹ Inoltre, nell’occasione in cui Ānanda, pur riconoscendo la profondità dell’insegnamento, sostiene di aver compreso il *paṭīccasamuppāda* e il Buddha per questo lo rimprovera, sono enunciati solo nove *nidāna* (sono cioè esclusi l’ignoranza, i fattori, e i sei ambiti dei sensi).⁶² Vi è poi un *sutta* in cui ne sono enunciati in due diversi passi sia solo sei sia dodici.⁶³ In altri casi è descritto in modo piuttosto minuto il processo che conduce all’accumulo (*upādāna*) attraverso le percezioni (*vedanā*), proseguendo poi con esistenza (*bhava*), nascita (*jāti*), vecchiaia

57 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

58 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

59 Su questa apparente incongruenza si veda Anālayo, *Consciousness*, o.c., p. 59. Il termine *nāmarūpa* è in realtà d’origine upaniṣadica; si vedano R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 136; Boisvert, *The Five Aggregates*, o.c., p. 132.

60 R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 132-133; E. Shulman, *Early Meanings*, o.c., p. 302 n. 13, p. 303 n. 14; C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., pp. 121-122.

61 SN 12.65 (Nagarasutta); DN 14.11 (Mahāpadānasutta). Cfr. D.M. Williams, *The Paṭīccasamuppāda*, o.c., pp. 39, 41.

62 DN 15 (Mahānidānasutta).

63 MN 38 (Mahātaṇhāsankhayasutta).

morte (*jarāmarāṇa*) e dunque la sofferenza nel complesso.⁶⁴ Altrove cambia non solo il numero dei *nidāna*, ma anche il loro nome.⁶⁵

Il carattere meramente dimostrativo del *paṭiccasamuppāda* emerge ancora meglio se prendiamo in esame ulteriori *sutta* in cui alcune porzioni della sequenza “classica” a dodici elementi sono, per così dire, messe a fuoco e ingrandite. In particolare, talora troviamo analizzata la porzione costituita da contatto (*phassa*), percezione (*vedanā*) e bramosia (*taṇhā*). Per esempio, troviamo questa sequenza (si fa l'esempio della vista, ma la sequenza si ripeterebbe identica nel caso degli altri sensi): senso della vista (*cakkhu*) più oggetto di senso (*rūpa*); coscienza visiva (*cakkhuvīññāṇa*); contatto (*phassa*); percezione (*vedanā*); nozione (*sañjānāti*); pensiero discorsivo (*vitakketi*); proliferazione (*papañceti*).⁶⁶ Dunque, la presenza del senso della vista e del suo oggetto sono la condizione per la coscienza visiva. Entro questa coscienza si manifesta, allora, il contatto. Questo è poi organizzato in percezioni, che a loro volta costruiscono concettualizzazioni, che sono i mattoni del pensiero discorsivo. Quest'ultimo è la condizione perché si inneschi la proliferazione. La sequenza è detta “successione di proliferazione e concettualizzazione” (*papañcasaññāsāṅkhā*) oppure “successione di proliferazione” (*papañcasāṅkhā*).⁶⁷ Bisogna allora ritenere che sia in realtà la proliferazione a sostenere direttamente la bramosia, e che la sequenza percezione-bramosia del *paṭiccasamuppāda* a dodici elementi sia soltanto un'abbreviazione.

Dal confronto delle successioni (quelle riportate e altre che non riportiamo per brevità) si vede come gli elementi delle successioni si alimentino reciprocamente, sì che si possono presentare sia in un certo ordine sia in quello contrario, e come una certa sequenza, o un segmento di questa, possa essere sintetizzata in un solo elemento che, a sua volta, produce nuovi elementi e rinsalda i preesistenti. I vari *nidāna* cooperano e si implicano a vicenda, allora, in modo inestricabile, cosicché qualsiasi descrizione è sempre parziale. Evidentemente ciò che importa qui non è tanto il numero o l'ordine o il nome dei *nidāna*. Quello che conta è, piuttosto, il principio generale esemplificato dal *paṭiccasamuppāda*, del quale ci occuperemo nella prossima sezione.

64 Per es. MN 38 (Mahātaṇhāsāṅkhasutta).

65 Si veda per es. D.M. Williams, *The Paṭiccasamuppāda*, o.c., pp. 47-48; C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., pp. 124-125.

66 MN 18 (Madhupiṇḍikasutta).

67 SuN 4.14 (Tuvāṭakasutta). Cfr. D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 122-123; M. Boisvert, *The Five Aggregates*, cit, p. 137.

4. Storicità del soggetto

Abbiamo già notato come il *paṭiccasamuppāda* sia stato interpretato come una teoria generale della causalità, sia dalla tradizione buddhista, sia dagli studiosi moderni. Questa interpretazione si scontra, però, con almeno due ovvie obiezioni: in primo luogo il Buddha ripete in più occasioni, assai chiaramente, di non considerare rilevanti o utili le speculazioni puramente teoriche o astratte, tra le quali una formulazione generale della teoria della causalità evidentemente rientrerebbe. Né in generale il Buddha si occupa direttamente di dottrine di tipo fisico od ontologico relative al mondo esterno.⁶⁸ In secondo luogo il *paṭiccasamuppāda* non si presta affatto a chiarire una specifica concezione generale della causalità. Sarebbe evidentemente un esempio di causalità del tutto astruso. Il dibattito filosofico indiano sulle teorie della causalità farà poi uso di ben altri esempi e di argomentazioni ben più logiche e stringenti.⁶⁹ Esiste, certamente, una formula breve, che potrebbe porre rimedio all'artificiosità della formula estesa: “essendoci (*sati*) quello, c'è (*hoti*) questo; col sorgere (*uppāda*) di quello, sorge (*uppajjati*) questo; non esistendo quello, non c'è questo; con l'estinzione (*nirodha*) di quello, questo si estingue (*nirujjhati*)”.⁷⁰ La formula è spesso intesa la descrizione di una caratteristica comune a tutti gli enti, quella di essere “sorti in dipendenza”.⁷¹ Tuttavia una simile formula non spiega, come è evidente, molto per il motivo opposto: è cioè esageratamente semplificata.⁷² Ci si potrebbe, a ogni modo, domandare a che cosa si riferiscono esattamente “questo” e “quello”.⁷³ Shulman ha risposto adeguatamente: la formula breve ricorre pressoché sempre in connessione con il *paṭiccasamuppāda* dai dodici fattori. “Questo” e “quello” sono precisamente i vari fattori del *paṭiccasamuppāda*.⁷⁴ Lo stesso concetto richiamato

68 Per es. MN 63 (Cūḷamālukyasutta).

69 Per averne un'idea generale si veda per es. il classico G. Tucci, *Storia della filosofia indiana* (Biblioteca Universale Laterza), Laterza, Roma 1981, pp. 334-349.

70 SN 12.21-22 (Dasabalasutta; Dutiyadasabalasutta); cfr. D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 90.

71 E. Shulman, *Early Meanings*, o.c., p. 298.

72 Cfr. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 131; Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., p. 1094.

73 Il testo ripete in effetti un unico pronome dimostrativo al genere neutro, *idaṃ*, “questo”, intendendo a ogni modo, secondo un uso tipico, due termini diversi; si veda D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 90.

74 E. Shulman, *Early Meanings*, o.c., p. 307; cfr. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 124;

dalla formula breve è ribadito dal sostantivo astratto *idapaccayatā*, “la condizione di avere quello come presupposto”. Nel passo in cui compare questo termine si domanda che cosa sia il *paṭīccasamuppāda*.⁷⁵ La risposta è che con il presupposto della nascita si ha la vecchiaia. Che i Buddha si manifestino oppure no, questo principio (*dhātu*) permane quale certezza (*niyāmatā*) nel *dhamma* e fondatezza (*ṭhitatā*) nel *dhamma*. In realtà *idapaccayatā* è direttamente usato come sinonimo di *paṭīccasamuppāda*.⁷⁶ Ma in che modo la sequenza nascita-vecchiaia servirebbe a riassumere il *paṭīccasamuppāda*? In questi termini sembrerebbe una scoperta dell’ovvio, un’espressione di buon senso popolare. Ma, come si vedrà, si tratta piuttosto di un’indicazione sintetica del senso complessivo, per nulla scontato, dell’insegnamento.

Allorché si riflette sul *paṭīccasamuppāda*, ci si potrebbe chiedere perché non sia utilizzata in luogo di questa espressione una parola più semplice, l’equivalente di “processo”, che in pāli potrebbe essere, per esempio, *kama*. Come si è visto, infatti, la condizione del soggetto ordinario, o esistenza (*bhava*), è il risultato di un processo che comporta una nutrita serie di fasi. Una possibile spiegazione è che la più articolata espressione, *paṭīccasamuppāda*, utilizzata nei *sutta*, voglia implicare che la relazione tra le fasi è più complessa di quella comportata da un mero processo lineare. Inoltre, va notato che a prima vista il preverbio *sam-* non sembrerebbe strettamente necessario: *uppāda* ricorre infatti nel Canone, senza *sam-*, con il senso di “venire all’esistenza”, “apparire”, assai simile a quello di *samuppāda*. Una più sintetica forma **paṭīcuppāda* sarebbe dunque stata sia dal punto di vista semantico sia da quello grammaticale perfettamente accettabile. Quale potrebbe essere, allora, in questo contesto, il senso specifico del preverbio *sam-*, che di per sé comunica il senso di “congiunzione”, “unione”, “completezza”? Potrebbe semplicemente fare riferimento a una molteplicità di cause prese nel loro complesso. Tuttavia potrebbe allo stesso tempo alludere, in maniera più sottile, a una caratteristica del processo: il fatto che non vada inteso come puramente lineare.⁷⁷ Se si tiene conto di tutte le formulazioni alternative della sequenza, almeno in parte viste sopra, non si può che concluderne che la forma lineare con cui il *paṭīccasamuppāda* è descritto è più una necessità espositiva che altro. Si ha quindi in realtà una cooperazione di tutti i *nidāna*

Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., p. 1096.

75 SN 12.20 (Paccayasutta).

76 D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 54-55.

77 Cfr. Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., p. 1098.

tra loro. Dunque il *paṭīccasamuppāda* non va inteso alla lettera. Non è, insomma, la descrizione di una legge di natura né la mappa fedele di un processo naturale, sebbene in epoche successive alla sua formulazione iniziale possa essere stato inteso così. Crediamo piuttosto che vada inteso quale esemplificazione sintetica di una prospettiva filosofica sorta da un'evidente preoccupazione soteriologica. Quale prospettiva filosofica, dunque? La nostra proposta è quella di definire la causalità del *paṭīccasamuppāda*, che i *sutta* non definiscono puntualmente, come storica.⁷⁸ Questa causalità è integralmente storica nel senso che non si trova alcunché nel soggetto che non sia riconducibile ad antecedenti e che al tempo stesso non siamo di fronte a un caso di determinismo o meccanicismo, altrimenti il soggetto non potrebbe liberarsi. Perché, dunque, si potrebbe obiettare, i *sutta* non usano direttamente il termine “storico”? In realtà in pāli, come del resto in sanscrito, non esiste un accettabile equivalente di “storia” o di “storico”.⁷⁹ Dunque che questo processo sia “storico” è, certo, una nostra interpretazione, ma la migliore che abbiamo, a meno di non voler rinunciare a una comprensione complessiva del *paṭīccasamuppāda*. Il fatto che ciascun *nidāna* sia descritto come basato su presupposti preesistenti serve a chiarire che il soggetto non coincide con una sostanza storica, e neppure con una struttura storica. Ciascun *nidāna* non è storico, né lo è la configurazione nel suo complesso. Il *paṭīccasamuppāda* non è allora mappa fedele di una struttura ontologica, ma piuttosto abbozzo impressionistico di ciò che non esce mai dal cerchio della finitezza. Non è chiaro se la formula a dodici basi sia quella originale o sia il risultato della combinazione di formule preesistenti più brevi.⁸⁰ Tuttavia la nostra interpretazione ha il vantaggio di valere indipendentemente dal numero e dal nome dei *nidāna* chiamati in causa. La formula breve, vista sopra, non significa altro che da ogni stato, da ogni condizione, da ogni esperienza del soggetto, si può risalire a un antecedente storico. L'intera esperienza del soggetto in tutta la sua varietà è il risultato di un processo integralmente storico, in nessun punto del quale

78 Qui usiamo la parola “storia”, naturalmente, nel senso ristretto di successione di azioni del soggetto e di eventi conseguenti nel panorama cosciente del soggetto, tralasciando la dimensione sociale, che nell'esposizione del *paṭīccasamuppāda* con le sue varianti non è solitamente tematizzata dai *sutta*. In questo contesto è appunto centrale la prospettiva diacronica, mentre in una descrizione concorrente, e insieme complementare, del soggetto, ossia quella che lo spiega nei termini dei *khandha* o aggregati, è centrale l'aspetto sincronico.

79 Questo non implica affatto che in India mancasse un senso della storia; si veda per es. A. Sharma, *Did the Hindus Lack a Sense of History?*, «Numen», 50.2, 2003, pp. 190–227.

80 C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 125.

intervengono entità astoriche. Il summenzionato sostantivo astratto *idapaccayatā* significa, allora, che il soggetto è caratterizzato da una storicità radicale, che non è un'invenzione del Buddha.

Vediamo più in dettaglio se la nostra interpretazione si adatta al contesto generale. Come già detto, il *paṭīccasamuppāda* serve, innanzitutto, a spiegare la sofferenza in quanto condizione umana. In un *sutta*, è chiesto a Sāriputta quale fosse la posizione del Buddha sull'origine della sofferenza: se essa sia creata da se stessi, da un altro, da ambedue, o da nessuno dei due. La risposta è che nessuna di queste teorie è corretta; la sofferenza ha piuttosto origine dal contatto (*phassa*), spiegazione che equivale a una sintesi estrema del *paṭīccasamuppāda*. La sofferenza è, insomma, *paṭīccasamuppanna*, “sorta in dipendenza”.⁸¹ In altre parole, la sofferenza non ha origine da un'entità astorica — il contatto, ossia la pura sensazione non è tale, naturalmente —, né colpisce un'entità astorica, come si capisce dal fatto che si trova nella stessa serie in cui compare l'esistenza stessa del soggetto (*bhava*),⁸² ma è situata in un flusso puramente storico.

Lastoricità del *paṭīccasamuppāda* “classico” emerge chiaramente se ne esaminiamo due porzioni particolarmente significative, ossia l'inizio e la fine. Quanto all'inizio, l'ignoranza non va intesa come un principio generativo indipendente, astorico; anch'essa comporta presupposti, ossia i cinque ostacoli (*pañca nīvaraṇāni*),⁸³ che dipendono a loro volta dai tre atti cattivi (*tīṇi duccharitāni*), mentale, verbale e corporeo.⁸⁴ Se l'ignoranza fosse un'entità astorica, non potrebbe mai essere trascesa. Naturalmente i tre atti cattivi presuppongono che esista già un “nome e forma” ecc. L'ignoranza non è dunque il primo *nidāna*, non in senso cronologico almeno.⁸⁵ E se dall'ignoranza dipendono direttamente tutte le fasi successive, anche tutte quelle non possono che essere costruzioni storicamente determinate e provvisorie, giacché ciò che è storico non può evidentemente produrre l'astorico. La parte finale, poi, ove al *nidāna* della nascita segue il *nidāna* di invecchiamento

81 SN 12.24 (Aññatitthiyasutta).

82 Si veda A. Federman, *What Kind of Free Will Did the Buddha Teach?*, «Philosophy East and West», 60.1, 2010, pp. 1-19: 6-7.

83 I cinque ostacoli sono desiderio sensoriale (*kāmacchanda*), ostilità (*vyāpāda*), pigrizia-torpore (*thīnamiddha*), inquietudine-preoccupazione (*uddhaccakukkucca*), dubbio (*vicikicchā*).

84 AN 10.61 (Avijjāsutta).

85 P. Williams with A. Tribe, *Buddhist Thought. A Complete Introduction*, Routledge, London 2000, p. 46.

e morte, apparentemente ovvia come sopra notato, serve in effetti da illustrazione di due caratteristiche fondamentali del *paṭiccasamuppāda*: questo è sempre già in atto, e delle sue premesse già poste il soggetto non può disporre, perché in realtà non v'è esistenza del soggetto di là da questo processo.

Se poi prendiamo altre fasi “interne”, per così dire, il senso complessivo non cambia. La fase della coscienza per esempio ha incuriosito gli studiosi, che vi hanno trovato alcune contraddizioni.⁸⁶ Ma il Buddha tiene a sottolineare che la coscienza non è un'entità che sente ed esperisce, o che ritorna di vita in vita, o che fa esperienza nelle varie occasioni dei frutti del *kamma* buono o cattivo; piuttosto la coscienza è “comparsa in ragione di altro” (*paṭiccasamuppanna*),⁸⁷ è cioè, di nuovo storicamente determinata, non è un principio immutabile, astorico. La tesi fondamentale è che non v'è coscienza individuale di là dai molteplici *saṅkhāra*, i singoli atti conoscitivi, volitivi, emotivi. Questi atti non scaturiscono dalla coscienza, come si potrebbe pensare, ma è la coscienza a essere fatta di questi atti. Perciò la coscienza è, in ultima analisi, una costruzione storica, finita, ed essa stessa un processo. In ultima analisi tutti i *nidāna* sono in realtà incostanti (*anicca*), sono soggetti a dissoluzione (*khayadhamma*), soggetti a decadimento (*vayadhamma*), soggetti a cessazione (*virāgadhamma*), soggetti ad estinzione (*nirodhadhamma*), e, quel che più conta, *saṅkhata*, costruiti, ossia storicamente prodotti, artificiali.⁸⁸

La natura storica del *paṭiccasamuppāda* è difficile da percepire poiché i testi raramente esemplificano i contenuti storici concreti della varie fasi, dato che tendono, per loro natura, all'astrazione più che alla particolarizzazione, la quale non si adatta all'andamento altamente formulaico.⁸⁹ Eppure dobbiamo ritenere che ciascuna fase abbia dei contenuti concreti e che, anzi, non sia altro dalla somma di questi contenuti, a meno di non volerla reificare. È talvolta possibile rintracciare questi contenuti. Un celebre *sutta*⁹⁰ menziona una serie di sessantadue posizioni filosofiche, respinte dal Buddha. Ciascuna di queste è appunto esempio concreto di una specifica, determinata, percezione (*vedanā*), la quale ha per presupposto (*paccaya*) la sensazione (*phassa*) che si basa sui sei ambiti sensoriali (*saḷāyatana*). Tale

86 Si veda p. es. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 133.

87 MN 38 (Mahātaṇhāsāṅkhasutta).

88 SN 12.20 (Paccayasutta). Sul significato di *saṅkhata* si veda G.A. Somaratne, *The Buddha's Teaching*, o.c., p. 133-138.

89 Si veda p. es. M. Allon, *The Composition and Transmission of Early Buddhist Texts*, o.c., p. 10.

90 DN 1 (Brahmajālasutta).

percezione è presupposto di bramosia (*tanhā*), e questa di accumulo (*upādāna*). L'accumulo è a sua volta presupposto dell'esistenza (*bhava*), che prelude alla nascita (*jāti*), su cui si basano invecchiamento e morte (*jarāmaṇa*). In conseguenza della specifica percezione, anche le fasi successive avranno, si suppone, contenuti specifici, sui quali si baserà un determinato destino.⁹¹

Se, a ogni modo, dal livello del *paṭiccasamuppāda* classico ci spostiamo al livello delle sequenze più minute, sopra trattate, troviamo più facilmente esempi di contenuti concreti. Un *sutta* fornisce alcuni possibili esempi di pensiero discorsivo (*vitakka*) riferiti al caso di un monaco: “Che cosa mangerò e dove mangerò? Ho dormito male; dove dormirò oggi?”.⁹² Si tratta evidentemente di un tipo di preoccupazione che non si confà al monaco, configurandosi come un'espressione di attaccamento (*kāma*) al sé. Altri esempi di questo tipo riguardano pensieri sulla nascita, sulla vita, sul luogo, sulla regione, sulla propria reputazione. Esempi di proliferazione (*papañca*), che come abbiamo visto è strettamente collegata al pensiero discorsivo, riguardano, poi, credenze e preoccupazioni relative alla propria identità presente, all'identità futura, all'identità nelle vite successive eccetera: “io sono”; “questo sono io”; “ci sarò”, “non ci sarò”, “avrò un corpo” (*rūpin*), “sarò senza corpo”, “avrò pensieri” (*saññin*), “non non avrò pensieri”.⁹³ In un *sutta* si mostra dettagliatamente come contenuto della proliferazione possa essere non solo la riflessione oziosa ma anche la speculazione metafisica: si propone il caso specifico della riflessione filosofica su cosa accada al venir meno delle sei sfere sensoriali, ossia dopo la morte.⁹⁴

In sintesi, il senso del *paṭiccasamuppāda* è che l'intero soggetto ordinario, con il suo connotato di sofferenza, è un prodotto in flusso, radicalmente storico, puramente contingente, anche se è abituato a intendersi come un'essenza o sostanza (*atta*), che egli chiama “io” (*aham*), “mio” (*mama*). L'“ignoranza” è in primo luogo l'incapacità del soggetto di cogliere la sua condizione. Non c'è soggetto che nel processo del *paṭiccasamuppāda*. Il soggetto non è mai dato una volta per tutte, ma è solo questo farsi. Tuttavia il soggetto si crede essere; influenzato da

91 Si veda E. Shulman, *Polyvalent Philosophy and Soteriology in Early Buddhism*, «Philosophy East and West», 67.3, 2017, pp. 864-886: 869-870.

92 SN 4.16 (Sariputtasutta). Cfr. R.E.A. Johansson, *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, Curzon, London 1979, p. 186.

93 SN 35.248 (Yavakālasutta).

94 AN 4.173 (Koṭṭhitasutta)

circostanze storiche si intende in un modo o nell'altro, intendersi che rappresenta a sua volta una condizione storica, presupposto di ulteriori circostanze. La sofferenza scaturisce precisamente dall'identificazione con un presunto io solido, ossia da quell'ignoranza che non riconosce nel soggetto, originato dal *paṭiccasamuppāda*, un prodotto integralmente storico. La concezione del *paṭiccasamuppāda* mina l'auto-rappresentazione identitaria del soggetto. Come è integralmente storica la causa, ossia il *paṭiccasamuppāda*, così dev'essere integralmente storico il prodotto, cioè l'io. Questo è costruito da circostanze di là dal controllo di un manovratore centrale che, anzi, neppure esiste. Grazie alla visione del *paṭiccasamuppāda* il soggetto si sottrae a sé stesso, si sgretola, si spiega sé stesso come ente integralmente storico, e questo spiegarsi è l'unico accesso che il soggetto ha a sé stesso. Se poi il soggetto è puramente storico-finito, non si può ipotizzare che gli oggetti che appaiono nel suo orizzonte cosciente siano invece sostanze. La coscienza del soggetto, che è una costruzione storica, non può, evidentemente, includere sostanze astoriche. Il Canone non manca di chiarire che entro l'orizzonte cosciente del soggetto non si presentano mai oggetti permanenti, ovvero sostanze. Anzi, la bramosia si attiva proprio perché il soggetto fraintende — è un altro aspetto dell'ignoranza — la natura dei processi mentali (*saṅkhāra*) e, più in generale, degli enti (*dhamma*): i primi sono impermanenti (*anicca*) e fonti di sofferenza (*dukkha*), e i secondi sono insostanziali (*anatta*), mentre il soggetto li intende come permanenti, piacevoli e sostanziali.⁹⁵

È chiaro che il *paṭiccasamuppāda* può essere pienamente compreso solo in relazione alla polemica condotta dal buddhismo contro la metafisica di tipo upaniṣadico. Per quest'ultima il vero soggetto, l'*ātman*, è un'entità del tutto estranea alla storicità.⁹⁶ La posizione buddhista, come reazione, consiste dunque nel ridurre completamente il soggetto a fatti storici, e ad assumere questa riduzione a principio, senza per questo cadere nel nichilismo.⁹⁷ Il *paṭiccasamuppāda* respinge implicitamente le mere nozioni di continuità e discontinuità dopo la morte, giacché sin dal principio non si dà un'entità conchiusa che possa continuare o

95 DhP 277-279.

96 P. es. BrUp 4.5.14-15.

97 Per nichilismo intendo sia la tesi che il soggetto vada incontro all'annullamento totale dopo la morte (che nell'ottica filosofica indiana equivale a sancirne l'irrealtà), sia la tesi che il soggetto e il mondo siano prodotti del caso (*adhiccasamuppāna*), enunciata in DN 1.5 (Brahmajālasutta).

cessare.⁹⁸ Insomma, il *paṭīccasamuppāda*, a dispetto forse dell'uso che ne se farà nella storia successiva del pensiero buddhista, non è una struttura del reale che si opponga a un'altro assetto ontologico, quello dell'*ātman*. Inoltre la posizione dei *sutta* va compresa mantenendo sullo sfondo la dottrina del *nibbāna*. Mentre ciascun *nidāna* è *saṅkhata*, ossia storicamente “prodotto”, “artificiale”, il *nibbāna* è *asaṅkhata*,⁹⁹ e cioè “non-prodotto”, “spontaneo” o “genuino” o per meglio dire non inscrivibile in alcuna sequenza storica. Come è stato giustamente notato, il *nibbāna* è *asaṅkhata* in quanto “non è il prodotto di alcuna parte del *paṭīccasamuppāda*, e neppure ha in sé cose condizionate”.¹⁰⁰

Ed ancora, la posizione buddhista va infine intesa sullo sfondo del vivace dibattito tra scuole filosofiche sul *kamma*. Una delle questioni centrali poste dal *paṭīccasamuppāda* è appunto quella della sua relazione con il *kamma*.¹⁰¹ Si potrebbe pensare che il *paṭīccasamuppāda* sia la versione specificamente buddhista dell'idea di *kamma*. I due termini sono talora accostati nei *sutta* (si afferma che vedendo il *paṭīccasamuppāda* si è esperti nel *kamma* e nel suo esito)¹⁰², ma raramente, e a ogni modo la relazione tra loro non è chiarita. Sono solo i commentari che s'incaricano di precisarla.¹⁰³ Tuttavia è degna di nota l'affermazione del Buddha secondo la quale il *paṭīccasamuppāda* riguarda il presente; quello è dunque ben distinto dal ricordo delle vite passate e, implicitamente, rimosso dalla discussione sul *kamma*.¹⁰⁴ Nello stesso contesto si lascia chiaramente intendere che al contrario di temi, come l'onniscienza, che possono essere discussi e afferrati solamente da soggetti dotati di conoscenza soprannaturale, il *paṭīccasamuppāda* possa essere afferrato anche da soggetti ordinari, sia pure particolarmente perspicaci. A ogni modo, il *paṭīccasamuppāda* dà senz'altro ragione del fatto della rinascita, ma trascura la questione della qualità della rinascita stessa, laddove, nella concezione panindiana, e dunque anche buddhista, il *kamma* dovrebbe spiegare innanzitutto proprio la qualità della rinascita di un soggetto sulla base delle sue azioni. Il *paṭīccasamuppāda*

98 Si veda E. Shulman, *Polyvalent Philosophy*, o.c., p. 868.

99 IV 42 (*Ajātasutta*).

100 G. Giustarini, *Healthcare in Pali Buddhism*, «Journal of Religion and Health», 57.4, 2018, pp. 1224–1236: 1226.

101 Si veda per es. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., pp. 121-122.

102 MN 98 (*Vāsetṭhasutta*).

103 Si veda p. es. M. Boisvert, *The Five Aggregates*, cit, p. 110.

104 MN 79 (*Cūlasakuludāyisutta*). Cfr. Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., pp. 1094-1095.

è un processo (ma certamente non in senso meccanico-deterministico) ricostruibile, entro certi limiti. Il *kamma* agisce invece di là da ogni possibile ricostruzione del soggetto (salvo che questi non sia dotato di poteri sovrumani): non è possibile dire quale seme karmico, seminato da quale specifica azione, stia ora producendo il suo frutto, e sulla base di quali circostanze favorevoli, né è possibile dire quando una certa azione manifesterà il suo frutto karmico. Vi è cioè un intervallo imponderabile, una sospensione indeterminata, tra azione e frutto karmico, che ne fa qualcosa di non-storico. Si può dire in breve che la riflessione sul *kamma* risponde soprattutto alla domanda su come si possa vivere una vita futura migliore di quella presente, mentre quella sul *paṭiccasamuppāda* risponde alla domanda su come si possa interrompere il ciclo delle rinascite (*samsāra*), ponendo dunque fine alla sofferenza, che è parte inscindibile dell'esistenza (*bhava*) del soggetto, o almeno del soggetto ordinario.¹⁰⁵ Il tipo di causalità priva di qualunque soluzione di continuità, multifattoriale, vieppiù minutamente analizzabile del *paṭiccasamuppāda* è dunque altra da quella discontinua, non analizzabile del *kamma*. È proprio nell'ambito di una discussione sul *kamma* che, come già accennato, si afferma che la sofferenza è *paṭiccasamuppāda*, ossia generata secondo il criterio del *paṭiccasamuppāda*; non si può invece affermare che sia generata da sé, o generata da altri, o generata da sé e da altri insieme, o generata né da sé né da altri, o in ultima istanza generata a caso.¹⁰⁶ Questa delucidazione è fondamentale: proprio come il soggetto, la sua sofferenza è un prodotto integralmente storico, giacché riconducibile a presupposti a loro volta radicalmente storici e non a entità stabili, sostanziali, astoriche. Non si dà un soggetto "solido" che produca la sofferenza per sé o per altri. Anzi, neppure ha senso, per il soggetto, domandarsi se esisteva nel passato, e come era, o se esisterà nel futuro e come sarà, o se esiste infine nel presente e com'è nel presente.¹⁰⁷ Quindi, alla costante polemica contro le posizioni fondazionaliste di tipo upaniṣadico si accompagna una presa di distanza da una concezione metafisica e semplicistica del *kamma*. Il *paṭiccasamuppāda* reagisce alle idee correnti di *kamma* negando che questo possa implicare un'imponderabile discontinuità e comunque elementi astorici.

105 Cfr. W. Walters, *The Centrality of Karma in Early Buddhism*, «Philosophy East and West», 62.1, 2012, pp. 114-127: 119.

106 SN 12.24 (Aññatitthiyasutta).

107 SN 12.20 (Paccayasutta). Cfr. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 126-127.

5. Aspetti soteriologici ed etici del *paṭiccasamuppāda*

Di là dal principio filosofico generale che incarna, il *paṭiccasamuppāda* presenta naturalmente considerevolissimi aspetti soteriologici ed etici, data l'importanza che il conseguimento della liberazione e la retta azione hanno per il buddhismo. Tuttavia questi aspetti sono meglio inquadrati non dal *paṭiccasamuppāda* "classico", che ha lo scopo basilare di sancire l'intrinseca storicità del soggetto, ma da sequenze più brevi che esplicitano e chiariscono sezioni della sequenza a dodici anelli. Per esempio, la proliferazione (*papañca*), strettamente connessa al pensiero discorsivo (*vitakka*), è così presentata: "Sulla base (*nidāna*) di ciò che un soggetto prolifera (*papañceti*), la successione di proliferazione e concettualizzazione (*papañcasaññāsankhā*) lo assale in relazione alle forme (*rūpa*) che sono oggetto di coscienza visiva (*cakkhuvīññeyya*) passate, future, presenti".¹⁰⁸ La proliferazione, di per sé nociva, tende a innescare ulteriore proliferazione; in questo quadro, gli oggetti di percezione che si presentano alla coscienza, non ultimi i pensieri, tendono storicamente a dettare gli oggetti della proliferazione. Un *sutta* chiarisce come il pensiero "io sono" (*asmīti*), ossia l'auto-identificazione, sia un prodotto della proliferazione.¹⁰⁹ L'identificazione, a sua volta, alimenta il pensiero discorsivo e, dunque, la proliferazione: essa porta con sé le opinioni sull'io e non io, mio e non mio, essere e non essere, sul ciò che piace e ciò che non piace. E dunque il cammino di liberazione è precluso a "coloro che trovano piacere nella proliferazione (*papañcārāma*)", ed è anzi riservato a coloro che "trovano piacere nel non proliferare (*nippapañcārāma*)".¹¹⁰ Più in generale, in relazione al pensiero discorsivo (*vitakka*), si afferma quanto segue: "Qualunque cosa un monaco pensi (*anuvitakketi*) e sulla quale rifletta (*anuvicāreti*) copiosamente, verso quella la sua mente (*citta*) sarà inclinata".¹¹¹ Il senso è che i contenuti del pensiero discorsivo tendono a perpetuarsi per il semplice fatto di essersi già manifestati, e gli abiti mentali a intensificarsi progressivamente. Sono, in ultima analisi, gli abiti mentali a produrre, storicamente, il soggetto ordinario, ossia non liberato, e non viceversa: non si dà, qui, un soggetto autonomo, astorico, che produca abiti mentali. Il

108 MN 18 (Madhupiṇḍikasutta).

109 SN 35.248 (Yavakalāsutta).

110 Si veda MN 11 (Cūḷasihanādasutta), AN 6.14 (Bhaddakasutta), AN 8.30 (Anuruddhamahāvitakkasutta).

111 MN 19 (Dvedhāvitakkasutta).

modo di esistenza del soggetto non liberato è, come già visto, quello di un processo storico che si autoalimenta. In un altro *sutta* il Buddha afferma quanto segue: “Ciò che un pensa (*ceteti*), o monaci, ciò che uno determina (*pakappeti*), e ciò da cui uno è ossessionato (*anuseti*), è il fondamento del permanere della coscienza (*viññāṇa*). E quando la coscienza è sostenuta e si sviluppa, si produce una nuova esistenza futura. [...] allora sorgono nascita, vecchiaia e morte, dolore, lamento, malattia, afflizione e tormento. Tale è il sorgere di questa intera massa di sofferenza (*dukkhakkhandā*)”.¹¹² Il soggetto tende dunque a identificarsi col *viññāṇa*, che non è che l’accumulo sedimentario di pensieri abituali. Questa è un’ulteriore versione sintetica del *paṭīcasamuppāda* che chiarisce, in prospettiva soteriologica, l’assoluta centralità dell’attività cosciente intenzionale presente del soggetto. Infatti, è solo su questa attività presente che il soggetto può intervenire, essendo com’è ovvio gli antecedenti storici di là dalla sua portata.

Gli aspetti etici sono molto ben chiariti da questa ulteriore sequenza: successione di proliferazione e concettualizzazione (*papañcasaññāsankhā*); pensiero discorsivo (*vitakka*); desiderio (*chanda*); piacevole e spiacevole (*piyāppiya*); ira ed egoismo (*issā-macchariya*); ostilità (*vera*) eccetera.¹¹³ Dunque, la successione di proliferazione e concettualizzazione è il presupposto di un pensiero discorsivo che alimenta il desiderio, il quale produce sentimenti di piacevolezza e spiacevolezza, che originano molteplici atteggiamenti mentali non etici. Tali atteggiamenti, come si vede, sono iscritti nella configurazione storica di concause che caratterizza il soggetto ordinario — sia pure mai in maniera deterministica (come si evince chiaramente dal *sutta* in cui la sequenza è fornita).

La dottrina buddhista — e non solo buddhista — del *kamma* implica chiaramente un soggetto agente che possa essere imputato di una responsabilità morale. Una nota formula, su cui l’adepto è chiamato a riflettere, suona così: “Io sono il proprietario del mio *kamma* (*kammasaka*), l’erede (*dāyāda*) del mio *kamma*; ho il *kamma* come mia origine (*yonī*), il *kamma* come parente (*bandhu*), il *kamma* come risorsa (*paṭisaraṇa*); sarò l’erede di qualsiasi *kamma*, buono o cattivo, io compia”.¹¹⁴ Tuttavia, come è stato giustamente notato,¹¹⁵

112 SN 12.38 (Cetanāsutta). Cfr. anche la formula analoga, più strutturata, di SN 12.39 (Dutiyacetanāsutta).

113 DN 21 (Sakkapañhasutta).

114 AN 5.57 (Abhiñhapaccavekkhitabbhānasutta).

115 R.H. Jones, *Theravāda Buddhism and Morality*, «Journal of the American Academy of

l'etica basata sul *kamma* non prevede un agire realmente morale. Infatti, come si vede già dalla breve formula citata, la scelta dell'azione è influenzata unicamente da considerazioni sull'effetto che un'azione cattiva avrebbe sull'agente stesso, e non sulla vittima. Non è dunque dalla dottrina del *kamma* che scaturisce la moralità buddhista. D'altra parte un soggetto stabile, e dunque imputabile, neppure si dà nel panorama di contingenza radicale implicato dal *paṭiccasamuppāda*. Il soggetto non è, insomma, ammesso, sul piano squisitamente filosofico.¹¹⁶ Ciò pone un evidente problema: in un simile contesto l'azione morale non può essere fondata razionalmente, giacché manca un concetto di soggettività essenziale su cui basarla. Tuttavia, se il *paṭiccasamuppāda* può davvero essere inteso come illustrazione della irrimediabile storicità e finitezza del soggetto, la condizione storico-finita è quella di tutti i soggetti non liberati, umani e non umani. È una condizione comune. E crediamo che sia da questa ovvia, se si accettano le premesse, considerazione che scaturisce l'etica buddhista. Poiché per i *sutta* la condizione storico-finita significa sofferenza, esiste una comunanza nella sofferenza. Tale comunanza nella sofferenza fa naturalmente dire al soggetto “noi”, piuttosto che io. Che cos'altro può significare, infatti, questa celebre affermazione del Buddha: “Proteggendo sé stesso, o monaci, uno protegge (*rakkhati*) l'altro; proteggendo l'altro, uno protegge sé stesso”¹¹⁷ Il *sutta* da cui è tratta spiega esattamente che la perigliosa condizione umana è comune a tutti, che non si può separare il destino dell'uno da quello dell'altro, e che la prassi contemplativa (*satipatṭhāna*), così centrale per il buddhismo dei *sutta*, va considerata esattamente su questo sfondo. Questo va ben oltre la mera etica giuridica dell'imputabilità implicata dalla dottrina del *kamma*. Non per nulla l'origine medesima del buddhismo è dai *sutta* attribuita a una preoccupazione acutamente morale: il Buddha, subito dopo il risveglio, considera la possibilità di intraprendere la predicazione — alla quale poi in effetti si dedicherà — sulla base di uno “stato di compassione” (*kāruṇṇatā*) verso gli esseri viventi.¹¹⁸ I risvegliati solitari (*paccekabuddha*) sono considerati inferiori al Buddha Gautama, che intraprese la predicazione e fondò l'ordine monastico (*saṅgha*), proprio perché, essendo evidentemente privi di sufficiente compassione verso gli

Religion», 47.3, 1979, pp. 371-387: 374-375.

116 Si veda p. es. W.C. Beane, *Buddhist Causality and Compassion*, «Religious Studies» 10.4, 1974, pp. 441-456: 441.

117 SN 47.19 (Sedakasutta).

118 MN 26 (Pāsārāsīsutta).

esseri, non condividono la loro saggezza.¹¹⁹ Del resto, che un *sutta* come quello dedicato all'amorevolezza (*mettā*) universale¹²⁰ possa essere il prodotto di un'etica del *kamma*, basata cioè sulla mera imputazione del soggetto, alla quale seguirà la relativa retribuzione, è evidentemente inconcepibile. Dunque, la condizione storico-finita del soggetto è sia sorgente degli atteggiamenti non etici, sia, una volta che il soggetto ne abbia preso profondamente coscienza, presupposto del loro contrario, e cioè di un sentimento di comunanza e compassione, che va coltivato e approfondito deliberatamente e con impegno,¹²¹ esteso agli altri esseri umani e, in ultima analisi, a tutti gli esseri viventi.

6. Verso una fusione d'orizzonti

L'idea di contingenza radicale del soggetto non è esclusivamente buddhista. Essa ricompare nel pensiero filosofico contemporaneo. È fin troppo noto che lo sgretolamento del soggetto è stato avviato da Nietzsche, per il quale il soggetto non è che il prodotto di forze tra loro difformi che non possono essere ricondotte a un'identità unitaria, e ancora dalla critica marxista, che considera la coscienza nulla più che una sovrastruttura ideologica, come pure dalla scoperta dell'inconscio da parte di Freud. Un colpo definitivo alle pretese del soggetto è venuto dalla svolta linguistica e dall'idea di contingenza del linguaggio.¹²² In ultima analisi, secondo vari pensatori moderni e contemporanei, l'essenza dell'essere umano non è che un concetto, integralmente dipendente dalle circostanze storiche. Di conseguenza, il valore dell'individuo, e il conseguente orientamento etico, non può più essere desunto da quell'essenza.¹²³ Qui, certo, la contingenza del soggetto ha uno sfondo diverso, che la rende non del tutto sovrapponibile a quella teorizzata dal buddhismo. Tuttavia è innegabile che in ambedue i casi il soggetto non sia più da intendere come entità unitaria e sostanziale, quale per esempio era invece per la

119 Si veda R. Kloppenborg, *The Paccekabuddha. A Buddhist Ascetic* (Orientalia Rheno-Traiectina 20), Brill, Leiden 1974, pp. 7-8, 68.

120 SuN 1.8 (Mettasutta).

121 Si veda per es. MN 13 (Tevijjasutta).

122 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 3-22.

123 *Ibidem*, pp. 189, 192.

metafisica upaniṣadica in ambito indiano o per l'idealismo in ambito occidentale. Questa è dunque una prima area di convergenza, uno spazio ove può incominciare a realizzarsi quella coordinazione di vocabolari, quella fusione d'orizzonti, di cui si diceva sopra. Una tale coordinazione, relativa ad aspetti teoretici, si estende, quasi naturalmente, agli aspetti etici. Poiché il buddhismo dei *sutta* non ammette un'essenza dell'essere umano, come una parte del pensiero contemporaneo, si pone allora ad ambedue il problema di che cosa accada alla sfera morale in assenza di un soggetto essenziale. Ora, l'impossibilità di basare l'azione etica, in un mondo di contingenza radicale, sul concetto di umanità essenziale non impedisce, a un filosofo come Richard Rorty, erede a un tempo sia della filosofia analitica sia della tradizione continentale, di richiamarsi alla centralità della solidarietà.¹²⁴ Per Rorty, anzi, la solidarietà umana può e deve essere sganciata da presupposti metafisici, i quali non sono che prodotti storici. Essa prende piuttosto le mosse da una percezione di come il dolore e l'umiliazione siano per gli esseri umani un'esperienza condivisa, sorge da un'intuizione, insomma, di come vi sia comunanza nella sofferenza. Il movente dell'azione solidale, la radice dell'unica etica plausibile, sarà dunque il fatto pragmatico della comune sofferenza e di una conseguente sensibilità al dolore che va gradualmente espansa a tutti gli esseri, e non limitata a quelli più vicini a sé per tribù, religione, costumi, nazione. A questo proposito, Rorty parla di estensione della percezione del "noi".¹²⁵ Qui troviamo un'ovvia prosecuzione della convergenza di cui si diceva, giacché tale solidarietà è evidentemente una possibile traduzione occidentale e contemporanea della amorevolezza (*mettā*) e compassione (*karuṇā*) dei buddhisti. Anche queste non trovano fondamento in un concetto di soggetto essenziale, e tuttavia sono considerate parte integrante della prassi. Anzi, nell'elenco tradizionale delle tre grandi aree del cammino buddhista, l'etica (*sīla*) viene al primo posto, precedendo contemplazione (*samādhi*) e saggezza (*paññā*).¹²⁶ L'atteggiamento morale è dunque alla base del progresso sulla via alla liberazione, senza essere, di fatto, fondato teoreticamente. L'unico possibile fondamento teoretico dell'etica buddhista è costituito dal *kamma*, che però, come già accennato, non ha nulla d'intrinsecamente morale, giacché non comporta di per sé, né di norma lascia trasparire, la minima simpatia verso il danneggiato.

124 *Ibidem*, pp. 189-198.

125 *Ibidem*, p. 192.

126 Per esempio IV 59 (Māradheyyasutta).

7. Conclusioni

È fin troppo ovvia la rilevanza di una riconsiderazione del *paṭiccasamuppāda* quale ci è presentato dal Canone pāli e, dunque, nella sua versione più antica, o comunque la più antica cui abbiamo accesso. Questa dottrina sarà, come già accennato, al centro di sviluppi fondamentali del pensiero buddhista. Basta ricordare come il primo capitolo della MMK di Nāgārjuna (II-III sec. d.C.), il più universalmente noto e influente tra i pensatori buddhisti, si apra con una lode del *pratītyasamutpāda*, a cui segue una critica delle teorie abhidharmiche della causalità. La strofe decisiva si trova, però, nel ventiquattresimo capitolo, laddove si afferma: «La coproduzione condizionata [*pratītyasamutpāda*], questa e non altra noi chiamiamo la vacuità [*sūnyatā*]. La vacuità è una designazione metaforica [*prajñāpti*]. Questa e non altro la via [*pratipad*] di Mezzo [*madhyamā*].»¹²⁷ Dunque per Nāgārjuna la vacuità, ossia il caratteristico antifondazionalismo del Mahāyāna, cioè l'impossibilità di attribuire ad alcunché, ente mondano o entità metafisica, un'essenza propria (*svabhāva*), s'identifica proprio col *pratītyasamutpāda*. A coronamento di questa posizione, si riconosce che perfino la "vacuità" non è che un'etichetta di comodo, dietro la quale non si deve presupporre alcuna realtà. E in ultima analisi questo è il senso definitivo della "via di mezzo", e cioè della teoretica buddhista. Se dunque il *paṭiccasamuppāda* all'epoca della composizione dei *sutta* determina la frantumazione del soggetto, con Nāgārjuna esso diviene occasione di una poderosa riflessione sul rapporto tra linguaggio e realtà, paragonabile alla già menzionata svolta linguistica del pensiero contemporaneo. Sebbene Nāgārjuna estenda la portata della dottrina dal soggetto alla totalità degli enti, ne prosegue anche coerentemente la fondamentale inclinazione critica verso visioni d'ordine metafisico, al contrario di quanto avviene nell'Abhidharma. A misura che quest'ultimo trae dal *pratītyasamutpāda* principi causali metempirici diviene oggetto della critica di Nāgārjuna (che non rifiuta, a ogni modo, la mera validità empirica della dottrina).¹²⁸ Non bisogna poi trascurare gli esiti del recepimento del

127 MMK 24.18, trad. di R. Gnoli da Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo. Madhyamaka kārikā* (Biblioteca Boringhieri 205), Torino 1979. Per una discussione approfondita del senso di questa celebre strofe si veda D.L. Berger, *Interpreting Nāgārjuna's MMK 24:18*, «Philosophy East and West», 60.1, 2010, pp. 40-64.

128 Si veda p. es. M. Salvini, *Dependent Arising, Non-arising, and the Mind. MMK1 and the Abhidharma*, «Journal of Indian Philosophy», 42.4, 2014, pp. 471-497: 473.

pratītyasamutpāda in ambito cinese, che è stato certo facilitato dalla popolarità dell'AS¹²⁹. Huiguān (IV-V sec. d.C.) sostenne che il messaggio centrale dell'AS consistesse esattamente nel *pratītyasamutpāda* inteso nel suo valore di principio universale. In seguito Fazang (VII-VIII sec. d.C.), terzo patriarca della scuola Huayan, incentrata sull'AS, si concentrerà in particolare sulla relazione tra *pratītyasamutpāda* e *dharmadhātu*, l'assoluto, che qui è sinonimo di vacuità. In questo contesto *pratītyasamutpāda* significa che ogni *dharmā*, ossia ogni ente o fenomeno, è connesso armoniosamente a tutti gli altri, senza che ciascuno di essi perda la sua individualità.¹³⁰ Qui al *pratītyasamutpāda* è impartito un valore spiccatamente metafisico, giacché spiega la relazione tra fenomeno e fenomeno, come pure quella tra ogni singolo fenomeno e l'assoluto, nel quadro di una teoria generale della causalità. E, al contrario di quanto avveniva nel buddhismo indiano antico, qui dalla concezione di *pratītyasamutpāda* si può derivare direttamente, come di fatto è avvenuto, un'etica. Poiché in quest'ottica la relazione precede, ontologicamente, gli enti, l'etica che ne risulta è di tipo — potremmo dire con un anacronismo — “ecologico”, giacché si basa appunto sulla centralità della relazionalità tra individui, umani e non-umani, e tra individui e ambiente. È, allora, impossibile sopravvalutare la rilevanza del *paṭiccasamuppāda* o *pratītyasamutpāda* nella storia del pensiero buddhista; una mutata comprensione della sua fase iniziale influenzerebbe la comprensione dell'intera storia di questo pensiero.

129 Cfr. S. Zacchetti, *Verso il Leone d'oro*, in Fazang, *Trattato sul leone d'oro* (I giunchi 3), a cura di G. Pasqualotto e S. Zacchetti, Esedra, Padova 2000, pp. 63-64; W. Lai, *Chinese Buddhist Causation Theories. An Analysis of the Sinitic Mahāyāna Understanding of Pratitya-samutpāda*, «Philosophy East and West», 27.3, 1977, pp. 241-264.

130 *Ibidem*, p. 132-134.

Abbreviazioni

AN	Aṅguttaranikāya
AS	Avataṃsakasūtra
BrUp	Bṛhadāraṇyakopaniṣad
DhP	Dhammapada
DN	Dīghanikāya
IV	Itivuttaka
MMK	Mūlamadhyamakakārikā
MN	Majjhimanikāya
MV	Mahāvagga
PM	Paṭisambhidāmagga
SN	Saṃyuttanikāya
SuN	Suttanipāta
U	Udāna

