



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA

CICLO: XXVII

Ontologia Gelug-pa

Una lettura tibetana della filosofia Madhyamaka

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Giangiorigio Pasqualotto

Dottorando: Francesco Tormen

Esposizione riassuntiva

La ricerca indaga la particolare interpretazione del pensiero Madhyamaka sostenuta dalla Scuola Gelug-pa del Buddhismo tibetano (Vajrayāna). Il suo capostipite Dzong-ka-ba Lo-sang-drak-ba (1357-1419) è senza dubbio il pensatore più studiato, celebrato e criticato della storia della filosofia tibetana: la sua assimilazione del pensiero buddhista indiano dà luogo ben presto ad una raffinata tradizione scolastica la cui influenza in Tibet si estende fino ai giorni nostri.

Nell'analisi del suo pensiero la trattazione persegue un duplice obiettivo: 1) offrire una lettura approfondita della filosofia Gelug-pa considerata come un oggetto di studio autonomo; 2) mostrare con ciò stesso una prospettiva sulla Madhyamaka che si discosta considerevolmente dalle letture contemporanee più in voga, i cui limiti si intende in tal modo mettere in luce. L'indagine tocca svariate tematiche, di carattere epistemologico, logico, dialettico ed etico. I suoi interessi principali vertono tuttavia sulla particolare ontologia che caratterizza la filosofia Madhyamaka di Scuola Gelug-pa. In particolare è approfondita la tesi secondo cui tutti i fenomeni sono “meramente imputati dalla mente”, dimostrando che tale espressione non allude ad una limitazione di carattere linguistico o epistemologico – come vorrebbero molte letture contemporanee della Madhyamaka –, ma descrive invece lo statuto ontologico dei fenomeni. L'esposizione della ricerca intende restituire il carattere strutturalmente dialettico della letteratura Gelug-pa, ricostruendo gli snodi principali del dibattito classico sulla corretta misura dell'oggetto di negazione (ciò di cui i fenomeni sono ritenuti essere “vuoti”).

In particolare, nel primo capitolo è presa in esame la critica mossa da Dzong-ka-ba agli interpreti ‘nichilisti’ di Chandrakīrti. Nel secondo capitolo viene invece analizzata la peculiare lettura che l'autore tibetano propone della posizione Madhyamaka Svātantrika. Il terzo capitolo è quindi dedicato al modo in cui l'analisi ultima è condotta all'interno del sistema Madhyamaka Prāsaṅgika, collocato da Dzong-ka-ba al vertice delle visioni filosofiche. Nel quarto ed ultimo capitolo vengono infine approfonditi, alla luce del percorso svolto, i contorni della peculiare ontologia sostenuta dalla tradizione Gelug-pa.

L'esito dell'indagine conduce ad una rivalutazione delle letture ontologiche della Madhyamaka, ma al contempo segnala la necessità di evitare qualunque interpretazione sostanzialistica della realtà ultima: essa non fa altro che esprimere la natura meramente

fenomenologica di qualsiasi oggetto di esperienza, la cui esistenza non trascende il suo mero apparire alla coscienza.

Abstract

The research I conducted examines the peculiar interpretation of Madhyamaka thinking advocated by the Gelug-pa School of Tibetan Buddhism, i.e. Vajrayāna. Its initiator, Dzong-ka-ba Lo-sang-drak-ba (1357-1419), is doubtless the most studied, celebrated and even criticized thinker of the entire history of Tibetan philosophy: his original way of taking over Indian Buddhism in his survey soon goaded other scholars to set up a refined scholastic tradition, whose influence is nowadays still detectable in Tibet.

Dwelling upon his thought, the dissertation pursues a twofold aim: 1) to give an in-depth reading of Gelug-pa philosophy reckoned as an autonomous object of study; 2) to shape by that a new hermeneutical view of Madhyamaka that strongly departs from the most popular readings of it, whose limits are thus intended to be shown. The research touches on several topics, which address epistemological, logical, dialectical, and ethical issues. Its main interests though concern the distinctive ontology unfolded by Madhyamaka philosophy of the Gelug-pa School. More specifically, I tested the idea that all phenomena are “merely mental” and hence demonstrated that such phrase refers neither to a linguistic nor to an epistemological limitation—as it is presented in numbers of contemporary studies on Madhyamaka—; it deals instead with the *ontological* status of the phenomena. The research framework is conceived of to tally with the intrinsically dialectical nature of the Gelug-pa literature: it follows indeed the main points of the classical debate about the correct identification of the object of negation (the one through which the phenomena are thought to be “void”).

Particularly, the first chapter tackles the critique raised by Dzong-ka-ba against the ‘nihilistic’ interpreters of Chandrakīrti. The second chapter handles the interpretation that he gives of Madhyamaka Svātantrika perspective. The third chapter is then dedicated to the way in which the ultimate investigation is steered in Madhyamaka Prāsaṅgika system, which is seen by Dzong-ka-ba as the peak of every philosophical prospect. In the light of the previous ones, the fourth and last chapter eventually deals with the peculiar traits of Gelug-pa traditional ontology.

What ensues from the research is a broad reevaluation of the ontological readings of Madhyamaka; at the same time though, it points out the need to avoid any substantialist interpretation of the ultimate reality: this would indeed nothing but express the mere phenomenological nature of whatever object of experience, whose existence does not transcend its mere appearing to the conscience.

Indice

Ringraziamenti	9
Avvertenza	11
Elenco delle abbreviazioni	13
Introduzione	
1. Obiettivi	17
2. L'uso del termine 'ontologia'	19
3. Studi occidentali sulla Madhyamaka	21
4. Fonti	25
5. Analisi ultima e vacuità: comprendere razionalmente come le cose <i>non</i> sono	29
6. Il dibattito sull'ampiezza dell'oggetto di negazione	33
7. Fondazionismo epistemologico – l'eredità di Dharmakīrti	37
I. Negare troppo. Il dibattito con gli interpreti 'nichilisti' di Chandrakīrti	
8. Dzong-ka-ba contro tutti	41
9. Presentazione della posizione avversaria	43
10. Delimitare la portata dell'analisi	46
11. Complementarietà tra le due realtà e tra le due fonti di conoscenza	50
12. Le realtà convenzionali come "realtà per un oscuratore"	54
13. Validità delle coscienze convenzionali: esistere convenzionalmente non significa esistere per l'ignoranza	58
14. Le coscienze convenzionali valide non sono "errate" ma "erronee"	59
15. Ragioni per salvare le realtà convenzionali	64
16. Le realtà convenzionali (purtroppo) non possono essere eliminate dalla ragione	67
17. La vacuità deve essere compatibile con il sorgere-dipendente	71
18. Uso dei qualificatori e rispetto della logica nell'applicazione del tetralemma	74
19. Contro il rifiuto indiscriminato della concettualità	79
20. Il rischio di sovrastimare la fondazione epistemologica delle realtà convenzionali	85
21. Implicazioni politiche del fondazionismo epistemologico	90
22. Da una mistica negativa ad una fenomenologia critica	93

II. Negare troppo poco. Negare troppo poco. La ricostruzione Gelug-pa della posizione Svātantrika	
23. L'importanza di comprendere la differenza Prāsaṅgika-Svātantrika	97
24. Vera esistenza <i>versus</i> esistenza oggettiva: lo spettacolo di magia e la corda scambiata per un serpente	98
25. Elementi fuorvianti nelle due similitudini	101
26. Un diverso modo di intendere l'analisi: anticipazioni sulle differenze tra le due Scuole	104
27. Il modo Svātantrika di condurre l'analisi: il rapporto tra intero e parti	109
28. Efficacia e limiti dei termini impiegati per presentare la posizione Svātantrika	111
29. Nel sistema Svātantrika le coscienze sensoriali sono non erronee	114
30. Che cosa significa che l'esistenza oggettiva è accettata <i>a livello convenzionale</i> e rifiutata <i>a livello ultimo</i> ?	117
III. La corretta Via di mezzo. L'analisi ultima nel sistema Prāsaṅgika e la sua ontologia 'fenomenologica'	
31. I ragionamenti impiegati dai Prāsaṅgika nell'analisi ultima	123
32. I fenomeni non sono reperibili nelle loro basi di imputazione	125
33. La confutazione delle ultime due tesi del ragionamento delle sette alternative	133
34. Un considerevole balzo inferenziale	139
35. Non è possibile accertare la vacuità di un fenomeno senza quella delle sue basi di imputazione	141
36. Confutazione della produzione: il ragionamento "schegge di diamante"	147
37. Confutazione della produzione da altro	149
38. Il sorgere-dipendente come radice di tutti i ragionamenti e come significato della vacuità	156
39. I tre livelli del sorgere-dipendente secondo Jang-gya	162
40. La dipendenza dei fenomeni dalla mente concettuale (posizione del problema)	167
41. Perché la dipendenza dei fenomeni dalla mente non può essere intesa in senso solo epistemologico	168
42. Verso una fenomenologia pura	171
43. Che cosa significa "meramente imputato dalla mente concettuale"	172
44. Ragioni e rischi dell'enfasi posta sulla mente concettuale: verso una lettura fenomenologica della Madhyamaka	173
45. Strategie di fondazione fenomenologica	182
46. Il rischio di assolutizzare la mente ed il suo ruolo nella soteriologia	184
47. È possibile distinguere tra realtà convenzionali reali e irreali?	186
48. I tre criteri dell'esistenza convenzionale	191
49. Più che mere apparenze?	195
Conclusioni	201
Bibliografia	211

Ringraziamenti

Ringrazio tutti i monaci delle Università monastiche di Sera Jey e Sera Mey che mi hanno assistito nello studio della lingua tibetana e dei testi impiegati per questa ricerca, che senza di loro non avrebbe mai potuto vedere la luce. Benché il loro numero elevato non permetta di menzionarli singolarmente, tra le figure che hanno maggiormente contribuito a questo studio non posso non ricordare Geshe Kelsang Ela, per il suo aiuto prezioso nella lingua tibetana; per l'interpretazione degli aspetti più complessi della filosofia in esame sono invece debitore in particolare a Geshe Ngawang Sangay, Chusang Rinpoche, Geshe Dondup Zering e Geshe Tenzin Tenphel.

Avvertenza

Per la traslitterazione dei termini tibetani sono utilizzati due sistemi distinti: per agevolare la lettura, i nomi degli autori sono resi seguendo il sistema denominato da Hopkins “essay phonetic”.¹ Costruito sulla base della fonetica anglosassone, tale sistema privilegia la pronuncia alla corrispondenza ortografica con l’alfabeto tibetano. Sarebbe stato possibile ideare analoghe regole di traslitterazione più adatte alla fonetica italiana, ma si è preferito evitare di alimentare la già problematica proliferazione di convenzioni. Si segnala che il sistema di Hopkins è stato leggermente semplificato omettendo l’indicazione della quantità vocalica, in quanto non la si è ritenuta rilevante per la corretta resa della pronuncia tibetana. Per quanto riguarda singoli termini, espressioni o proposizioni in tibetano di una qualche rilevanza concettuale si è adottato il Wylie,² che permette di risalire in modo accurato all’ortografia tibetana. Una versione in Wylie dei nomi degli autori tibetani è presente nella bibliografia. Le citazioni delle fonti tibetane di una certa lunghezza sono invece presentate solo in lingua inglese (in nota), adottando quella che è stata considerata di volta in volta la più accurata traduzione oggi disponibile (cfr. bibliografia). Solo in rari casi, motivati dalla particolare rilevanza teoretica del passo in esame, sono segnalate eventuali inadeguatezze nelle scelte di traduzione, nel qual caso viene offerta – accompagnata dalle dovute argomentazioni – una differente traduzione del passo, in lingua italiana.

¹ Cfr. Hopkins J., *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Somerville 1996², pp. 19-22.

² Cfr. Wylie T., *A Standard System of Tibetan Transcription*, in “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 1959, 22, pp. 261-267.

Elenco delle abbreviazioni

Si forniscono, raggruppate per autore, le sigle delle principali fonti tibetane utilizzate per la presente ricerca. Si rimanda alla bibliografia conclusiva per i riferimenti bibliografici analitici e le traduzioni in lingua inglese citate nella trattazione.

DAK-TSANG SHAY-RAP-RIN-CHEN

LSG *grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho, (Explanation of "Freedom from Extremes through Knowing All Tenets": Ocean of Eloquence)*

DOL-PO-PA SHAY-RAP-GYEL-TSEN

RC *ri chos nges don rgya mtsho zhes bya ba mthar thug thun mong ma yin pa'i man ngag (Mountain Doctrine, Ocean of Definitive Meaning: Final Unique Quintessential Instructions)*

DZONG-KA-BA LO-SANG-DRAK-BA

GR *dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal (Extensive Explanation of [Chandrakṛti's] "Supplement to [Nāgārjuna's] 'Treatise on the Middle'": Illumination of the Thought)*

LN *drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po (Treatise Differentiating the Interpretable and the Definitive: The Essence of Eloquence)*

LRB *lam rim 'bring (Medium-Length Exposition of the Stages of the Path)*

LRC *lam rim chen mo (Great Exposition of the Stages of the Path)*

RG *dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho (Explanation of [Nāgārjuna's] "Treatise on the Middle": Ocean of Reasoning)*

TBT *rten 'brel bstod pa (Praise of Dependent-Arising)*

JAM-YANG-SHAY-BA NGA-WANG-DZÖN-DRÜ

GTC *grub mtha' chen (Great Exposition of Tenets)*

JANG-GYA RÖL-BAY-DOR-JAY

GTNZ *grub mtha'i rnam bzhag (Presentations of Tenets)*

KE-DRUP-GE-LEK-BEL-SANG

TTC *stong thun chen mo (Compilation on Emptiness)*

NGA-WANG-BEL-DEN

SCN *grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor*
(Annotations for [Jam-Yang-shay-ba's] "Great Exposition of Tenets": Freeing the
Knots of the Difficult Points, Precious Jewel of Clear Thought)

INTRODUZIONE

1. Obiettivi

La ricerca si propone di indagare la particolare interpretazione del pensiero Madhyamaka sostenuta dalla Scuola Gelug-pa del Buddhismo tibetano (Vajrayāna). Il suo capostipite, Dzong-ka-ba Lo-sang-drak-ba (1357-1419), è senza dubbio il pensatore più studiato, celebrato e criticato della storia della filosofia tibetana. La sua assimilazione del pensiero buddhista indiano – caratterizzata da un acume analitico che proprio mentre aspira ad un’esegesi perfetta e sistematica produce svolte altamente originali, almeno dal punto di vista formale³ – dà luogo ben presto ad una robusta e raffinatissima tradizione scolastica che si impone in tutto il Tibet. La tradizione monastica, Scuola o ‘setta’ a cui Dzong-ka-ba diede involontariamente origine – poi nota come Gelug-pa – ottenne ben presto l’egemonia politica, intellettuale e religiosa del Tibet, che conservò fino all’occupazione cinese (1959). Nel paese continuarono ad esistere tradizioni monastiche rivali, con differenti prassi di studio e posizioni filosofiche. Tuttavia, l’alto grado di erudizione ed abilità dialettica sviluppato nelle Università monastiche Gelug-pa imposero i propri *standard* qualitativi anche in questi contesti, cosicché non è scorretto affermare che, con Dzong-ka-ba, la già fiorente tradizione tibetana di studio e dibattito dei grandi luoghi della filosofia buddhista assunse le forma altamente tecnicizzata e necessariamente irrigidita di un’egemonica, plurisecolare tradizione scolastica. Nonostante il considerevole numero e l’alto livello intellettuale degli scrittori Gelug-pa successivi, le posizioni di questa Scuola sono rimaste pressoché invariate negli ultimi sei secoli, tanto che i testi di Dzong-ka-ba rappresentano a tutt’oggi la fonte più attendibile per stabilire le posizioni filosofiche ufficiali della Scuola Gelug-pa. Gli autori successivi presentano se stessi come – e mostrano a tutti gli effetti di essere per lo più – dei commentatori di Dzong-ka-ba, il cui principale obiettivo è quello di gettare luce sugli aspetti meno chiari ed espliciti del pensiero del Maestro. Figure originali non mancarono invece nelle tradizioni rivali, ma anch’esse non poterono esimersi dal confronto con le posizioni Gelug-pa, la qual cosa comportò l’assunzione di metodologie e linguaggi che, pur non impedendo di sostenere posizioni in contrasto con quelle Gelug-pa, determinarono una relativa omogeneità delle forme esegetiche, filosofiche e dialettiche del Tibet dell’ultimo mezzo millennio.

La vivacità dell’esegesi compiuta da Dzong-ka-ba, unitamente al ruolo centrale da lui svolto nella storia della filosofia tibetana, fa dell’autore al contempo una fonte primaria e

³ Sul carattere e i limiti dell’originalità di Dzong-ka-ba rispetto alla tradizione Madhyamaka cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa’s Quest for the Middle Way*, Routledge Curzon, Abingdon 2002, pp. 15-17.

secondaria del pensiero Madhyamaka. I suoi testi costituiscono senza dubbio una porzione ineliminabile di questa tradizione stessa, colta nella sua continuità storica indo-tibetana. Da un altro punto di vista, ossia per il rigore filologico, la consistenza teoretica e la forza argomentativa delle sue opzioni esegetiche, quella di Dzung-ka-ba dovrebbe essere considerata come un'interpretazione del pensiero di Nāgārjuna – ma anche di Bhāvaviveka, Chandrakīrti e di altri autori classici del pensiero Madhyamaka – legittima almeno quanto quelle proposte all'interno della recente tradizione di studi buddhisti in Occidente. Se in molti casi questi ultimi hanno preteso di basarsi unicamente sui testi di Nāgārjuna, ignorando la vasta tradizione commentariale indiana, tibetana, cinese e giapponese, è chiaro che si tratta, se non di un errore, di un evidente limite all'attendibilità e all'accuratezza di queste ricerche.

Nell'analisi della filosofia Madhyamaka di Dzung-ka-ba la trattazione persegue dunque un duplice obiettivo: 1) offrire una lettura approfondita del pensiero Gelug-pa considerato come un oggetto di studio autonomo; 2) mostrare – con ciò stesso – una prospettiva sulla Madhyamaka che si discosta considerevolmente dalle letture contemporanee più in voga, i cui limiti si intende in tal modo mettere in luce.

La ricerca toccherà svariate tematiche, di carattere epistemologico, logico, dialettico, etico-religioso. I suoi interessi principali verteranno tuttavia sulla particolare ontologia che caratterizza la filosofia Madhyamaka di Scuola Gelug-pa. Si cercherà in particolare di mostrare che cosa significhi in questo contesto la tesi secondo cui tutti i fenomeni sono dotati di un'esistenza “meramente convenzionale”, una “mera esistenza” (in contrasto con “esistenza oggettiva”) o, ancora, un'esistenza “meramente nominale” o “meramente imputata dalla mente concettuale”. Si vedrà come tali espressioni non alludano ad un limite di carattere linguistico, epistemologico o trascendentale alla conoscenza – come vorrebbero molte letture contemporanee della Madhyamaka – ma che descrivono, al contrario, lo stesso modo d'essere dei fenomeni, la loro consistenza ontologica.

Benché negli ultimi decenni sia apparso un numero crescente di studi occidentali sulla filosofia Gelug-pa – per la maggior parte riconducibili alla ‘Scuola di Hopkins’⁴ –, si ritiene che, nella maggior parte dei casi, essi soffrano di un'eccessiva, a tratti persino mimetica vicinanza alla tradizione in esame, della quale sono riprodotti senza un'adeguata contestualizzazione e mediazione concettuale i linguaggi tecnici e le forme logico-dialettiche, con il risultato che talvolta risulta persino difficile distinguere la prosa di questi studi dalle traduzioni dei testi tibetani. Questa sorta di letteratura commentariale Gelug-pa in lingua

⁴ Di tali studi si parlerà più estesamente nel paragrafo relativo alle fonti.

inglese – che non a caso spesso si presenta nella veste di introduzione o commento a classici Gelug-pa tradotti nello stesso volume – seppure preziosa nelle mani dello studioso, non si rivela decisiva nel dischiudere allo sguardo occidentale *che cosa sia* la filosofia in esame e quale grado di coinvolgimento ontologico essa comporti. Nonostante l'apprezzabile accuratezza di queste ricerche, quindi, da esse non emerge con chiarezza quale sia, in ultima analisi – al di là dei linguaggi impiegati in questa scolastica –, la posizione sostenuta da questa tradizione intorno al modo d'essere dei fenomeni. La presente ricerca intende al contrario perseguire proprio questo obiettivo. A tale scopo sarà necessario innanzitutto impadronirsi dei linguaggi e delle forme concettuali, logiche e dialettiche che caratterizzano questo universo filosofico; ma bisognerà altresì guadagnare una certa distanza da esso, saper andare al di là dei suoi aspetti formali per dischiuderne, in forma comprensibile all'Occidente filosofico, il contenuto teoretico. Se è vero che le proprie categorie concettuali possono rappresentare un ostacolo alla comprensione genuina di un diverso orizzonte di pensiero, il tentativo di fare di esse *tabula rasa* per incontrare in modo virginale un modo altro di guardare alla realtà, quand'anche possibile, non può costituire l'unica via per conoscere autenticamente una tradizione di pensiero. Se adottate con la dovuta cautela ed elasticità, se accompagnate dalla cura e pazienza necessarie a contestualizzare ed assimilare un diverso apparato concettuale, le risorse della filosofia occidentale possono al contrario rivelarsi preziose per comprendere un pensiero 'alieno', perché la distanza tra le due tradizioni è in grado di generare una polarità di vedute che permette forse di gettare maggiore luce su entrambe; e perché, d'altra parte, l'interrogazione filosofica costituisce, se non una costante, se non altro un elemento ricorrente del pensiero anche al di fuori dell'Occidente: le domande e le risposte, i linguaggi con cui sono formulate, le loro ricadute etico-religiose possono variare anche di molto, ma la natura dell'indagine rimane in fondo la stessa.

2. L'uso del termine 'ontologia'

L'utilizzo di un termine come 'ontologia', nel contesto di una ricerca sulla filosofia buddhista, appare senza dubbio problematico. Si tratta infatti di un termine che si lega strettamente alla tradizione filosofica occidentale, dove peraltro si carica di una moltitudine di significati non sempre compatibili tra loro. La filosofia buddhista, invece, non possiede un termine analogo, la qual cosa costituisce senza dubbio una valida ragione per evitare di farne uso. Tuttavia, la mancanza di un termine analogo non deve in nessun modo far pensare che questa tradizione

di pensiero non si interroghi sul modo d'essere dei fenomeni. All'opposto, la filosofia Madhyamaka – almeno nella sua versione Gelug-pa – è interamente dedicata a questo tipo di indagine. Su questo punto è molto chiara Elisabeth Napper, una delle massime studiose occidentali del pensiero Gelug-pa.⁵ Ritenerne che il termine 'ontologia' non debba essere impiegato perché la tradizione Madhyamaka è estranea ai suoi interessi costituisce motivo di fraintendimento, come si spera di dimostrare nel corso di questo studio. Semmai bisognerà essere molto cauti e pazienti prima di decidere di *che tipo* di ontologia si tratti, per sfuggire al rischio di appiattare questa tradizione di pensiero – che al di fuori di qualche significativa ma circoscritta analogia, non possiede equivalenti in Occidente – sull'una o l'altra delle posizioni filosofiche che ci sono più familiari. Con l'impiego del termine 'ontologia', presente già nel titolo della dissertazione, non si intende dunque in nessun modo invitare a superficiali ed ingannevoli parallelismi con la tradizione filosofica occidentale, ma solo mettere in chiaro fin da principio che il pensiero in esame costituisce innanzitutto un'interrogazione sul modo d'essere delle cose, sul senso ed i limiti con cui questo o quel fenomeno può essere detto esistere. Tale termine verrà dunque impiegato in senso generico, meramente orientativo ed inevitabilmente polemico: con esso non si intende riferirsi ad alcuna specifica definizione occidentale, ma al mero fatto che l'indagine Madhyamaka riguarda in primo luogo le cose stesse, e non la loro conoscibilità, non l'adeguatezza dei nostri sistemi linguistici o concettuali, al contrario di quanto sostengono molte delle recenti interpretazioni occidentali.

⁵ “The vocabulary of Dzong-ka-ba and the tradition following him leads me more toward calling the emptiness of all phenomena an ‘ontological’ or ‘existential’ fact, having to do with ‘being’ more than language, for emptiness is described as the ‘mode of abiding’ (*gnas lugs*), the ‘final nature’ (*rang bzhin mthar thug*), and so forth of phenomena. [...] Words, or language, point to things, be they material or not, and, as interpreted in the Ge-luk-ba tradition, it is those things and their status that are of primary concern, not just the words themselves or ideas about the relationships between words and objects” (E. Napper, *Dependent-Arising and Emptiness: a Tibetan Buddhist Interpretation of Mādhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena*, Wisdom Publications, Somerville 1989, pp. 94-95). Poche pagine più avanti l'autrice conclude: “Thus, the emphasis within the Ge-Iuk-ba tradition is not on the linguistic elements of conventional truths but rather on their status as objects”, *ivi*, p. 97.

3. Studi occidentali sulla Madhyamaka⁶

L'imponente varietà di interpretazioni di cui è stato oggetto il pensiero Madhyamaka nel corso della breve storia della sua esegesi Occidentale è ben fotografata da Ruegg, il quale ricorda come tale filosofia sia stata di volta in volta letta come una forma di nichilismo, monismo, irrazionalismo, misologia, agnosticismo, criticismo, dialettica, misticismo, acosmismo, assolutismo, relativismo, nominalismo e analisi del linguaggio provvista di un valore terapeutico.⁷ L'esame di questi differenti punti di vista non rientra negli obiettivi di questa trattazione, e neppure la ricostruzione della storia complessiva dell'esegesi occidentale della Madhyamika, di cui peraltro esistono già studi accurati e convincenti.⁸ Si proporrà qui solo una brevissima sintesi delle stagioni principali di questa storia, per poi soffermarsi maggiormente sulle tendenze più recenti.

La prima ricezione occidentale della filosofia Madhyamaka fu all'insegna di una lettura 'nichilistica', proposta già nel 1844 da Burnouf e sostenuta molto più tardi da La Vallée Poussin,⁹ al quale va riconosciuto il merito di aver introdotto in Europa la prima versione integrale sanscrita delle *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna, nonché il fatto di avere messo in luce il ruolo di rilievo svolto da questa tradizione all'interno della storia della filosofia indiana. In questo genere di lettura il mondo empirico della realtà convenzionale (*saṃvṛti-satya*) viene negato completamente, in quanto illusorio, in favore della realtà ultima (*paramārtha-satya*), descritta nei termini di un nulla assoluto: la negazione radicale di

⁶ Per gli studi sulla ricezione Gelug-pa della Madhyamaka cfr. il prossimo paragrafo, relativo alle fonti della ricerca.

⁷ "Over the past half-century the doctrine of the Madhyamaka school, and in particular that of Nagarjuna, has been variously described as nihilism, monism, irrationalism, misology, agnosticism, skepticism, criticism, dialectic, mysticism, acosmism, absolutism, relativism, nominalism, and linguistic analysis with therapeutic value", D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Harrassowitz, Wiesbaden 1981, p. 2.

⁸ Cfr. A.P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: on the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, Oxford 1990, pp. 223-250; cfr. anche J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Mādhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 9-12; cfr. anche E. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 223-250; per una panoramica sugli 'errori' delle diverse interpretazioni occidentali della Madhyamaka dal punto di vista Gelug pa, cfr. E. Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, cit., pp. 101-150.

⁹ Cfr. L. de La Vallée Poussin, *Réflexions sur le Madhyamaka*, in "Mélanges Chinois et Bouddiques", 1932-33, II, pp. 1-59.

qualsiasi forma di esistenza. La tesi nichilista è stata ripresa recentemente, seppure con importanti variazioni, da autori come Oetke,¹⁰ Wood¹¹ e Bronkhorst.¹²

A parte queste eccezioni, comunque, questo filone interpretativo cedette presto il passo ad una lettura ‘assolutistica’ della Madhyamaka, fortemente ispirata all’idealismo tedesco ed in particolare alla figura di Kant, i cui riferimenti principali sono Stcherbatsky¹³ e Murti.¹⁴ Tali studi hanno concentrato la loro attenzione prevalentemente sul rapporto tra realtà convenzionale (*saṃvṛti-satya*) – un universo in divenire costituito da mere apparenze insostanziali – e realtà ultima (*paramārtha-satya*) – questa volta interpretata in senso ontologicamente positivo, come una dimensione assoluta e ‘noumenica’, collocata a fondamento della prima.

La successiva stagione di studi – che Tuck denomina “analitica”¹⁵ – si colloca in aperta polemica con le precedenti letture ontologiche, spostando il *focus* sugli aspetti logici del pensiero Madhyamaka, che vengono analizzati mediante l’uso dei simboli della logica formale. Apertasi con un articolo di Robinson,¹⁶ questa fase mette da parte l’indagine del rapporto tra realtà convenzionale e realtà ultima, concentrandosi su elementi logico-formali come la negazione, l’uso del tetralemma (*catuṣkoṭi*) o la *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*).

Benché Tuck distingua la fase degli studi appena vista dalla successiva – chiamata “post-wittgensteiniana”¹⁷ – la tendenza già emersa a deontologizzare il pensiero Madhyamaka costituisce un elemento di continuità tra le due. Tuttavia, in questa nuova fase – per la quale si menzionano Streng,¹⁸ Gudmunsen,¹⁹ Crittenden²⁰ e Huntington²¹ – l’interesse astratto e

¹⁰ Cfr. C. Oetke, *Remarks on the Interpretation of Nāgārjuna’s philosophy*, in “Journal of Indian Philosophy”, 1991, 19, pp. 315-323.

¹¹ Cfr. T.E. Wood, *Nāgārjunian disputations*, Hawaii University Press, Honolulu 1994.

¹² Cfr. J. Bronkhorst, *Langage et réalité. Sur une épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999.

¹³ Cfr. T.I. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word ‘Dharma’*, Susil Gupta, Calcutta 1956².

¹⁴ Cfr. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, Macmillan, New York 1955.

¹⁵ Cfr. A.P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy*, cit.

¹⁶ Cfr. R. Robinson, *Some logical aspects of Nāgārjuna’s system*, in “Philosophy East and West”, 1957, 6, pp. 291-308.

¹⁷ Cfr. A.P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy*, cit.

¹⁸ Cfr. F.J. Streng, *The Significance of Pratītyasamutpāda for Understanding the Relationship Between Saṃvṛti and Paramārthasatya*, in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, ed. by M. Sprung, D. Reidel, Dordrecht 1973, pp. 27-39.

¹⁹ Cfr. C. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Harper & Row, New York 1977.

decontestualizzato per la formalizzazione della logica nagarjuniana cede il passo ad una lettura che, come si evince dal termine coniato da Tuck, vede nella Madhyamaka una filosofia del linguaggio fortemente affine a quella del secondo Wittgenstein, che conduce a comprendere come concetti e parole non trovino il proprio fondamento al di fuori del sistema linguistico, ma assumano piuttosto il proprio significato attraverso le loro mutue relazioni. Al centro degli interessi di questi studiosi è dunque il concetto di sorgere-dipendente (*pratīyasamutpāda*), nel quale si vuole scorgere la mutua dipendenza dei concetti all'interno del sistema linguistico. La vacuità (cioè la realtà ultima) non indica più il vero modo d'essere dei fenomeni, ma la natura puramente convenzionale dei termini e dei concetti che ad essi si riferiscono.

La versione più recente e popolare di questo filone di studi è la cosiddetta “interpretazione semantica”, che viene inizialmente proposta da Siderits nel 1988.²² In polemica con il “realismo metafisico” che l'autore riconosce nelle prime letture occidentali della Madhyamaka, Siderits vede Nāgārjuna come un antimetafisico intento a confutare l'esistenza di una teoria che possa correttamente descrivere la realtà.²³ Centrale in tale interpretazione è l'ipotesi che la nozione di *sūnyatā* (vacuità) riguardi “not the nature of reality, but the nature of truth”²⁴, assumendo dunque una connotazione squisitamente semantica. Lo *slogan* di Siderits diviene quindi: “The ultimate truth is that there are no ultimate truths”.²⁵ Nel 2002 Graham Priest inserisce nel suo celebre *Beyond the Limits of the Thought* un capitolo, scritto a quattro mani con Jay Garfield, nel quale viene ripresa la tesi di Siderits.²⁶ Priest e Garfield propongono però una variante dell'interpretazione semantica che attribuisce a Nāgārjuna l'utilizzo di una logica paraconsistente. Servendosi di tale logica, il filosofo indiano sarebbe stato il primo a scoprire “the paradox of expressibility”, secondo cui una teoria inerente i limiti del linguaggio (o pensiero) cade al contempo dentro e fuori tali limiti, risultando non formalizzabile nei termini della logica classica. Nonostante le due

²⁰ Cfr. C. Crittenden, *Everyday Reality as Fiction: A Mādhyamika's Interpretation*, in “Journal of Indian Philosophy”, 1981, 9, pp. 323-333.

²¹ Cfr. C.W. Huntington Jr., *The System of the Two Truths in the Prasannapadā and the Madhyamakāvaiāra: a Study in Mādhyamika Soteriology*, in “Journal of Indian Philosophy”, 1983, 11, pp. 77-106.

²² Cfr. M. Siderits, *Nāgārjuna as Anti-Realist*, in “Journal of Indian Philosophy”, 1988, 16 (4), pp. 311-325.

²³ Cfr. *ivi*, p. 311.

²⁴ Id., *On the Soteriological Significance of Emptiness*, in “Contemporary Buddhism”, 2003, 4 (1), pp. 9-24, p. 11.

²⁵ Cfr. Id., *Nāgārjuna as Anti-Realist*, cit.

²⁶ Cfr. G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 249-270.

posizioni divergano in merito all' 'ipotesi paraconsistente', Siderits, Priest e Garfield si riconoscono tutti nel medesimo orizzonte interpretativo, che peraltro gode attualmente di un considerevole consenso – si pensi a Ganeri,²⁷ Huntington,²⁸ e Tillemans.²⁹ In entrambe le varianti dell'interpretazione semantica, l'esito scettico appare inevitabile – come ammette lo stesso Garfield, che accosta la filosofia Madhyamaka allo scetticismo pirroniano.³⁰

Distinta dai filoni fin qui tratteggiati va segnalata infine una lettura della Madhyamaka che Magno definisce “mistica, soteriologica e ‘ortodossa’”,³¹ entro la quale possono essere collocati autori come Staal,³² Wayman³³ e, per certi versi, il già citato Streng. Qui la filosofia di Nāgārjuna è vista non solo vuota di riferimenti ontologici al modo d'essere delle cose, ma anche priva di pretese logiche o epistemologiche: l'accento è posto al contrario sul carattere pratico della dialettica Madhyamaka, funzionale a produrre un esito mistico e soteriologico. In questo filone possono essere fatti rientrare anche coloro che hanno visto nel pensiero di Nāgārjuna un tentativo di ritornare al carattere originario, squisitamente terapeutico – e, in questo senso, “ortodosso” – dell'insegnamento del Buddha, come il già citato Wayman e Kalupahana.³⁴ Bugault,³⁵ che pure insiste sull'importanza di riconoscere l'approdo mistico e terapeutico di questa tradizione filosofica, si tiene al contempo distante dal riduzionismo soteriologico-religioso degli autori menzionati, valorizzando altrettanto gli aspetti logico-dialettici e l'organicità di questo pensiero, che, lungi dal porsi come mero strumento di finalità terapeutiche, deve essere compreso come una consistente prassi filosofica.

²⁷ Cfr. J. Ganeri, *Philosophy in Classical India. The Proper Work of Reason*, Routledge, London 2001.

²⁸ Cfr. C.W. Huntington Jr., *The Nature of the Mādhyamika Trick*, in “Journal of Indian Philosophy”, 2007, 35, pp. 103-131.

²⁹ Cfr. M. D'Amato, J.L. Garfield, T.J.F. Tillemans (ed. by), *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 83-100.

³⁰ Cfr. The Cowherds, *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 115-130. Per altri studi che accostano la filosofia Madhyamaka allo scetticismo pirroniano cfr. T. McEvilley, *Pyrrhonism and Mādhyamika*, in “Philosophy East and West”, 1982, 32 (1), pp. 3-35; Id., *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Allworth, New York 2002.

³¹ Cfr. E. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica*, cit., pp. 232-236.

³² Cfr. J.F. Staal, *Exploring Mysticism*, University of California Press, Berkeley 1975.

³³ Cfr. A. Wayman, *The Secret of Nāgārjuna's Position on Dependent Origination and Śūnyatā*, in *Indo-Tibetan Mādhyamika Studies*, Tibet House, Delhi 1996.

³⁴ Cfr. D.J. Kalupahana, *The central Philosophy of Buddhism*, University Press of Hawaii, Honolulu 1975.

³⁵ Cfr. G. Bugault, *La notion de Prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna. Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique*, De Boccard, Paris 1982².

All'equilibrio e alla complessità della sua lettura mostra di guardare con favore la stessa Magno.

Con l'eccezione di quest'ultimo filone, la maggior parte delle letture apparse negli decenni – da quelle “analitiche” e “post-wittgensteiniane” alla più recente “interpretazione semantica”, in tutte le sue varianti – condividono la medesima idea di fondo: la filosofia Madhyamaka non è in nessun modo un'ontologia; non è un'indagine sul modo d'essere dei fenomeni, ma piuttosto sui limiti del pensiero e del linguaggio nel conoscere ed esprimere la realtà. Come già accennato, questa ricerca si propone di mostrare come simili interpretazioni siano completamente incompatibili con la lettura che la Scuola Gelug-pa ha dato della filosofia Madhyamaka, la qual cosa appare tanto più rilevante quanto più si consideri che autori come Garfield e Tillemans fanno spesso riferimento a Dzong-ka-ba per corroborare le proprie tesi. Come si spera di mostrare nel corso di questa trattazione, un ritorno ad interpretazioni ontologicamente caratterizzate della Madhyamaka è assai auspicabile per una comprensione adeguata di questa tradizione filosofica. Se le prime letture “nichilistiche” e “assolutistiche” oggi appaiono senza dubbio inadeguate, le successive, negando ai concetti di realtà ultima (*paramārthasatya*) e vacuità (*śūnyatā*) ogni valenza ontologica, si mostrano incapaci di calarsi all'interno del carattere e degli scopi di questa tradizione filosofica. Bisognerà dunque ritornare ad interpretazioni ontologicamente caratterizzate,³⁶ che riescano però a porsi al riparo da ogni assolutismo e fondazionismo, oltre che da ogni deriva nichilistica. Gli esiti della ricerca andranno in questa direzione, proponendo una lettura ‘fenomenologica’ della filosofia Madhyamaka. Del resto, questa ennesima etichetta non può valere al momento che come un'astratta anticipazione.

4. Fonti

Le fonti primarie della ricerca includono innanzitutto le cinque opere mature di Dzong-ka-ba rilevanti per la sua interpretazione della Madhyamaka.³⁷ Sia la tradizione classica (Gelug-pa)

³⁶ Recentemente in questa direzione si è mosso Shulman, che propone una lettura della Madhyamaka ontologicamente caratterizzata in direzione idealista, accorciando la distanza – forse spesso esageratamente enfatizzata – tra questa tradizione filosofica e la Scuola Cittamātra (cfr. E. Shulman, *Creative ignorance: Nāgārjuna on the ontological significance of consciousness*, in “Journal of the International Association of Buddhist Studies”, 2007, 30, pp. 139-173).

³⁷ GR, LN, LRB, LRC, RG, a cui si può aggiungere la *Lode al sorgere-dipendente* (TBT), benché il suo carattere poetico la renda meno rilevante per l'analisi.

che le ricerche contemporanee sono concordi nell'affermare che, dall'età di circa quarant'anni, il pensiero dell'autore non ha subito modifiche rilevanti,³⁸ ragion per cui la trattazione attingerà alle opere menzionate come a fonti equivalenti per determinare le sue posizioni. Particolare rilievo verrà dato alle due esposizioni, lunga e breve, del cammino graduale all'illuminazione (LRC e LRB). Tale preferenza è dovuta alla particolare chiarezza e libertà espressiva che l'autore manifesta in questi testi rispetto alle sue due grandi opere commentariali (RG e GR) – rispettivamente dedicate all'esegesi di Nāgārjuna e Chandrakīrti – e all'*Essenza dell'Eloquenza* (LN) – opera che risulta particolarmente ostica in quanto le posizioni teoretiche dell'autore sono qui presentate in stretta relazione con questioni di carattere esegetico, inerenti la letteralità o l'interpretabilità dei diversi *sūtra* buddhisti, questioni che non rientrano negli interessi primari di questa ricerca.

Assieme alle opere di Dzong-ka-ba, tra le fonti primarie della ricerca rientrano le opere di alcuni grandi autori della successiva tradizione commentariale Gelug-pa, i quali si rivelano decisivi per disambiguare ed approfondire alcuni passi particolarmente criptici dell'autore, assumendo in ciò anche un ruolo decisivo nel definire i dettagli dell'«ortodossia» Gelug-pa. I principali sono Ke-drup-ge-lek-bel-sang (1385-1438), discepolo diretto di Dzong-ka-ba venerato all'interno della tradizione Gelug-pa quasi alla stregua del Maestro, soprattutto per la sua *Grande raccolta sulla vacuità* (TTC); Jam-yang-shay-ba Nga-Wang-dzön-drü (1648-1722), che con la sua monumentale *Esposizione dei sistemi filosofici* (GTC) approfondisce i criteri dossografici con cui Dzong-ka-ba stesso mostra di demarcare le posizioni delle diverse Scuole buddhiste, comprese le due suddivisioni della Madhyamaka; Nga-Wang-bel-den (1797 - ?), con le sue *Annotazioni* (SCN) all'opera di Jam-yang-shay-ba sono risultate altresì preziose, in certi casi, per chiarire alcuni passaggi difficili; infine, la *Presentazione dei sistemi filosofici* (GTNZ) di Jang-gya Röl-bay-dor-jay (1717-1786) offre l'esempio di un diverso stile commentariale: meno asciutto e tecnico, ma anche più chiaro ed esplicito di Jam-yang-shay-ba, non teme riformulazioni originali di alcuni concetti-chiave del pensiero di Dzong-ka-ba, come nel caso della tripartizione del concetto di sorgere-dipendente (*pratītyasamutpāda*); soprattutto in quest'ultimo caso, l'apporto ermeneutico di Jang-gya è divenuto parte della tradizione Gelug-pa e non poteva quindi essere trascurato dalla ricerca.

Infine, tra le fonti primarie della ricerca devono essere incluse anche le opere principali di due autori classici tibetani di Scuola non Gelug-pa. Il primo, Dol-po-pa Shay-rap-gyel-tsen (1292-1361), fondatore della Scuola Jonang-pa, è particolarmente rilevante in

³⁸ Cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., pp. 18-19.

quanto – con la sua *Dottrina della montagna* (RC) – rappresenta uno dei principali bersagli polemici di Dzung-ka-ba. Il secondo, Dak-tsang Shay-rap-rin-chen (1405 - ?), appartenente alla Scuola Sakya-pa e contemporaneo di Dzung-ka-ba, si rivela prezioso per le forti critiche mosse alla sua interpretazione della Madhyamaka, che vedono peraltro d'accordo la vasta maggioranza dei successivi autori non Gelug-pa. Lo studio di questo autore appare significativo anche in quanto la sua critica stimolò, a distanza di secoli, il lavoro di Jam-yang-shay-ba, la cui *Grande esposizione dei sistemi filosofici* (GTC) è da considerarsi – per quanto riguarda la parte sulla Madhyamaka-Prāsaṅgika – una risposta puntuale a *Oceano di Eloquenza* (LSG) di Dak-tsang.³⁹

Va infine menzionato, tra le fonti principali della ricerca, il costante supporto offerto dai monaci delle Università monastiche di Sera Jey e Sera Mey all'interpretazione dei testi sopra citati, senza il quale questo studio non avrebbe mai potuto vedere la luce.⁴⁰

La bibliografia critica impiegata per la presente ricerca comprende in primo luogo la recente tradizione di studi su Dzung-ka-ba e la filosofia Gelug-pa inaugurata in Occidente negli anni '80 da Jeffrey Hopkins e proseguita dai suoi allievi della University of Virginia. Questo gruppo di studiosi ha rivestito e continua a rivestire un ruolo di primaria importanza sia nella traduzione che nell'analisi dei testi di questa tradizione filosofica, che senza lo sforzo di questi ricercatori sarebbe a tutt'oggi pressoché sconosciuta al mondo accademico occidentale. Tra i lavori di Hopkins che sono stati di maggiore ausilio per il presente studio si menzionano in particolare i due testi consacrati dall'autore al modo in cui l'analisi ultima (*don dam dpyod byed*) è condotta in ambiente Gelug-pa⁴¹ ed il suo *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*,⁴² dove vengono analizzate le differenze tra la visione filosofica di Dzung-ka-ba e quella di Dol-po-pa. Tra gli altri esponenti di questo filone di studi che si sono rilevati particolarmente importanti per la presente ricerca si menzionano Elisabeth Napper, soprattutto per la sua critica alle interpretazioni occidentali della Madhyamaka condotta adottando il punto di vista Gelug-pa,⁴³ Guy Newland, il cui studio sulle due verità (o realtà)

³⁹ J. Hopkins describe la controversia in *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion, Ithaca 2003, pp. 15-23.

⁴⁰ Per i nomi delle figure che sono state più rilevanti per la presente ricerca cfr. la pagina dei *Ringraziamenti*.

⁴¹ Cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, cit.; Id., *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequence School*, Snow Lion, Ithaca 1983.

⁴² Id., *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Snow Lion, Ithaca 2008.

⁴³ Cfr. E. Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, cit.

nella tradizione Gelug-pa⁴⁴ getta luce in particolare sulle sottili ma significative differenze tra le formulazioni di Dzong-ka-ba e quelle dei commentatori successivi; Daniel Cozort, soprattutto per la sua analisi della relazione tra l'autore tibetano e l'‘idealismo’ della Scuola Cittamātra;⁴⁵ Donald S. Lopez, per il suo studio sull'interpretazione Gelug-pa della filosofia Madhyamaka Svātantrika;⁴⁶ George Dreyfus, sia per il suo prezioso studio della ricezione tibetana di Dharmakīrti,⁴⁷ sia per l'ampia trattazione autobiografica delle forme del dibattito tutt'ora praticate nelle Università monastiche tibetane;⁴⁸ si menziona infine il valido contributo di Ignacio Cabezón, la cui traduzione della *Grande raccolta sulla vacuità* (TTC) di Ke-drup-ge-lek-bel-sang è stata determinante per orientarsi all'interno di un testo di tale mole e complessità. Sui limiti teoretici e critici di questa recente tradizione di studi – la cui vicinanza con gli odierni esponenti della Scuola Gelug-pa rischia talvolta di conferire a queste ricerche un carattere scolastico e quasi apologetico – si è già detto nel paragrafo dedicato agli obiettivi. Rilevata la necessità di assumere una salutare distanza critica dalla tradizione in esame, nonché di operare un più profondo lavoro di mediazione concettuale che la renda pienamente intelligibile allo sguardo occidentale, si ribadisce che il lavoro di questi traduttori e ricercatori è da ritenersi essenziale per uno studio approfondito della materia. Al di fuori della ‘Scuola di Hopkins’, l'unico studio sulla filosofia Gelug-pa che si sia rivelato significativo per la presente ricerca è quello di Thupten Jinpa,⁴⁹ il quale, dopo aver completato il lungo *iter* di formazione tradizionale all'interno dell'Università Monastica di Ganden, ha intrapreso studi filosofici e religiosi in Occidente, ottenendo il titolo di Ph.D. alla Cambridge University; la natura ‘ibrida’ della sua formazione – che lo ha condotto attraverso un cammino opposto e complementare rispetto a quello di altre figure già menzionate, come Hopkins e Dreyfus – ha prodotto una valida prospettiva sul rapporto tra il pensiero in esame e le questioni care all'Occidente filosofico.

La presente ricerca ha inoltre diffusamente attinto alla vasta letteratura occidentale sulla filosofia Madhyamaka, benché molte delle questioni che animano il dibattito

⁴⁴ Cfr. G. Newland, *The Two Truths*, Snow Lion Publications, Ithaca 1992.

⁴⁵ Cfr. D. Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, Snow Lion, Ithaca 1998.

⁴⁶ Cfr. D.S Lopez. Jr., *Study of Svātantrika*, Snow Lion, Ithaca 1987.

⁴⁷ Cfr. G.B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, SUNY Press, Albany 1996.

⁴⁸ Cfr. G.B.J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: the Education of a Tibetan Buddhist Monk*, University of California Press, Oakland 2003.

⁴⁹ Cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit.

contemporaneo non siano state direttamente affrontate nel corso della trattazione, al fine circoscriverne il *focus* all'analisi della filosofia Gelug-pa in quanto tale.

5. Analisi ultima e vacuità: comprendere razionalmente come le cose *non* sono

Secondo la tradizione Gelug-pa, la filosofia Madhyamaka, in tutte le sue varianti, si fonda innanzitutto sull'impiego di strumenti dialettici finalizzati a comprendere (o a far comprendere nel dibattito) la realtà ultima dei fenomeni (*don dam bden pa*), ossia come essi davvero *sono* al di là del modo in cui appaiono erroneamente agli esseri ordinari. A tali forme di ragionamento è dunque attribuito il potere di far sorgere una coscienza alla quale il fenomeno indagato appare esattamente nel modo in cui esiste – o, più precisamente, alla quale appare esattamente *il modo di esistere* (*gnas lugs*) del fenomeno. La realtà ultima dei fenomeni, il loro autentico modo di esistere, è la loro vacuità (*stong pa nyid*). Quest'ultima è diversamente definita dalle varie sotto-tradizioni della Madhyamaka indiane e tibetane. Per Dzong-ka-ba, comunque, la più corretta versione della Madhyamaka è quella promossa dal filosofo indiano Chandrakīrti (VII sec.), sulla cui interpretazione, tuttavia, l'autore non concorda con i suoi contemporanei e predecessori tibetani. Poiché la filosofia di Chandrakīrti è universalmente nota in Tibet come Prāsaṅgika, d'ora in poi ci si riferirà alla specifica lettura della Madhyamaka sostenuta da Dzong-ka-ba e dai suoi seguaci con il termine 'Gelug-Prāsaṅgika'. Entro tale lettura, la vacuità è considerata un fenomeno negativo (*dgag pa*), ossia un fenomeno che consiste nella negazione o assenza di uno specifico oggetto. Quest'ultimo – che è appunto ciò di cui i fenomeni sono *vuoti* – è chiamato oggetto di negazione (*dgag bya*) o, più letteralmente, 'ciò che deve essere negato'. La precisa definizione dell'oggetto di negazione costituisce uno dei più classici temi di dibattito nel mondo filosofico tibetano. Quanto alla visione Gelug-pa, esso è indicato attraverso una serie di espressioni, dal significato fondamentalmente equivalente, che concorrono a dipingere le diverse sfumature della medesima modalità di esistenza di cui l'analisi ultima (*don dam dpyod byed*) scopre l'impossibilità, dimostrando che di altro non si tratta se non di una super-imposizione (*sgro dogs*) operata da una coscienza errata. Le espressioni più utilizzate nella letteratura Gelug-pa per indicare tale *impossibile* forma di esistenza sono le seguenti:⁵⁰

⁵⁰ Cfr. TTC, pp. 172-173; cfr. anche J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 86.

- esistenza (o ‘fondazione’)⁵¹ vera (*bden par grub pa*);
- esistenza ultima (*don dam par grub pa*);
- esistenza reale (*yang dag par grub pa*);
- esistenza sostanziale (rang *bzhin gyis grub pa*);
- esistenza basata sulle proprie caratteristiche (rang *gi mtshan nyid kyis grub pa*);
- esistenza essenziale – o, più letteralmente, ‘esistenza in virtù della propria essenza’ – (rang *gi ngo bos grub pa*);
- esistenza per proprio potere (rang *dbang du grub pa*);
- esistenza materiale (*rdzas su grub pa*);
- esistenza dal proprio lato (cioè dal lato dell’oggetto) (rang *gi ngos nas yod pa*).

La proliferazione di queste espressioni sembra avere la funzione di fornire, quasi per accumulo, un’anticipazione di ciò che, in definitiva, solo l’applicazione dell’analisi permetterà di definire precisamente. Ciò che viene comunque chiarito dagli autori è che tutti questi impossibili modi di esistenza possiedono, entro la visione Gelug-Prāsaṅgika, un significato equivalente. Per un primo orientamento su quale sia il loro significato, sarà sufficiente citare un passo in cui Ke-drup-ge-lek-bel-sang spiega che cosa si deve intendere per ‘esistenza dal proprio lato’: “un modo di esistere nel quale l’oggetto non è posto da [o anche “non si fonda su”] una coscienza”.⁵² Le espressioni citate fanno dunque riferimento ad un’esistenza ‘*mind-independent*’ – come si mostrerà meglio nel seguito – ed è proprio di tale forma di esistenza che i fenomeni sono scoperti essere privi. Per evitare la confusione che deriverebbe dall’uso molteplice di queste espressioni, nel corso della trattazione si è deciso di utilizzare un unico termine italiano che, benché non traduca letteralmente nessuno di quelli appena menzionati, si ritiene particolarmente indicato ad esprimere molte delle sfumature semantiche da essi evocate: ‘esistenza oggettiva’. Entro l’universo concettuale dell’Occidente contemporaneo, infatti, l’idea di oggettività si lega strettamente a quelle di verità (*bden pa*) e

⁵¹ Il termine ‘*grub pa*’ possiede una varietà di sfumature che gli conferiscono, a seconda del contesto, un carattere maggiormente epistemologico o ontologico, analogamente a quanto avviene nella tradizione filosofica occidentale per il termine ‘fondamento’. Nel presente contesto è però chiaro che il termine indica l’esistenza e non la fondazione epistemologica dei fenomeni (cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 86). Per evitare fraintendimenti, d’ora in poi il termine ‘*grub pa*’ usato in tali espressioni sarà sempre tradotto con ‘esistenza’, il cui corrispettivo tibetano ‘*yod pa*’, peraltro, è impiegato in modo interscambiabile con ‘*grub pa*’, seppure meno frequentemente, per indicare gli stessi modi di esistenza qui elencati.

⁵² TTC, p. 173.

realtà (*yang dag pa*)⁵³ presenti nelle prime due espressioni tibetane sopra menzionate; anche i concetti di essenza (*ngo bo*),⁵⁴ sostanza (*rang bzhin*)⁵⁵ e materia (*rdzas*)⁵⁶ – le cui traduzioni devono ovviamente essere prese con estrema cautela – sono senza dubbio racchiusi nell’idea, proficuamente generica, di ‘esistenza oggettiva’. Lo stesso può essere detto per le espressioni “esistenza basata sulle proprie caratteristiche” (*rang gi mtshan nyid kyis grub pa*) – che si riferisce proprio all’ipotesi che il modo d’essere del fenomeno riposi, appunto, su proprietà oggettive, e non su qualità ad esso attribuite dal soggetto – ed “esistenza dal proprio lato” (*rang gi ngos nas yod pa*), che allude alla supposizione che il fenomeno esista dal lato dell’oggetto e non sia invece posto dalla coscienza. Da questo momento in poi, dunque, si utilizzerà l’espressione ‘esistenza oggettiva’ per riferirsi complessivamente a tutte queste formulazioni, tra loro ontologicamente equivalenti, utilizzate nella letteratura Gelug-pa per indicare l’oggetto di negazione. Anche nelle citazioni, per facilitare la comprensione dei passi in esame, si userà sempre l’espressione ‘esistenza oggettiva’ per tradurre tutte queste espressioni, mettendo comunque in nota la traduzione letterale del passo citato.

È importante segnalare fin da subito che, entro la tradizione Gelug-Prāsaṅgika, la comprensione dello statuto ontologico dei fenomeni non è affidata ad una forma extra-razionale di conoscenza. A conferma di ciò, la coscienza che svolge l’analisi ultima è chiamata anche solo “coscienza razionale” (*rigs shes*). Si insiste quindi sulla *necessità* di accedere alla vacuità innanzitutto attraverso una conoscenza concettuale (*rtog pa*) di tipo inferenziale (*rjes dpag*) – cioè prodotta grazie a strumenti logici quali il principio di non

⁵³ In realtà questi ultimi due termini sono pressoché sinonimi in tibetano, non essendoci in questa lingua una chiara differenziazione tra il piano semantico (della verità) e quello ontologico (della realtà), differenziazione che appare invece più marcata nella coppia di termini utilizzati in italiano. La stessa situazione è riscontrabile anche in una serie di termini della lingua sanscrita, sulla base della quale è stato del resto costruito il tibetano letterario. Su tali questioni, per quanto riguarda la lingua sanscrita, cfr. R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 60. Sia detto per inciso che rilevare questo semplice fatto, di carattere meramente filologico, è sufficiente a mettere in discussione il caposaldo su cui si basa l’interpretazione semantica della Madhyamaka, alla quale si è fatto riferimento nel § 3: che la vacuità non riguardi la natura della realtà ma quella della verità. Com’è chiaro, i fautori di tale interpretazione pretendono di separare due piani che nella tradizione indo-tibetana appaiono connessi in modo assai forte.

⁵⁴ La prima sillaba di cui è composto il termine significa ‘volto’, indicando con ciò l’‘identità’ di qualcosa, ciò che fa di esso ciò che è (cfr. Thupten Jinpa, *Self Reality and Reason*, cit., p. 103). Per tale ragione si è ritenuto corretto tradurlo con l’italiano ‘essenza’, seguendo peraltro in questo la scuola di Hopkins.

⁵⁵ Questo termine traduce il sanscrito ‘*svabhāva*’, concetto assai complesso e stratificato che ricorda per certi versi quello occidentale di sostanza. Non sarà possibile in questa sede dilungarsi nell’analisi del termine, per la quale si rimanda a J. Westerhoff, *Nāgārjuna’s Mādhyamaka*, cit., pp. 19-52.

⁵⁶ Tale termine deve essere inteso nel suo senso più concreto di ‘ciò di cui un fenomeno è costituito’.

contraddizione, del terzo escluso, l'inferenza e così via). Questo tipo di conoscenza, peraltro, non è solo necessaria, ma anche *sufficiente* a conoscere validamente la vacuità di un fenomeno. L'insistenza su questo punto rappresenta una delle caratteristiche distintive dell'approccio di Dzong-ka-ba. Poi, entro il cammino di realizzazione spirituale del Bodhisattva, tale conoscenza inferenziale dovrà essere progressivamente trasformata attraverso la pratica meditativa in una conoscenza diretta (*mngon sum*) non concettuale (*rtog med*): un modo di conoscere che non dipenderà più dall'impiego di strumenti logico-concettuali, al quale la vacuità apparirà in forma non duale, cioè senza la distinzione tra coscienza e oggetto.⁵⁷ Solo così la conoscenza della vacuità si trasformerà nell'arma in grado di distruggere alla radice l'ignoranza (*ma rig pa*), conducendo alla liberazione dall'esistenza ciclica e all'ottenimento dello stato di Buddha. Tutto ciò ha però più a che vedere con la dimensione tecnico-meditativa e soteriologica di questa tradizione, e meno con la chiarificazione delle sue posizioni ontologiche, oggetto di questa trattazione. Benché la vacuità appaia in forme diverse alla conoscenza inferenziale e a quella non concettuale guadagnata grazie alla pratica meditativa, essa è considerata come il medesimo oggetto, che può essere quindi compreso nei termini della logica discorsiva e del pensiero concettuale.

D'altro canto, per approssimarsi anche solo ad una conoscenza inferenziale della vacuità, non è sufficiente la mera definizione del suo oggetto di negazione. Viene spiegato infatti che, fino a che non si abbia ottenuto una cognizione valida (*tshad ma*) della vacuità, l'oggetto di negazione appare indistinguibile dalla mera esistenza del fenomeno, in modo tale che, tolto l'oggetto di negazione, si ha l'impressione di negare per intero il fenomeno indagato. In altre parole, il modo in cui viene normalmente concepita la semplice esistenza di un fenomeno corrisponde proprio a quell'impossibile modo di esistenza nella cui negazione consiste il concetto di vacuità. La conoscenza della vacuità è infatti finalizzata a produrre una radicale ridefinizione del concetto di esistenza, destinata a trasformare non solo la propria comprensione intellettuale, ma la stessa attività cognitiva e percettiva. Fino a quel momento, il concetto stesso di esistenza risulta indistinguibile dalle caratterizzazioni ontologiche erranee da cui la conoscenza della vacuità deve liberare. È chiaro dunque che ci troviamo all'interno di un circolo vizioso:⁵⁸ la vacuità si definisce come la negazione di un certo modo di

⁵⁷ Per un approfondimento sull'assenza di dualità nella conoscenza diretta della vacuità cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, cit., p. 93; cfr. anche id., *Ultimate Reality in Tibetan Buddhism*, in "Buddhist-Christian Studies", 1988, 8, pp. 111-129, p. 123. Per il progressivo passaggio dalla conoscenza inferenziale a quella diretta cfr. la tabella riassuntiva in Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 180.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 53.

esistenza; tuttavia, per identificare con precisione tale modo di esistenza, bisogna prima conoscere la vacuità. Per comprendere adeguatamente il concetto di vacuità non è dunque possibile affidarsi alla sua mera definizione. Bisognerà invece approssimarsi a quell'*evento cognitivo* indicato come conoscenza inferenziale, un momento nel quale, sulla base di ragioni valide, si giunge a negare incontrovertibilmente lo statuto ontologico che viene implicitamente attribuito ai fenomeni. L'analisi ultima, con le sue classiche serie di ragionamenti, serve proprio a produrre tale evento cognitivo. Non si tratta di un'operazione immediata: gli esponenti della tradizione Gelug-pa raccomandano una lunga e ripetuta applicazione di tali ragionamenti, necessaria affinché un'autentica comprensione inferenziale della vacuità possa avere luogo. Alla luce di ciò è necessario sottolineare che, per apprezzare l'originalità delle posizioni Madhyamaka, non è possibile prescindere da una conoscenza accurata e dall'esercizio di questi strumenti dialettici. L'analisi ultima, con il suo arsenale dialettico, costituisce dunque il punto di partenza e la principale fonte epistemica⁵⁹ di tutta la filosofia Madhyamaka. Gli scopi della ricerca escludono una trattazione sistematica di questo tema, sul quale esistono peraltro studi consistenti, sia per quanto riguarda Nāgārjuna e la tradizione Madhyamaka in generale,⁶⁰ sia per quanto riguarda la tradizione Gelug-pa in particolare.⁶¹ Nel corso della trattazione non mancherà comunque l'occasione di ritornare sull'analisi ultima e le sue strutture argomentative, l'interpretazione delle quali costituisce un importante oggetto di dibattito ed un elemento fondamentale per marcare la differenza tra la posizione Gelug-Prāsaṅgika e le altre letture indiane e tibetane della Madhyamaka.

6. Il dibattito sull'ampiezza dell'oggetto di negazione

Uno dei luoghi preferiti del dibattito tibetano sulla Madhyamaka – soprattutto da Dzong-ka-pa in poi – riguarda la definizione dell'ampiezza dell'oggetto di negazione: che cosa esattamente è negato dall'analisi ultima e, per converso, che cosa rimane 'dopo' di essa? La posizione

⁵⁹ Con il termine 'fonte epistemica' ci si riferisce genericamente al tibetano '*tshad ma*', altrimenti tradotto, anche nel corso della presente trattazione, con 'cognizione valida'. Con questa scelta terminologica si intende sottolineare il ruolo fortemente fondativo svolto da alcuni tipi di cognizioni valide all'interno del sistema filosofico in esame.

⁶⁰ Cfr. J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Mādhyamaka*, cit.; cfr. anche E. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica*, cit.

⁶¹ Cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, cit.; per un'esposizione meno tecnica e più discorsiva dei medesimi temi cfr. Id., *Emptiness Yoga*, cit.

Gelug-Prāsaṅgika si costituisce attraverso la critica di una serie di posizioni avversarie, sia indiane che tibetane. Tale critica è mossa a fronte di una ricostruzione non sempre ‘compassionevole’ di tali posizioni, che talvolta appaiono forzate – almeno dal punto di vista formale – entro le categorie concettuali adottate da Dzong-ka-ba. Un esempio di ciò è la lettura che questi propone del pensiero di Bhāvaviveka e degli altri autori identificati come Mādhyamika Svātantrika, tema su cui si ritornerà.⁶² L’inserimento dei vari pensatori buddhisti in un’articolata dossografia, che li vede come sostenitori di sistemi filosofici rivali dai confini dottrinali rigidamente definiti, così come la rielaborazione delle rispettive posizioni entro categorie *standard* artificialmente coniate per facilitarne la comparazione – o piuttosto la confutazione –, costituisce un elemento caratterizzante della scolastica Gelug-pa.⁶³ Del resto non rientra negli obiettivi di questa trattazione valutare se e in che misura simili operazioni costituiscano uno strumento storico-critico attendibile o se, al contrario, questo genere letterario (noto come *grub mtha’*) non posseda piuttosto una funzione pedagogica e apologetica.⁶⁴ Ciò che interessa la presente ricerca è piuttosto l’ontologia Gelug-pa considerata in se stessa, ragion per cui le posizioni avversarie verranno considerate unicamente per il modo in cui sono utilizzate da Dzong-ka-ba e dai suoi seguaci, ossia come bersaglio polemico volto ad identificare con precisione la tesi ritenuta di volta in volta corretta. Tale modalità espositiva strutturalmente dialettica e polemica – divenuta uno standard nella letteratura tibetana soprattutto a partire dall’egemonia Gelug-pa – è particolarmente evidente proprio per quanto riguarda il dibattito sull’oggetto di negazione.

A questo riguardo i bersagli polemici principali sono due posizioni o, piuttosto, due accorpamenti di posizioni: l’uno comprende gli autori indiani che vengono identificati come Mādhyamika Svātantrika; l’altro una serie di interpreti tibetani non Gelug-pa di Chandrakīrti, per lo più non menzionati per nome. Il primo sarebbe fallace in quanto adotterebbe un oggetto di negazione troppo ridotto, confutando aspetti troppo superficiali del modo in cui è comunemente concepita l’esistenza dei fenomeni. Il secondo, invece, adotterebbe un oggetto di negazione troppo ampio, finendo col negare *in toto* i fenomeni. In questo modo, la posizione Gelug-pa nei confronti della Scuola della “Via di mezzo” (Madhyamaka) presenta se stessa, a sua volta, come la corretta, autentica “Via di mezzo” tra due opposte interpretazioni di questa stessa filosofia, riproducendo – ora nella forma più sottile di un

⁶² Cfr. D.S. Lopez Jr., *Study of Svātantrika*, cit., pp. 55-81.

⁶³ Cfr. G.B.J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands*, cit., pp. 191-194.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

dibattito interno – i due classici estremi di eternalismo (*rtag pa'i mtha'*) e nichilismo (*chad pa'i mtha'*), noti a questa tradizione.

L'estremo 'nichilista' conferisce massima portata all'analisi ultima: questa è in grado di negare senza residuo il fenomeno indagato. Un tavolo, al pari di un tavolo sognato o un miraggio, non esiste in alcun modo. Nulla permette di fondare la differenza tra una cosa 'reale' e un'allucinazione. Per tale ragione non possono esistere fonti di conoscenza convenzionale valide (*tha snyad kyi tshad ma*) in grado di attestare l'esistenza delle realtà convenzionali (*kun rdzob bden pa*), come tavoli, montagne, persone e così via. Queste ultime non sono oggetti di conoscenza (*shes bya*) né, quindi, fenomeni esistenti (*yod pa*); la qual cosa, per gli autori Gelug-pa, equivale ad affermare che le realtà convenzionali sono non esistenti (*med pa*). Entro tale visione nichilistica, dunque, le due realtà (convenzionale ed ultima) non indicano due differenti classi di fenomeni, né due aspetti dello stesso fenomeno, ma piuttosto lo stesso fenomeno visto con gli occhi dell'ignoranza (*ma rig pa*) e della saggezza (*ye shes*): il tavolo è creduto esistere dall'ignoranza e scoperto non esistere in alcun modo dalla saggezza. L'apparente validità della conoscenza convenzionale è dunque confutata senza residuo dall'analisi ultima, assieme ai suoi oggetti.

Secondo l'estremo opposto – rappresentato dai pensatori indiani raggruppati sotto l'etichetta 'Mādhyamika Svātantrika' – l'analisi ultima non nega per intero i fenomeni indagati, ma solo un certo modo d'essere con cui essi vengono erroneamente appresi dalla coscienza concettuale, chiamato esistenza vera o ultima.⁶⁵ Entro questa visione, l'esistenza del fenomeno su cui opera l'analisi ultima è già stata precedentemente attestata da fonti di conoscenza convenzionale valide (come ad esempio i cinque sensi). Esse attestano altresì che il fenomeno esiste dal proprio lato, sostanzialmente, materialmente, sulla base delle proprie caratteristiche e così via⁶⁶ – tutte forme di esistenza che, come si è visto, verranno invece negate nella visione Gelug-Prāsaṅgika. L'oggetto di negazione è dunque inteso come una modalità di esistenza molto più sostanziale rispetto a ciò che abbiamo chiamato 'esistenza oggettiva': qualcosa che – come si vedrà nel secondo capitolo – ha a che vedere con l'illusoria autoconsistenza del fenomeni, la loro indipendenza dalle proprie cause e parti costitutive. Entro tale visione filosofica, dunque, le realtà convenzionali non solo esistono, ma esistono oggettivamente; parimenti esistono fonti di conoscenza convenzionale in grado di attestarle.

⁶⁵ Cfr. la lista di espressioni tibetane al § 5. Come si vedrà meglio in seguito, la lettura Gelug-pa del sistema Svātantrika prevede che solo alcune delle espressioni ivi menzionate corrispondano all'oggetto di negazione di questa scuola (cfr. § 23).

⁶⁶ Cfr. § 5.

L'analisi ultima non confuta dunque la conoscenza convenzionale, ma si limita a correggerne il tiro: essa mostra che i fenomeni non esistono così come appaiono alla mente concettuale – ossia come se fossero autosussistenti –, ma trovano invece il proprio fondamento in un complesso *continuum* di relazioni costitutive con altri fenomeni, la cui esistenza oggettiva non è tuttavia in discussione.

La posizione Gelug-Prāsaṅgika si colloca in qualche modo a metà tra questi due estremi, conoscere i quali risulta dunque determinare per indentificarla con precisione. In particolare essa si discosta dalla visione Svātantrika per il rifiuto radicale dell'esistenza oggettiva; e, ciò nondimeno, prende le distanze anche dall'eccesso di nichilismo della visione opposta, ritagliando un margine di validità alla conoscenza convenzionale e riconoscendo parimenti una certa consistenza ontologica alle realtà convenzionali, che vengono quindi considerate fenomeni esistenti. La maggiore difficoltà della filosofia Gelug-Prāsaṅgika risiede proprio nel comprendere quali siano esattamente i contorni di questa forma di esistenza – chiamata esistenza convenzionale (*kun rbzob tu yod pa*), esistenza imputata (*btags par yod pa*) o anche mera esistenza (*yod pa tsam*) – che deve essere tenuta distinta dall'esistenza oggettiva. Anche in questo caso, comunque, la conoscenza di livello ultimo non confuta *in toto* quella convenzionale, ma la corregge e la completa, seppure in una forma molto diversa da quanto avviene nella visione Svātantrika.

Considerato il carattere strutturalmente dialettico della letteratura Gelug-pa sulla Madhyamaka, si è deciso di condurre parte dell'esposizione della presente ricerca ricostruendo gli snodi essenziali del dibattito sull'oggetto di negazione appena tratteggiato. In particolare, nel primo capitolo si prenderà in esame la critica mossa da Dzong-ka-ba agli interpreti 'nichilisti' di Chandrakīrti, cercando di approfondire le ragioni che lo portarono ad elaborare un'interpretazione così anomala dell'autore indiano. Verranno anche indagati il carattere ed i limiti della sua valorizzazione della conoscenza convenzionale, assieme ai rischi di leggere in essa più di quanto l'autore stesso non avrebbe voluto, come in parte è forse avvenuto all'interno della stessa tradizione Gelug-pa. Nel secondo capitolo verrà invece esaminata la lettura di Dzong-ka-ba della posizione Svātantrika, un passaggio dell'indagine che si rivelerà imprescindibile alla luce dell'organizzazione gerarchica dei sistemi filosofici operata dall'autore: il sistema Prāsaṅgika, collocato al vertice della comprensione filosofica, è infatti immediatamente preceduto proprio da quello Svātantrika, senza una penetrazione del quale è quindi impossibile – a detta degli stessi autori Gelug-pa – giungere ad una corretta comprensione del primo. Nel terzo ed ultimo capitolo sarà a tema innanzitutto il *modus*

operandi dell'analisi ultima all'interno del sistema Gelug-Prāsaṅgika. L'indagine si concentrerà in particolare sulle differenze che distinguono tale approccio da quello Svātantrika. In seguito si tenterà di mettere a fuoco, alla luce del percorso svolto, i contorni della peculiare ontologia sostenuta dalla tradizione Gelug-pa, che verrà caratterizzata in senso fortemente fenomenologico.

7. Fondazionismo epistemologico – l'eredità di Dharmakīrti

Dall'introduzione al dibattito sull'oggetto di negazione appena fornita trapela già un aspetto cruciale dello stile filosofico di Dzong-ka-ba, che diverrà presto il marchio distintivo della scolastica Gelug-pa: il forte radicamento epistemologico delle sue tesi, nonché del modo in cui le tesi avversarie sono ricostruite e confutate. Con il termine 'epistemologia' si intende, nel contesto indo-tibetano, il sapere relativo alle fonti di conoscenza valide (*pramāṇa*, *tshad ma*), ritenute in grado di accertare incontrovertibilmente i relativi tipi di oggetti. Più che essere considerata una disciplina a sé stante, essa ha la funzione di fondare l'intero edificio del sapere, rivestendo un'importanza strutturale nella costruzione teoretica ed argomentativa degli altri settori della conoscenza.⁶⁷ In tale contesto, qualunque cosa venga affermata deve essere fondata epistemologicamente: si deve cioè dimostrare l'incontrovertibilità dell'evento cognitivo che sta alla base di quanto asserito. In questa cospicua e capillare opera di fondazione epistemologica risiede senza dubbio parte della forza e della fortuna del sistema filosofico di Dzong-ka-ba, nonché della sua influenza sulle forme argomentative assunte dai suoi stessi avversari. Non che prima di Dzong-ka-ba in Tibet si ignorassero questioni di carattere epistemologico: la filosofia buddhista indiana aveva già subito, con Dignāga e soprattutto con Dharmakīrti (VI-VII sec.), una marcata svolta epistemologica, che emerse probabilmente come la strategia più efficace per difendere le posizioni buddhiste nei confronti delle Scuole rivali.⁶⁸ Queste ultime in molti casi scelsero a loro volta di adottare la medesima strategia, che finì col divenire uno *standard* argomentativo panindiano.⁶⁹ Peraltro, l'incontro tra questa epistemologia fondazionista e la tradizione Madhyamaka era già avvenuto con

⁶⁷ Per tale ragione nelle Università monastiche tibetane, mentre le altre discipline sono studiate in successione, lo studio ed il dibattito in materia epistemologica accompagna lo studente per tutti gli anni della formazione (cfr. G.B.J. Dreyfus, *The Sound of two Hands*, cit., pp. 98-110).

⁶⁸ Cfr. G.B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality*, cit., pp. 15-21.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

Bhāvaviveka, il quale aveva probabilmente inteso in tal modo irrobustire ed ‘aggiornare’ la prassi filosofica inaugurata da Nāgārjuna. D’altro canto, con la penetrazione del pensiero buddhista in Tibet, si assistette alla nascita di una forma di scolastica entro la quale le tematiche epistemologiche godono di un interesse ancora maggiore.⁷⁰ Ciò accadde ben prima di Dzong-ka-ba, la cui innovazione consistette piuttosto nell’applicare tale fondazionismo epistemologico ad un contesto teoretico – quello della filosofia di Chandrakīrti – che, per ragioni che vedremo presto, si mostra fortemente refrattario nei confronti dell’epistemologia: si può anzi affermare che una parte consistente delle critiche mosse da Chandrakīrti a Bhāvaviveka colpisca proprio la sua applicazione dell’arsenale epistemologico di Dharmakīrti alla filosofia di Nāgārjuna. Con tale operazione, Chandrakīrti – che fu peraltro pressoché ignorato in patria⁷¹ – tentava di ridare alla filosofia Madhyamaka le sembianze di quella critica radicale ed antifondazionista che probabilmente possedeva al tempo delle sue origini. Da questo punto di vista, l’operazione di Dzong-ka-ba sembrerebbe di primo acchito discutibile, se non illegittima o addirittura paradossale: pur considerando la Madhyamaka Prāsaṅgika – cioè proprio la filosofia di Chandrakīrti – come la vetta delle visioni filosofiche, e pur collocando conseguentemente la Madhyamaka Svātantrika – che nasce appunto con Bhāvaviveka – su un gradino nettamente inferiore, l’autore tibetano salva di quest’ultima (benché con importanti variazioni) proprio quell’assetto epistemologico aspramente criticato da Chandrakīrti. Proprio tale opera di ‘epistemologizzazione’ del pensiero Prāsaṅgika rappresenta la più grande innovazione teoretica apportata da Dzong-ka-ba alla tradizione Madhyamaka, nonché il principale bersaglio critico dei suoi avversari. Stabilire in che misura tale veste epistemologica calzi sulla filosofia di Chandrakīrti, d’altra parte, non è compito di questa ricerca, la quale, come si è già detto, si prefigge il solo obiettivo di far luce sull’ontologia Gelug-pa in quanto tale. A tal fine è tuttavia importante evidenziare fin da principio il grande rilievo conferito all’epistemologica da questa tradizione: la stessa consistenza ontologica riconosciuta ai fenomeni non è altro che il risultato della somma – o piuttosto della sottrazione – tra due differenti fonti epistemiche: le coscienze convenzionali, che forniscono i dati fenomenologici, e l’analisi ultima, che li epura da qualunque superimposizione di esistenza oggettiva.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 21-29.

⁷¹ Cfr. K.A. Vose, *Resurrecting Chandrakīrti. Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*, Wisdom, Somerville 2009.

CAPITOLO I

Negare troppo

Il dibattito con gli interpreti ‘nichilisti’ di Chandrakīrti

8. Dzong-ka-ba contro tutti

Chi siano esattamente i bersagli polemici di Dzong-ka-ba non è chiarissimo, in quanto l'autore non ne menziona mai i nomi. È però certo almeno il riferimento a Dol-po-pa Shay-rap-gyel-tsen, sostenitore della vacuità d'altro (*gzhan stong*), alla cui confutazione sistematica l'autore dedica ampio spazio in tutti i suoi testi sulla Madhyamaka.⁷² Va però osservato che, se la posizione di Dol-po-pa circa la realtà ultima⁷³ è criticata anche dalla maggior parte degli autori tibetani non Gelug-pa-pa – fatta eccezione per gli esponenti della Scuola Jonang-pa – le sue tesi sulla portata dell'analisi ultima e sulla consistenza ontologica nulla delle realtà convenzionali riuniscono in un fronte compatto la larga maggioranza, se non la totalità, degli autori non Gelug-pa-pa, sia del tempo che successivi. È quindi piuttosto chiaro che, quanto alla modalità di esistenza delle realtà convenzionali, le critiche di Dzong-ka-ba erano rivolte ad una vasta schiera di suoi contemporanei, le cui idee – giudicate dal nostro nichiliste – dovevano caratterizzare il clima filosofico, morale e religioso del tempo. Su ciò si avrà modo di ritornare in seguito. Vediamo ora di mettere a fuoco l'elemento cardine delle tesi bersaglio dell'autore.

Come anticipato, la chiave per comprendere il dibattito tibetano sulla Madhyamaka è la domanda epistemologica “quante e quali sono le fonti epistemiche che permettono di conoscere validamente i fenomeni?” Gli avversari di Dzong-ka-ba danno una risposta semplice e definitiva: solo la saggezza di un *Arya* (*'phags pa 'i ye shes*),⁷⁴ che conosce la realtà

⁷² Per un'estesa disanima del dibattito cfr. J. Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Snow Lion, Ithaca 2008, pp. 265-362.

⁷³ Nella visione *gzhan stong*, mentre le realtà convenzionali sono “vuote di se stesse”, la realtà ultima è “vuota d'altro”, cioè vuota, appunto, di tutte le realtà convenzionali. Entro questa posizione – che per secoli è stata considerata dalle autorità religiose Gelug-pa come una posizione eterodossa, non compatibile con l'insegnamento del Buddha – la realtà ultima è concepita come veramente esistente e dotata di una serie di caratteristiche positive, perciò non è considerata un fenomeno meramente negativo, come nella maggior parte delle interpretazioni tibetane della Madhyamaka (cfr. *ibidem*).

⁷⁴ Il termine *'ye shes* è talvolta tradotto anche con *'gnosi*. Il parallelismo implicito con le tradizioni gnostiche è suggestivo ma, considerata la distanza storico-religiosa tra queste ed il pensiero buddhista, si è optato qui per il più generico *'saggezza*. Va però rilevato che con quest'ultimo termine viene normalmente tradotto anche il tibetano *'shes rab*, ragion per cui si invita a riferirsi al tibetano per evitare l'ambiguità. Nella maggior parte dei casi, comunque, entrambi i termini si riferiscono ad una coscienza che conosce la vacuità. La differenza risiede nel fatto che, mentre *'shes rab* indica un qualunque tipo di coscienza – concettuale o non concettuale, appartenente ad un *Arya* o ad un essere ordinario – *'ye shes* indica esclusivamente una coscienza che conosce in modo non concettuale e diretto la vacuità. Quest'ultima prerogativa è anche ciò che distingue un *Arya* (“nobile” o “superiore”)

ultima dei fenomeni, può essere considerata una fonte di conoscenza attendibile. Tutte le altre fonti sono completamente errate ed i loro rispettivi oggetti, le realtà convenzionali, completamente non esistenti (*med pa*). Le due realtà indicano dunque principalmente due modi di guardare, quello dell'ignoranza e quello della saggezza: un tavolo, ad esempio, è creduto erroneamente esistere dall'ignoranza e compreso non esistere in alcun modo dalla saggezza. L'apparente validità della conoscenza convenzionale è dunque confutata senza residuo dall'analisi ultima e dalla saggezza che ne consegue, assieme ad ogni consistenza ontologica delle realtà convenzionali.⁷⁵

Per Dzong-ka-ba un simile approccio rappresenta un eccesso di negazione, il quale è 1) ingiustificato sul piano epistemologico, in quanto l'analisi ultima non ha il potere di negare i fenomeni attestati da coscienze convenzionali, ma solo un certo loro modo di esistere (l'esistenza oggettiva); 2) inaccettabile sul piano ermeneutico, in quanto contraddice passi dei *sūtra* e dei trattati indiani sulla Madhyamaka nei quali il modo d'essere dei fenomeni non è descritto come un nulla assoluto ma come un sorgere-dipendente; 3) quanto al piano ontologico, essa produce una deriva nichilistica, perché alle realtà convenzionali non viene riconosciuta alcuna validità; 4) sul piano etico induce quindi ad un pericoloso relativismo (perché, entro questa cornice ontologica, le azioni ed i loro effetti, che in quanto realtà convenzionali sono considerati non esistenti, perdono totalmente la loro effettualità); 5) sul piano logico conduce ad inaccettabili violazioni dei principi di non contraddizione e del terzo escluso;⁷⁶ 6) sul piano della pratica meditativa conduce ad un quietismo che, anziché produrre un'attiva riorganizzazione intellettuale e cognitiva dell'esperienza, mira piuttosto ad una cessazione improduttiva dell'attività del pensiero.

Non tutti questi temi potranno essere sviluppati estesamente in questa sede. Si cercherà comunque di mostrare la loro profonda interconnessione, dando priorità alle questioni di maggiore interesse ontologico e al necessario approfondimento dei loro

da un essere ordinario, ragion per cui la saggezza (*ye shes*) è sempre la saggezza di un *Arya* (*'phags pa'i ye shes*).

⁷⁵ Per approfondire il confronto tra la prospettiva Gelug-pa e le altre Scuole tibetane circa il rapporto tra le due realtà cfr. Sonam Thakchoe, *'The Relationship between the two truths': a comparative analysis of two Tibetan Accounts*, in "Contemporary Buddhism", 2003, 4 (2), pp. 111-126; Id., *How many truths? Are there two truths or one in the Tibetan Prāsaṅgika Madhyamaka?*, in "Contemporary Buddhism", 2004, 5 (2), pp. 121-141; Id., *'Transcendental Knowledge' in Tibetan Mādhyamika Epistemology*, in "Contemporary Buddhism", 2005, 6 (2), pp. 131-152.

⁷⁶ Benché tali principi non siano trattati dagli autori Gelug-pa in modo tematico – essi non posseggano neppure nomi specifici all'interno della scolastica tibetana in generale – Dzong-ka-ba mostra di considerarli fondamentali nel modo in cui descrivere il funzionamento dell'analisi ultima, come si cercherà di dimostrare.

presupposti epistemologici. In estrema sintesi, la priorità di Dzong-ka-ba nel contesto di questo dibattito è quella di mostrare che la prassi dialettica e contemplativa della Madhyamaka deve procedere in accordo con il mondo. Questo il senso della teoria delle due realtà: la realtà ultima non deve eliminare, ma piuttosto rendere più chiaramente comprensibili le realtà convenzionali. Per esprimerlo con alcuni esempi classici, non deve venir meno la differenza tra una pozza d'acqua ed un miraggio o tra un cavallo 'reale' ed il cavallo prodotto dall'illusione di un mago.⁷⁷ Eppure, non solo gli autori bersaglio di Dzong-ka-ba, ma anche i suoi successivi critici – uno per tutti il celebre Dak-tsang Shay-rap-rin-chen – ritengono che, nel contesto della filosofia Madhyamaka, sia del tutto illegittimo compiere simili distinzioni, in quanto l'analisi ultima squalifica senza residuo le fonti di conoscenza convenzionali.⁷⁸ Il motivo di questa radicale invalidazione è che, dal punto di vista di Dak-tsang, è contraddittorio affermare che un fenomeno esista in alcun modo se la sua esistenza oggettiva è stata confutata.⁷⁹ Affermando ciò egli non riconosce quella “mera esistenza” – che altro non è se non l'esistenza convenzionale – che secondo Dzong-ka-ba l'analisi ultima non ha il potere di negare.

9. Presentazione della posizione avversaria

Nel LRC Dzong-ka-ba offre una sintetica ricostruzione della posizione dei propri avversari. Per loro l'analisi ultima non confuta solo l'esistenza oggettiva del fenomeno indagato, ma il fenomeno *tout court*. Ciò dipende dal fatto che le quattro alternative in cui consistono i tetralemmi (*catuṣkoṭi*, *mu bzhi*) usati nell'analisi ultima esauriscono i possibili modi di esistenza del fenomeno, così che, quando tutte e quattro sono negate, non resta che riconoscere che il fenomeno in esame non esiste in alcun modo: esso è l'oggetto di una

⁷⁷ “Also, some Tibetans [wrongly] do not accept even worldly trueness and falseness within being only nominal imputations; however, though [it is correct that there is no difference between] an illusory horse created by a magician and an actual horse with respect to their existing or not in accordance with how they appear, one contradicts Chandrakīrti if one does not accept a [worldly] trueness and falseness with respect to whether something does or does not exist” (GTC, p 827).

⁷⁸ Dak-tsang, ad esempio, parlando della differenza tra un cavallo ed un cavallo sognato, afferma: “However, Chandrakīrti’s own system is the ascertainment that those two are equal in having the ability to perform functions in the perspective of mistaken [awareness] and are equal in being non-existent in the perspective of reasoning; hence, there is not even the slightest way to apprehend [worldly valid cognition and Chandrakīrti’s system] as one” (LSG, p. 540); cfr. anche *ivi*, p. 537.

⁷⁹ “That substantial establishment does not exist and that things exist are contradictory”, *ivi*, p. 547.

coscienza errata (*log shes*). Un esempio chiave è quello della confutazione della produzione. Essa riveste un'importanza particolare poiché, dal momento che tutti i fenomeni impermanenti fisici e mentali sono prodotti, una volta confutato il processo di produzione anche questi ultimi risulteranno colpiti dalla critica. Il tetralemma prevede in questo caso le seguenti opzioni: “produzione da sé”, “produzione da altro”, “produzione da entrambi”, “produzione priva di causa”. Secondo gli avversari di Dzong-ka-ba, una volta che si sia stabilito con ragioni valide che nessuna delle quattro forme di produzione riesce a sostenere l'analisi, la produzione stessa ne risulta confutata (e con essa tutti i prodotti), dal momento che i quattro membri del tetralemma devono essere considerati interamente esaustivi.⁸⁰ Ostinarsi ad accettare l'esistenza di una qualche forma di produzione – benché non di una produzione oggettivamente esistente – equivarrebbe a negare l'esaustività del tetralemma, disconoscendo così la stessa attendibilità dell'analisi ultima.⁸¹ In altre parole, secondo questa posizione, se un fenomeno si rivela “incapace di sostenere l'analisi” (*rigs shes kyis dpyad mi bzod*) – se cioè “non è trovato dall'analisi” (*rig shes kyis ma brnyed pa*) che lo ricerca –, ciò equivale a dire che esso è “confutato dall'analisi” (*rig shes kyis bkag pa*), ragion per cui risulterebbe contraddittorio riconoscergli una qualsivoglia forma di esistenza.⁸² Come si vedrà presto, Dzong-ka-ba stabilisce invece una differenza fondamentale tra “non essere in grado di sostenere l'analisi” e “non essere trovato dall'analisi”, da una parte, e “venire confutato dall'analisi” dall'altra. Da questa mossa emergerà con grande chiarezza l'originalità della sua interpretazione del pensiero Madhyamaka (almeno dal punto di vista formale), che riposa tutta nella circoscrizione epistemologica della portata dell'analisi ultima.

Un'altra argomentazione impiegata dagli avversari di Dzong-ka-ba è che, secondo tutte le fonti scritturali, le realtà convenzionali non sono percepite dalla saggezza di un *Arya* –

⁸⁰ “Most of those who today claim to teach the meaning of Madhyamaka say that all phenomena ranging from forms through omniscient consciousness are refuted by rational analysis [...]. For when reason analyzes anything that is put forward, there is not even a particle that can withstand analysis. Also, all four possible ways that something could be produced [...] are refuted, and there is nothing that is not included in those four” (LRC, p. 127).

⁸¹ “Furthermore, these persons say that if we assert that production exists despite the lack of an effect which is produced from any of the four—itsself, something other, and so forth—then, when we try to carry out the Madhyamaka refutation of production through investigating those four alternatives, we will fail. For we ourselves would have already allowed a type of production which is not among those four”, *ivi*, p. 128.

⁸² “When we assert that production and such do exist, these persons ask, ‘Are these capable of withstanding rational analysis of their reality? If so, then there would be things that can withstand rational analysis, and thus there would be truly existent things. If not, then how is it possible for something that has been rationally refuted to exist?’”, *ivi*, p. 127.

lo stato contemplativo a cui l'applicazione dell'analisi ultima dovrà infine condurre. Siccome la saggezza conosce la realtà così com'è, se i fenomeni convenzionali esistessero in qualunque modo dovrebbero essere percepiti da questo genere eccelso di conoscenza. Quindi, entro questa interpretazione, la non percezione, da parte della saggezza, delle realtà convenzionali equivale alla 'percezione' della loro non esistenza.⁸³

Infine, gli avversari di Dzong-ka-ba gli contestano l'uso dei qualificatori, considerandoli una prassi tipica della Scuola Svātantrika, inadatta ad esprimere il punto di vista Prāsaṅgika. Come si vedrà in maggiore dettaglio nel prossimo capitolo, l'uso di qualificatori come "a livello ultimo" (*don dam par*), "a livello convenzionale" (*tha snyad du*) e simili permette di limitare la portata di quanto viene confutato dall'analisi ultima. Ad esempio, riprendendo la confutazione della produzione, mentre la produzione "da sé", "da sé e da altro" e "senza causa" sono confutate senza impiego di qualificatori anche dagli autori Svātantrika, la confutazione della produzione "da altro" è invece accompagnata dal qualificatore "a livello ultimo". In tal modo si ricava lo spazio per una produzione "da altro" convenzionalmente esistente, ossia attestata da fonti di conoscenza convenzionale valide, come i cinque sensi e l'inferenza. Si tornerà in seguito sul significato che assumono tali qualificatori nel contesto Svātantrika. Per quanto interessa il tema in esame, basti osservare che gli avversari di Dzong-ka-ba gli rimproverano un analogo uso del qualificatore "oggettivamente esistente"⁸⁴ nell'applicazione del tetralemma.⁸⁵ Ad esempio, la "produzione da altro" è rifiutata dall'autore con l'aggiunta del qualificatore "oggettivamente esistente": non si rifiuta quindi *in toto* la produzione da altro, ma solo quella da un altro oggettivamente esistente. In tal modo, dal punto di vista dei suoi avversari, quella di Dzong-ka-ba appare come una filosofia 'cripto-Svātantrika' che, impiegando termini diversi, opera la medesima limitazione della portata dell'analisi ultima, conferendo oggettività alle realtà convenzionali e validità alle coscienze che le apprendono. Si vedrà in seguito che, benché sul piano formale

⁸³ "Moreover, these persons assert that a noble being's sublime wisdom which perceives reality perceives production, cessation, bondage, freedom, and so forth as not existing in the least. Therefore, since things must be just as this sublime wisdom knows them, production and such do not exist", *ibidem*.

⁸⁴ Come già detto, con 'oggettivamente esistente' ci si riferisce in questa trattazione ad una molteplicità di espressioni tibetane usate in modo equivalente nella letteratura Gelug-pa (cfr. § 5).

⁸⁵ "Therefore these persons say that you should not add the qualifying word 'ultimate' when refuting production, for Chandrakīrti's *Clear Words* refutes the addition of this qualification. [...] It is undeniable that the system of the master Chandrakīrti is a rational refutation of essential or intrinsic nature, for he refutes intrinsic existence in terms of both truths. Thus, if something does not intrinsically exist, how else could it exist? Therefore, adding the qualification 'ultimate' to the object of negation is the procedure only in the Svātantrika Madhyamaka system" (LRC, pp. 128-129).

l'uso che l'autore fa dei qualificatori sia in effetti molto affine a quello Svātantrika – avendo anche in questo caso la funzione di circoscrivere l'ampiezza dell'oggetto di negazione – le ripercussioni sul piano ontologico nei due casi sono assai diverse.

Avendo sinteticamente presentato le posizioni degli avversari di Dzung-ka-ba, sarà ora possibile esaminare il modo in cui l'autore stessa le confuta, per riprendere poi, in chiusura del capitolo, le ragioni già accennate che, con ogni probabilità, lo spinsero a formulare un'interpretazione così controcorrente della filosofia di Chandrakīrti. Alla fine di questo percorso sarà già possibile gettare un primo sguardo complessivo su alcune peculiarità dell'ontologia Gelug-pa.

10. Delimitare la portata dell'analisi

Nelle sue esposizioni della Madhyamaka Dzung-ka-ba è solito aprire la confutazione della posizione appena tratteggiata mettendone in luce l'incompatibilità con il sorgere-dipendente e con le scritture ed i trattati che ne parlano. In tal modo il primo attacco ai propri avversari viene sferrato sul terreno ermeneutico, per giungere solo in un secondo tempo ad affrontare questioni di carattere epistemologico. Tuttavia, in questo studio si è preferito dare maggior rilievo al versante squisitamente teoretico del pensiero dell'autore, la cui originalità, come si è accennato, riposa in gran parte sull'opera di fondazione epistemologica che costituisce la base della sua ricezione dei trattati indiani sulla Madhyamaka. È quindi da questo versante che converrà partire.

L'idea di fondo che differenzia la lettura Gelug-pa-Prāsaṅgika da quella delle altre Scuole tibetane è che la portata dell'analisi ultima non includa la confutazione della mera esistenza dei fenomeni, ma sia limitata alla loro esistenza oggettiva. Essa è in grado di verificare se l'esistenza di un dato fenomeno è possibile sul piano oggettivo o se, al contrario, non si tratta che di una mera imputazione (*btags tsam*) priva di basi oggettive. Del resto – ma questo lo si vedrà meglio nel terzo capitolo – non è facile comprendere in che modo un fenomeno possa essere detto esistere, essendo tuttavia “meramente imputato laggiù dalla mente concettuale” (*rtog pas phar btags tsam*) e del tutto assente “dal proprio lato” (*rang gi ngos nas*). La difficoltà nel comprendere come debba essere intesa questa forma di esistenza non deve stupire poiché, come già osservato, fino a che la vacuità non sia stata accertata, tale forma di esistenza è destinata ad apparire indistinguibile dall'esistenza oggettiva, così che, eliminata questa, nulla del fenomeno sembra rimanere in piedi. Eppure è proprio la differenza

tra queste due modalità di esistenza – esistenza oggettiva e mera esistenza (o esistenza convenzionale o esistenza imputata) – la chiave per comprendere l’ontologia Gelug-pa-pa e la sua originalità rispetto alle letture concorrenti della Madhyamaka.

L’analisi ultima è una fonte epistemica in grado di verificare se un dato fenomeno esiste effettivamente nel modo in cui appare – ossia come se fosse realmente esistente dal proprio lato, provvisto di proprietà oggettive. Lo fa attraverso una verifica della compatibilità tra questa modalità di esistenza – o, piuttosto, tra le conseguenze ipotetiche di questa presunta modalità di esistenza – ed il modo in cui il l’oggetto si presenta fenomenologicamente. Per Dzong-ka-ba, se l’esito della verifica è negativo, ciò che risulta negato è *solo* quella determinata modalità di esistenza e *non* il fenomeno in se stesso, la cui mera esistenza è al contrario necessaria affinché il processo stesso dell’analisi possa aver luogo. Adottando una similitudine cara alla tradizione Madhyamaka, analizzando un miraggio è possibile negare il suo esistere *come* acqua, ma non il miraggio in quanto tale. Analogamente, applicando l’analisi ultima ad un tavolo, è possibile negare la sua esistenza oggettiva, ma non il tavolo *tout court*. Quest’ultimo (assieme alla sua mera esistenza) è attestato da fonti di conoscenza convenzionale valide (*tha snyad kyi tshad ma*), come ad esempio una coscienza visiva. In questo senso, l’analisi ultima ‘vede’ unicamente l’esistenza oggettiva – o piuttosto la sua assenza –, mentre è totalmente ‘cieca’ rispetto ai fenomeni in quanto tali, cioè alla loro mera esistenza. Ciò è spiegato da Dzong-ka-ba mediante un’analogia che rimanda nuovamente all’ambito epistemologico: attribuire all’analisi ultima la capacità di negare i fenomeni *tout court* sarebbe come attribuire alla coscienza visiva il potere di confutare la presenza di suoni in un dato luogo: dal momento che questi non rientrano nella sua portata epistemologica, il mero fatto che la coscienza visiva non possa attestarli non equivale in nessun modo ad una confutazione della loro presenza.⁸⁶ Vi è quindi certezza che, se un dato fenomeno esistesse

⁸⁶ “[Ultimate analysis] is seeking to discover whether forms and so forth have an intrinsic nature that is produced, ceases, and so forth. Thus, the analysis searches to see whether forms and so forth have production and cessation that exist essentially; it is not that this line of reasoning searches for mere production and cessation. Therefore, this line of reasoning is said to ‘analyze reality’ because it analyzes whether production, cessation, and so forth are established in reality. When such a line of reasoning analyzes or searches for production and so forth, it does not find a trace of them; they are “unable to withstand analysis.” However, the fact that this line of reasoning does not find them does not entail that it refutes them. Rather, reason refutes something that if it did exist would have to be established by reason, but which reason does not establish. Conventional consciousnesses establish the production and cessation of forms and such; although forms and such exist, reasoning consciousnesses do not establish them. Therefore, while reason does not find forms and such, how could it refute them? For example, a visual consciousness does not find sounds, but this does not refute them. This is similar”, *ivi*, p. 156.

oggettivamente, l'analisi ultima sarebbe in grado di attestarla. Del resto la sua non reperibilità attraverso questo tipo di indagine non equivale alla confutazione del fenomeno stesso e della sua mera esistenza.⁸⁷

Come già accennato, tutto ciò implica una distinzione, non riconosciuta dagli avversari di Dzong-ka-ba, tra essere “incapace di sostenere l'analisi” ed “essere confutato dall'analisi”.⁸⁸ Per un dato fenomeno, essere in grado di sostenere l'analisi significherebbe essere “trovato” (*brnyed pa*) dall'indagine che ne ricerca l'esistenza oggettiva: in altre parole, alcuni suoi aspetti strutturali – come ad esempio il rapporto con le proprie cause o con le proprie parti costitutive – dovrebbero corrispondere alle conseguenze ipotetiche della sua esistenza oggettiva, ricercate mediante i tetralemmi impiegati nell'analisi. Ad esempio – indagando un fenomeno in relazione al rapporto tra causa ed effetto – l'istante 1 del *continuum* materiale (*rdzas rgyun*) di un tavolo dovrebbe essere o identico o diverso dal suo effetto, l'istante 2, perché se due fenomeni esistono oggettivamente non possono che essere o identici o diversi tra loro, essendo tali proprietà mutualmente contraddittorie (*'gal ba*).⁸⁹ Poiché entrambe le ipotesi conducono a conseguenze assurde,⁹⁰ l'esistenza oggettiva del tavolo ne risulta confutata (in questo caso mediante la confutazione della sua produzione oggettiva). Ciò significa che il tavolo non è in grado di sostenere l'analisi che ne ricerca l'esistenza oggettiva. Ciò che viene confutato dall'analisi, tuttavia, non è il tavolo in se stesso, ma solo la sua esistenza oggettiva. Da questo punto di vista nessun fenomeno è in grado di sostenere l'analisi (poiché nessun fenomeno è scoperto dall'analisi esistere oggettivamente), ma l'unica cosa davvero *confutata* dall'analisi è l'esistenza oggettiva del fenomeno di volta in

⁸⁷ “[...] substantial reality is such that if it exists, it must be found when sought through analysis, and when it cannot be found [thus], one can conclude that it is negated by reasoning. Whereas in the case of ‘mere existence’, there is no need for it to be findable when sought analytically, and its non-findability through analysis cannot be taken as [a proof of] it being negated [by reasoning]”, RG, citato in Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 44.

⁸⁸ “Question: If these things cannot withstand rational analysis, then how is it possible for something to exist when reason has refuted it? Reply: You are mistakenly conflating the inability to withstand rational analysis with invalidation by reason. Many who have made this error claim that production and such exist even though rational analysis of reality refutes them. This is reckless chatter, so we do not agree” (LRC, p. 156). Per approfondimenti, cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, pp. 54-57.

⁸⁹ Ciò significa che non c'è né un *common locus* tra le due, né una terza possibilità diversa da entrambe.

⁹⁰ I dettagli di questo ragionamento verranno esaminati nel terzo capitolo (cfr. § 36 e 37).

volta indagato – o, se si preferisce, il fenomeno indagato *in quanto* oggettivamente esistente – , non il fenomeno *tout court*, che è invece la base su cui essa opera.⁹¹

La stessa limitazione epistemologica che caratterizza l'analisi ultima è presente nella sua evoluzione non concettuale: la saggezza (*ye shes*). Come già accennato, essa nasce dall'approfondimento della comprensione inferenziale della vacuità – che era stata ottenuta grazie al ripetuto esercizio dell'analisi – nel contesto di uno stato meditativo in grado di potenziare le capacità di concentrazione della mente, chiamato calmo dimorare (*śamatha, zhi gnas*). Grazie alla visione speciale (*vipaśyanā, lhag thong*) così ottenuta, il praticante non ha più bisogno di appoggiarsi ai ragionamenti che costituiscono l'analisi e può conoscere la vacuità direttamente, senza alcun *medium* concettuale.⁹² Come già accennato, l'oggetto di queste due forme di conoscenza (inferenziale e diretta) è però il medesimo: la vacuità di esistenza oggettiva. E, così come l'analisi non era in grado di 'vedere' altro se non l'assenza di esistenza oggettiva del fenomeno cercato – essendo invece del tutto 'cieca' rispetto alla sua mera esistenza –, lo stesso si può dire della saggezza, alla quale null'altro appare se non la vacuità di esistenza oggettiva, percepita questa volta direttamente. Anche in questo caso, quindi, la non percezione del fenomeno non corrisponde alla percezione della sua non esistenza.⁹³ la saggezza di un *Arya* è semplicemente rivolta altrove rispetto alla mera esistenza dei fenomeni, immersa nella contemplazione non duale (*gnyis med*) della loro completa vacuità di esistenza oggettiva.

Riassumendo quanto detto fin qui, dal punto di vista di Dzong-ka-ba molti dei suoi predecessori e contemporanei avrebbero misinterpretato la filosofia Madhyamaka a causa della loro scarsa attenzione nel delimitare la portata epistemologica del suo strumento

⁹¹ “Therefore, if production, cessation, and so forth existed essentially, i.e., were established in reality, then reason would have to find them because it accurately analyzes whether forms and such have essentially existent production and cessation. Since such analysis does not find production and so forth, it refutes production, cessation, and so forth that exist essentially, that is, in reality. [...] Madhyamaka analysis is certain to find essentially existent production if such exists; when it does not find production, this constitutes a refutation of intrinsically or essentially existent production. How could it refute mere production?”, LRC p. 157.

⁹² Più precisamente, egli conosce la vacuità senza appoggiarsi alla sua “generalità di significato” (*don spyi*) – cioè al suo concetto, potremmo dire – necessaria invece nello stadio della conoscenza inferenziale.

⁹³ “[...] the meditative equipoise of a noble being does not see the production and cessation of forms and so forth, but how could it see production, cessation, and so forth as nonexistent? Also, reasoning that analyzes whether things have intrinsic nature does not find production and so forth, but it does not consider production, cessation, and so forth to be nonexistent”, *ivi*, p. 157-158.

principale, l'analisi ultima. Ciò avrebbe impedito loro di distinguere una serie di concetti fondamentali: “essere incapace di sostenere l'analisi” è infatti per loro equivalente a “essere confutato dall'analisi”, quando invece, per Dzong-ka-ba, l'unica cosa ad essere confutata dall'analisi è l'esistenza oggettiva del fenomeno indagato, non il fenomeno in quanto tale. Similmente, il fatto che il fenomeno non venga “trovato dall'analisi” appare equivalente ad averne trovato la non esistenza, quando invece è solo la non esistenza *oggettiva* ad essere stata trovata. Infine, che il fenomeno “non sia percepito dalla saggezza di un *Arya*” – che altro non è se non la percezione diretta della medesima vacuità di esistenza oggettiva trovata dall'analisi – viene erroneamente inteso come la “percezione della sua non esistenza”.⁹⁴

11. Complementarietà tra le due realtà e tra le due fonti di conoscenza

Come si è visto, per gli avversari di Dzong-ka-ba, una volta compresa la vacuità, non vi è null'altro da conoscere. L'analisi ultima – così come la saggezza di un *Arya* a cui questa dovrà condurre – è in grado di confutare il fenomeno indagato sotto tutti i punti di vista, in modo che nessuna sua forma di esistenza appare infine sostenibile. Come corollario di ciò, questi pensatori interpretano l'onniscienza del Buddha, di cui si fa menzione nei *sūtra* e nei trattati indiani, affermando che la sua conoscenza delle realtà convenzionali deve essere intesa unicamente come la comprensione della loro non esistenza, dal momento che di esse nient'altro può essere validamente conosciuto.⁹⁵ Non essendovi due generi validi di

⁹⁴ Dzong-ka-ba stesso connette e riassume tutti questi punti: “Therefore, even some earlier scholars, not to mention those today, seem to have erred by not differentiating, and instead considering identical, the following pairs: (1) something unable to withstand rational analysis vs. something invalidated by reason; (2) the non-perception of production and cessation by a noble being's wisdom of meditative equipoise vs. the perception of production and cessation as nonexistent by a noble being's wisdom of meditative equipoise; and (3) the non-discovery of production and cessation by a reasoning consciousness which analyzes whether they intrinsically exist vs. the discovery that production and cessation are nonexistent. Therefore, the intelligent should analyze this in detail and make careful distinctions!”, *ivi*, p. 158.

⁹⁵ Benché le posizioni non Gelug-pa a riguardo non siano tra loro identiche, condividono il medesimo orientamento. Per fare un solo esempio, Dol-po-pa, dovendo motivare la propria posizione alla luce dei *sūtra* in cui si afferma che il Buddha conosce la totalità dei fenomeni, dichiara: “Therefore, upon explicit appearance of the basis devoid of all phenomena—the noumenal thoroughly established nature—it is implicitly known that phenomena do not exist, whereby that is called ‘knowing all phenomena’”, RC, p. 718; e poco oltre: “Moreover, it was proven above that knowledge of the non-existence of phenomena within their nonappearance is the meaning of knowing phenomena”, *ivi* p.

conoscenza (convenzionale ed ultima), non vi sono neppure due diversi tipi di oggetti di conoscenza (le realtà convenzionali ed ultime). La realtà ultima è l'oggetto di una conoscenza priva di errore, mentre le realtà convenzionali non sono altro che oggetti di una conoscenza errata. Continuare ad affermare l'esistenza dei fenomeni nonostante la loro non reperibilità attraverso l'analisi ultima significherebbe non stabilire una corretta gerarchia tra conoscenza convenzionale ed ultima; significherebbe screditare la conoscenza ultima, riaffermando ciò che essa ha già validamente negato.

Dal punto di vista di Dzong-ka-ba e dei suoi successori Gelug-pa – che dovranno difendere la posizione del Maestro⁹⁶ – realtà convenzionale ed ultima non stanno in un rapporto contraddittorio. Esse devono essere invece pensate in armonia, così come le loro rispettive fonti di conoscenza. La conoscenza ultima a cui conduce l'analisi non esaurisce ciò che vi è da conoscere: una volta compresa la vacuità di esistenza oggettiva dei fenomeni, non si può certo dire che essi siano stati conosciuti nella loro interezza. Le loro caratteristiche (benché non oggettive), le loro relazioni, così come il loro 'positivo' modo di esistenza – che ne coinvolge il rapporto strutturale con la mente – rimangono aspetti ignorati dall'analisi ultima, ma fondamentali per ottenere una conoscenza via via più completa di ciò che esiste – obiettivo che rientra a pieno titolo tra gli scopi del bodhistattva. Se dunque la conoscenza ultima non restituisce tutto ciò che c'è da sapere circa i fenomeni, è chiaro che essa non

721. Per approfondire la posizione di Dol-po-pa cfr. J. Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition*, cit., pp. 271-316.

⁹⁶ Ad esempio, Ke-drup-ge-lek-bel-sang difende la posizione del Maestro dall'accusa di privilegiare la conoscenza convenzionale alla conoscenza ultima, insistendo sulla necessità di separare gli ambiti di competenza delle due fonti di conoscenza e sull'importanza di pensare armoniosamente il rapporto tra le due verità: “[Opponent:] Which is it that takes precedence (*dbang btsan*) [in determining the ontological status of form]? Is it (1) the fact that form and so on is perceived by a conventional valid cognition as existing or (2) the fact that the gnosis of an aryan perceives it as nonexistent? [Reply:] This is not something that should be asked of us. Although aryan do not perceive conventional phenomena with the gnosis that perceives things as they are, they do not perceive them as nonexistent. Even though they are not perceived, it is not because they do not exist that they are not perceived. Even though they do exist, because they are not the objects (*yul*) of that gnosis, they are not perceived [by it]. There is also a reason for why they are not the objects [of aryan gnosis]. It is because form and so on are conventional entities and the aryan gnosis that perceives things as they are is a valid cognition that examines the ultimate [that the former is not perceived by the latter]. Thus, when analyzing the ultimate, aryan gnosis takes precedence, and when analyzing the nominal, worldly consciousness takes precedence. An aryan's vision does not oppose [the existence of] an object that is established by a valid cognition which analyzes the nominal; and a nominal consciousness does not oppose the object which is established by aryan gnosis, [namely, emptiness]. Otherwise, the ultimate would refute the conventional, and reality qua attribute (*chos nyid*) would refute phenomena qua possessor of the attribute (*chos can*); and so it would follow, absurdly, that the two truths could not be made to harmonize”, TTC, pp. 122-123.

rappresenta l'unico genere valido di conoscenza, l'unica fonte epistemica ammessa in questa visione filosofica. Ad essa deve essere accostata la conoscenza di tutti gli aspetti dei fenomeni che non sono oggetto dell'analisi. Questo è il compito della conoscenza convenzionale, che per Dzong-ka-ba non è meno importante della conoscenza ultima. Le due fonti epistemiche devono al contrario completarsi reciprocamente nel perseguimento dello scopo finale: l'ottenimento dell'onniscienza.⁹⁷

Nella scolastica Gelug-pa i fenomeni (*chos*) – termine sinonimo⁹⁸ di 'esistente' (*yod pa*), 'oggetto' (*yul*), 'oggetto di conoscenza' (*shes bya*), e 'base stabilita' (*zhi grub*) – si suddividono in due macro-categorie: realtà ultime (*don dam bden pa*) e realtà convenzionali (*kun rdzob bden pa*). In quanto fenomeni, entrambe le categorie sono quindi considerate esistenti e validamente conoscibili. Esse sono tra loro differenziate a seconda del tipo di cognizione valida che le accerta (convenzionale od ultima). Si badi: non è che il medesimo oggetto possa essere diversamente appreso da queste due forme di conoscenza; piuttosto esse hanno ambiti di competenza diversi, e dunque apprendono oggetti di tipo diverso. Quindi nel sistema Gelug-pa le due realtà, benché suddivise in relazione alla fonte epistemica che le accerta, non costituiscono due diverse forme di conoscenza della medesima realtà, l'una valida e l'altra errata, ma due diversi tipi di oggetti, tra loro strettamente legati. Più precisamente, il loro rapporto è descritto affermando che le due realtà sono la medesima entità (*ngo bo gcig*) ma due distinti isolati (*ldog pa tha dad*). Per due fenomeni essere la medesima entità significa, in estrema sintesi, che l'uno non può sussistere senza l'altro. Come il vaso e l'oro di cui è composto, un tavolo e la sua vacuità non sussistono l'uno senza l'altro: il tavolo non può esistere senza la sua vacuità – poiché altrimenti sarebbe un tavolo oggettivamente

⁹⁷ Riferendosi all'ottenimento dell'onniscienza da parte dei Bodhisattva, Dzong-ka-ba spiega: "This attainment, as explained earlier, is based on their having amassed along the path immeasurable collections of merit and sublime wisdom, collections within which method and wisdom are inseparable. That, in turn, definitely relies upon attaining certain knowledge of the diversity of phenomena. This profound knowledge understands that the relationship of cause and effect—conventional cause and effect—is such that specific beneficial and harmful effects arise from specific causes. At the same time, amassing the collections of merit and wisdom also definitely relies on attaining certain knowledge of the real nature of phenomena. This means reaching a profound certainty that all phenomena lack even a particle of essential or intrinsic nature. Certain knowledge of both diversity and the real nature is needed because without them it is impossible to practice the whole path, both method and wisdom, from the depths of your heart", LRC, pp. 129-130.

⁹⁸ In realtà non sarebbe del tutto corretto affermare che i termini qui elencati sono sinonimi, in quanto ciascuno di essi possiede una definizione leggermente diversa. Tuttavia non si dà il caso che un qualche fenomeno sia l'uno senza essere necessariamente anche l'altro. Ad esempio, se qualcosa è esistente, è anche per forza un oggetto di conoscenza, una base stabilita e così via.

esistente, il che è impossibile – così come la vacuità *di quel tavolo* non esisterebbe se non in relazione al tavolo stesso. Il concetto di isolato può risultare un po' più complesso: tecnicamente si definisce come l'opposto della negazione di un fenomeno, la qual cosa potrebbe suonare ad un orecchio occidentale come la riproposizione invariata del fenomeno stesso. Tuttavia, entro la logica qui all'opera, questo processo di doppia negazione fa dell'isolato una sorta di astrazione concettuale di un determinato aspetto dell'oggetto,⁹⁹ che, benché dal punto di vista ontologico rimanga inseparabile dall'oggetto stesso e dagli altri suoi aspetti, può nondimeno essere considerato singolarmente. Ad esempio, un vaso e l'oro di cui è fatto non sono due 'cose' diverse: dal punto di vista ontologico sono identici, nel senso che la sostanza di cui i due fenomeni sono costituiti è la medesima.¹⁰⁰ Eppure una distinzione tra di essi può essere compiuta dal punto di vista concettuale o epistemologico: l'isolato di 'vaso' e quello di 'oro di cui è fatto' – cioè le loro doppie negazioni – sono fenomeni distinti. Ciò non è altro che un modo per affermare che, benché i due fenomeni, intesi come 'cose', siano del tutto inseparabili – cioè siano a ben vedere *una* medesima 'cosa' –, dal punto di vista concettuale o epistemologico è possibile invece parlare di due fenomeni distinti: la coscienza che apprende un vaso può *isolare* l'uno o l'altro dei suoi aspetti e concentrarsi su di esso singolarmente, ad esempio sulla sua sagoma generale di vaso, o sul materiale di cui è fatto. Il vaso e l'oro di cui è fatto, dunque, benché ontologicamente inseparabili, sono nondimeno epistemologicamente distinguibili (cioè sono differenti isolati). Il medesimo discorso vale per il rapporto tra le due realtà: esse sono aspetti ontologicamente inseparabili, ma

⁹⁹ Il ricorso alla doppia negazione appare più chiaro alla luce del funzionamento della conoscenza concettuale (*rtog pa*), così com'è spiegato entro questa tradizione. Non potendo attingere direttamente ai fenomeni, le coscienze concettuali li apprendono mediante l'uso di 'generalità di significato' o concetti (*don spyi*). Questi ultimi si distinguono dai fenomeni veri e propri in quanto sono, appunto, la negazione della loro negazione. Ad esempio, quando apprendo la presenza di un fuoco oltre la collina grazie alla vista del fumo, la mia conoscenza del fuoco è di tipo concettuale: non ho una percezione diretta del fuoco, semplicemente *so* che laggiù vi è un fuoco. In altre parole, non ho accesso al fuoco come fenomeno specificamente caratterizzato (*rang mthsan*), con tutta la sua viva ricchezza di dettagli: so solo che laggiù 'non è vero che non vi sia un fuoco', cioè conosco il fuoco solo come fenomeno genericamente caratterizzato (*spyi mtshan*) o, in altre parole, conosco solo la *generica* presenza del fuoco. Tutti gli oggetti della conoscenza concettuale, secondo questa tradizione, sono dunque conosciuti mediante le loro generalità di significato, cioè mediante la doppia negazione dei loro referenti concreti. Alla luce di ciò appare chiaro come la doppia negazione, nel caso dell'isolato, serva unicamente a specificare la sua natura astratta e concettuale, sottolineando quindi che, in questo caso, le due realtà sono separabili solo da tale punto di vista.

¹⁰⁰ A poco vale affermare che l'oro può essere fuso per produrre un differente oggetto, perché in quel caso non sarebbe più 'l'oro di cui è fatto il vaso' ma un differente fenomeno, come ad esempio 'l'oro di cui è fatto l'anello'. Bisogna dunque affermare, come già accennato, che il vaso ed il suo stesso materiale sono la stessa entità, cioè sono ontologicamente inseparabili.

epistemologicamente distinguibili, di tutto ciò che esiste.¹⁰¹ Affermare che sono la stessa entità impedisce di pensarle come realtà o dimensioni distinte, come vorrebbero alcuni avversari di Dzong-ka-ba.¹⁰² D'altra parte, dire che si tratta di differenti isolati equivale a sottolineare che *entrambe* le realtà sono aspetti validamente conoscibili di ciò che esiste: esse costituiscono i rispettivi oggetti di due accessi epistemici al reale tra loro complementari. L'uno dice *che cosa* esiste (conoscenza convenzionale), l'altro *come* esso esiste (conoscenza ultima). L'uno non si sostituisce all'altro, l'uno non è più corretto dell'altro.¹⁰³ Essi piuttosto si completano nel processo di conoscenza, cogliendo aspetti differenziabili sul piano epistemologico di ciò che, dal punto di vista ontologico, è la medesima realtà. Un tavolo e la sua vacuità non sono ontologicamente distinguibili – non sono ‘cose’ diverse –, tuttavia essi possano, anzi, devono essere conosciuti da due diversi tipi di coscienze. Del resto, se inizialmente conoscenza convenzionale ed ultima devono necessariamente operare in modo alternato, via via che si procede lungo il cammino del Bodhisattva sono destinate a compenetrarsi sempre più, fino ad essere completamente simultanee nella mente onnisciente di un Buddha.¹⁰⁴

12. Le realtà convenzionali come “realtà per un oscuratore”

Non è facile far quadrare una lettura che tanto valorizzi le realtà convenzionali con i testi di Nāgārjuna e Chandrakīrti, dove, almeno a prima vista, queste ultime sono liquidate come realtà (o verità) “solo per il mondo”. Riferendosi a Chandrakīrti, lo stesso Dzong-ka-ba spiega

¹⁰¹ Per approfondimenti cfr. G. Newland, *The Two Truths*, cit., pp. 39-75; cfr. anche Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 150.

¹⁰² Cfr. RC, p. 683.

¹⁰³ La pari importanza riconosciuta alle due fonti epistemiche è chiaramente espressa da Dzong-ka-ba in questo passo: “In saying this, we do not assert that conventional consciousness is more powerful than knowledge of the ultimate; nor do we assert that conventional consciousness contradicts knowledge of the ultimate” (LRC, p. 158). Più avanti l'autore fa appello anche alle fonti indiane: “[...] I hold that there is no one from any Indian Buddhist tenet system, Madhyamaka or otherwise, who says, ‘In my own presentation of the two truths, reasoning directed at the ultimate eradicates conventional objects’”, *ivi*, p. 161. L'importanza di non sostenere una concezione contraddittoria delle due realtà è ultimamente ribadita poco oltre: “So when you present the two truths, does the line of reasoning that establishes the ultimate contradict the presentation of the conventional? If it does, then your presentation of the two truths contradicts itself. In that case, how can you have perfected the skill of positing the two truths?”, *ibidem*.

¹⁰⁴ Cfr. G. Newland, *The Two Truths*, cit., pp. 191-216.

che, dal punto di vista etimologico, il termine ‘*saṃvṛti-satya*’ – presente in ‘realtà convenzionale’ (*saṃvṛti-satya*) –, oltre alla connotazione semantica che è stata privilegiata nella traduzione italiana (quella che rimanda appunto alle convenzioni mondane), possiede altri due significati: l’uno allude al carattere mutualmente dipendente dei fenomeni, l’altro al modo oscurato (o ‘ostruito’) con cui essi sono colti da una mente afflitta dall’ignoranza.¹⁰⁵ Le tre connotazioni concorrono complessivamente a determinare il significato del termine. Tra le tre, tuttavia, è l’ultima ad essere ritenuta prevalente, tanto da Chandrakīrti quanto dallo stesso Dzong-ka-ba,¹⁰⁶ come si evince dal termine scelto per la traduzione tibetana di ‘*saṃvṛti*’: ‘*kun dzob*’, “totalmente oscurato” o “oscurante”.¹⁰⁷ Ciò che in italiano è reso con “realtà convenzionale”, dunque, in tibetano suona piuttosto come “realtà oscurata” o, più precisamente, “realtà *per* un oscuratore”: infatti, ad essere *kun dzob* (oscurato o oscurante) più che il fenomeno stesso è l’ignoranza che lo apprende erroneamente come esistente oggettivamente. Le realtà convenzionali sono dunque oscurate proprio in quanto sono apprese dall’“oscuratore” – cioè l’ignoranza – come oggettivamente esistenti.¹⁰⁸ Un ulteriore approfondimento delle questioni etimologiche relative al termine ‘*saṃvṛti*’ condurrebbe lontano dagli obiettivi della trattazione,¹⁰⁹ benché qualche cenno a riguardo fosse necessario, soprattutto alla luce delle discutibile resa del termine nelle lingue occidentali – una

¹⁰⁵ “Chandrakīrti’s *Clear Words* describes three [meanings] for ‘*saṃvṛti*’— (1) obstructing suchness, (2) mutually dependent objects, and (3) worldly conventions”, *ivi*, p. 109.

¹⁰⁶ “The *saṃvṛti* that is the obscuring consciousness with respect to which forms and so forth are posited as truths [...] is the first among the three [meanings]. It is the ignorance superimposing on phenomena the existence of their own inherently established entity, whereas they do not have such”, *ivi*, p. 110.

¹⁰⁷ Quando nei testi tibetani si vuole invece mettere in risalto il significato di convenzionalità di ‘*saṃvṛti*’, si utilizza un altro termine, che appare però meno frequentemente: ‘*tha snyad*’, che normalmente viene tradotto in inglese ed in italiano con il medesimo termine con cui è reso ‘*kun dzob*’ (‘conventional’, ‘convenzionale’), impedendo di apprezzare la significativa differenza semantica che distingue i due termini.

¹⁰⁸ A sostegno di questa lettura etimologica Dzong-ka-ba cita un passo del *Mūlamadhyamakavṛttiprasannapadā* di Chandrakīrti : “The Subduer said that because bewilderment [that is, the apprehension of inherent existence] obscures [direct perception of] the nature [of the mode of subsistence of phenomena], [This ignorance] is all-obscuring (*kun rdzob*) and he said that those fabrications appearing to be true due to this [ignorance] are obscurational truths (*kun rdzob bden*) [because of being true in the perspective of the obscurational apprehension of inherent existence]. Things that are fabrications [exist] conventionally (*kun rdzob tu*)”, *ivi*, p. 111.

¹⁰⁹ Per approfondire le questioni etimologiche legate al termine ‘*saṃvṛti*’ nelle fonti Gelug-pa cfr. LRB, pp. 109-114; cfr. anche GR, pp. 235-237; cfr. anche TTC, pp. 361-363; come letteratura secondaria cfr. G. Newland, *The Two Truths*, pp. 76-89; cfr. anche Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., pp. 151-152.

consuetudine che si è scelto comunque di rispettare, in quanto oramai consolidata in letteratura.

Tornando sul piano più strettamente teoretico, si presenta a questo punto una questione decisiva: se le realtà convenzionali sono “realtà per un oscuratore”, cioè per l’ignoranza, che cosa di esse può essere validamente conosciuto? Che cosa permette a Dzong-ka-ba di discostarsi da una lettura come quella di Dol-po-pa, secondo cui le realtà convenzionali esistono solo per una coscienza errata? In proposito, come spesso accade, l’originalità della posizione di Dzong-ka-ba emerge da una sottile ma decisiva distinzione concettuale che egli compie commentando Chandrakīrti. Nel LRB il nostro cita un celebre passo del *Madhaymakāvatārabhāṣya* nel quale l’autore indiano afferma che “le realtà convenzionali sono poste mediante il potere dell’ignoranza.”¹¹⁰ Apparentemente sfidando la lettera del testo, Dzong-ka-ba commenta il passo spiegando che non è che le realtà convenzionali *tout court* – cioè la loro stessa *esistenza* – siano poste dall’ignoranza.¹¹¹ Piuttosto esse sono poste dall’ignoranza *come reali* – o *come realtà (bden pa)* –, cioè come oggettivamente esistenti.¹¹² In questo modo il significato definitivo del termine ‘*kun rdzob bden pa*’ – “realtà per un oscuratore” – viene ad essere: ciò che è reale (cioè oggettivamente esistente) dal punto di vista di un oscuratore (l’ignoranza). Ciò che viene posto dall’ignoranza è dunque soltanto l’apparente esistenza oggettiva dei fenomeni, non i fenomeni *tout court* o la loro mera esistenza, come intendono gli avversari di Dzong-ka-ba.

Questa sottile ma fondamentale differenza si riverbera anche sul modo in cui è concepito lo stato di coscienza di un Buddha e degli altri tipi di esseri¹¹³ ritenuti avere completamente eliminato le oscurazioni afflittive (*nyon mong pa'i sgrib pa*) provocate dall’ignoranza – un tema che, benché non immediatamente rilevante per gli obiettivi della ricerca, contribuisce ad illuminare le peculiarità dell’ontologia Gelug-pa. Per gli avversari di Dzong-ka-ba, eliminata l’ignoranza alla radice, le realtà convenzionali si dissolvono senza

¹¹⁰ LRB, p. 111.

¹¹¹ “This passage does not indicate that the positing of obscurational truths as existent is a positing of their existence by ignorance”, *ibidem*.

¹¹² “Through the force of that obstructing [consciousness] apprehending true existence, fabricated phenomena such as blue and so forth—which, although lacking inherent establishment, are fabricated to appear to be inherently established and which appear to sentient beings to be true—are true in the perspective of the worldly, erroneous, obscuring [consciousness] described above. Hence, they are worldly obscurational truths.”, GR, p. 237.

¹¹³ Come spiegato da Dzong-ka-ba nella prossima citazione, si tratta dei distruttori del nemico (*arhat, dgra bciom pa*) appartenenti al veicolo degli uditori e dei realizzatori solitari, nonché dei Bodhisattva giunti all’ottavo terreno.

residuo, in quanto esse esistevano – o piuttosto sembravano esistere – unicamente entro la sua prospettiva. Per Dzong-ka-ba, invece, l’eliminazione dell’ignoranza non comporta il venir meno delle realtà convenzionali né della loro apprensione, ma soltanto della loro apprensione *come* oggettivamente esistenti. Anche in questo caso il pomo della discordia è un passo di Chandrakīrti, la prosecuzione di quello citato poco fa: in sintesi l’autore indiano afferma ora che, per chi abbia eliminato l’ignoranza afflittiva, i fenomeni non appaiono più come reali, ma come fabbricazioni, riflessi o illusioni di un mago, e che, mentre gli immaturi ne sono ingannati, per loro non sono che “mere convenzionalità”.¹¹⁴ In questo caso l’interpretazione di Dzong-ka-ba si mostra più compatibile con la lettera del testo. Egli usa l’autorità di Chandrakīrti per confutare la tesi che le realtà convenzionali non appaiano più (letteralmente “non siano più poste”) nella prospettiva di chi abbia completamente eliminato l’ignoranza,¹¹⁵ la qual cosa, ancora una volta, equivarrebbe ad affermare che esse sono interamente poste dall’ignoranza. Per Dzong-ka-ba, al contrario, il passo costituisce una riprova del fatto che, per chi abbia eliminato l’ignoranza, le realtà convenzionali non appaiono più *come* realtà, cioè come dotate di esistenza oggettiva. Ciò non toglie che esse continuino ad esistere e ad essere apprese anche da questo tipo di esseri.¹¹⁶ Anche in questo caso l’obiettivo di Dzong-ka-ba è dunque quello di dimostrare che vi è qualcosa, nelle realtà convenzionali, che può essere validamente appreso, che non esiste unicamente dal punto di vista di una mente errata e che dunque è dotato di una qualche consistenza ontologica, diversa tuattavia da quell’esistenza oggettiva che l’ignoranza super-impone ai fenomeni.

¹¹⁴ “Moreover, for Hearer [Foe Destroyers], Solitary Realizer [Foe Destroyers], and [eighth ground] Bodhisattvas, who have [entirely] abandoned afflictive ignorance and who see that [although] compositional phenomena [are empty of being established by way of their own character but appear to be established by way of their own character] like the existence of reflections and so forth, these have [only] a fabricated [false] nature and are not truths, because they do not exaggerate [forms and so forth] into being truly [established]. To childish [common beings] these are deceptive, but to the others [that is, to the Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas described above] they are mere conventionalities a due to being dependent-arising, like a magician’s illusions and so forth [appearing to truly exist while not truly existing the way they appear]”, LRB, pp. 111-112.

¹¹⁵ “This passage does not indicate [...] that obscurational truths are not posited in the perspective of Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have abandoned afflictive ignorance”, *ivi*, p. 112.

¹¹⁶ “Chandrakīrti is establishing that those who have abandoned the obscurer, afflictive ignorance, do not have the obscurer—a consciousness adhering to true existence—in the perspective of which [objects appearing to exist inherently] are posited as truths, and, therefore, compositional phenomena are not truths for them. He is not establishing that compositional phenomena are not obscurational truths”, *ibidem*.

13. Validità delle coscienze convenzionali: esistere convenzionalmente non significa esistere per l'ignoranza

Questa lettura rende necessario uno sdoppiamento del significato di ‘*saṃvṛti*’ (*kun rdzob*), a seconda del contesto in cui viene utilizzato. In particolare, nel concetto di “realtà convenzionale” (*saṃvṛtisatya, kun rdzob bden pa*) esso si riferisce ad una mente errata, l’ignoranza afflittiva, nella cui prospettiva i fenomeni appaiono esistere oggettivamente. In altre espressioni, come ad esempio in “esistere convenzionalmente” (*saṃvṛtisat, kun rdzob tu yod pa*), il medesimo termine deve però necessariamente significare qualcosa di diverso. Se infatti si riferisse anche qui all’ignoranza, “esistere convenzionalmente” significherebbe “esistere per l’ignoranza”, cioè esistere nella prospettiva di una coscienza errata,¹¹⁷ ma, come abbiamo visto, per Dzong-ka-ba le cose non possono stare in questi termini. La mente nella cui prospettiva trova fondamento l’esistenza convenzionale dei fenomeni deve per forza essere un altro tipo di mente, una mente valida, presente tanto negli esseri ordinari quanto in coloro che abbiano completamente eliminato l’ignoranza.

Dzong-ka-ba afferma infatti che non tutte le coscienze degli esseri ordinari sono errate, in quanto non tutte hanno per oggetto l’esistenza oggettiva.¹¹⁸ In particolare il medesimo fenomeno può essere appreso in tre modi distinti: 1) come oggettivamente esistente; 2) come *non* oggettivamente esistente; 3) come “meramente esistente in generale”, senza qualificare il tipo di esistenza di cui è dotato. Ovviamente la seconda categoria è presente solo in coloro che possiedono già una comprensione della vacuità: a mano a mano che la approfondiscono, essi avranno sempre meno apprensioni del primo tipo e saranno in grado di osservare sempre più chiaramente e continuamente la natura vuota dei fenomeni, il loro esistere come illusioni. Ma ciò che interessa maggiormente ora è la terza categoria, presente anche negli esseri ordinari. Tali coscienze – che poi sono le fonti di conoscenza convenzionale valide (*tha snyad kyi tshad ma*) – sono infatti in grado di attestare validamente la mera esistenza dei fenomeni (benché non riescano ad identificarla *come tale*,

¹¹⁷ “Therefore, whatever is the conventionality (*kun rdzob, saṃvṛti*) that is the ground from which phenomena are posited as existing conventionally (*kun rdzob tu yod pa, saṃvṛtisat*) must be something that is not the afflictive ignorance that is taken as the obscurer (*kun rdzob, saṃvṛti*) [in “obscurational truth” (*saṃvṛtisatya, kun rdzob bden pa*)]”, *ibidem*.

¹¹⁸ “It is completely wrong to claim that before living beings find the view that phenomena are like illusions, any conception they have of something as existing is a conception of true existence”, LRC, p. 259.

distinguendola cioè dall'esistenza oggettiva).¹¹⁹ Sulla base delle spiegazioni di Dzong-ka-ba, il *modus operandi* di queste coscienze potrebbe essere definito 'fenomenologico': esse sono dette infatti coscienze "non-analitiche"; ciò non significa che non possano svolgere alcun tipo di indagine, ma solo che non sono impegnate nel definire il *modo di esistenza* del proprio oggetto; non si domandano se esso esista oggettivamente oppure no, ma operano nei suoi confronti "così come esso si manifesta".¹²⁰ Tale conoscenza "non-analitica" o "mondana" non è screditata da Dzong-ka-ba. Essa costituisce anzi il punto di vista dal quale è possibile porre validamente l'esistenza convenzionale dei fenomeni. Non è dunque entro la prospettiva dell'ignoranza, una mente errata, che questi ultimi esistono, ma entro questa forma meramente fenomenologica di conoscenza, che costituisce una delle due fonti epistemiche riconosciute entro questo sistema filosofico.

14. Le coscienze convenzionali valide non sono "errate" ma "erronee"

Non bisogna tuttavia scorgere più del dovuto nella validità che l'autore riconosce alle coscienze convenzionali. Sebbene infatti negli esseri ordinari vi siano coscienze convenzionali non "errate" (*log pa*), tutte le coscienze convenzionali non appartenenti ad un Buddha – dunque anche quelle presenti nel *continuum* mentale di un essere che abbia già

¹¹⁹ "To explain this in greater detail, we can say that there are three ways of apprehending the existence of, for instance, a seedling: (1) apprehending a seedling as truly existing, which means apprehending it as having an essential or intrinsic nature; (2) apprehending it as existing in a false way, which is the apprehension that the seedling lacks essential existence, but exists like an illusion; and (3) apprehending it as merely existing in general, without specifying whether it is true or false. [...] Living beings who have not developed within their mindstreams the view that knows the absence of intrinsic nature possess the third and first modes of apprehension, that is, the apprehension of mere existence and the apprehension of true existence, but they lack the apprehension of things as like essenceless illusions", *ibidem*.

¹²⁰ "In a sense, conventional consciousness operates in a non-inquisitive manner. It operates only within the context of how a given phenomenon appears to it, without analyzing, 'Is this how the object actually exists, or does it just appear this way to my mind?' It is called non-analytical consciousness, but it is not the case that it is utterly non-inquisitive. It operates within the context of how things appear, how they are known, to a worldly or conventional consciousness. It does not operate via analysis of how things actually exist. Therefore, it is called mundane knowledge. This kind of consciousness occurs in all persons, whether or not they have become involved in philosophical tenet systems. Thus, no matter whose mind-stream it occurs in, this is called 'mundane knowledge' or 'non-analytical consciousness'", *ivi*, pp. 178-179.

compreso validamente la vacuità – sono considerate “erronee”¹²¹ (*khrol ba*). L’approfondimento di questa distinzione – un altro degli elementi distintivi dell’interpretazione Gelug-pa della Madhyamaka – richiede di entrare nel merito della tradizione epistemologica inaugurata in India da Dignāga e Dharmakīrti, nonché della sua ricezione in ambito Gelug-pa.¹²² Per gli scopi di questa trattazione basterà qualche elemento orientativo. Entro tale orizzonte epistemologico, il contenuto cognitivo di una singola coscienza viene suddiviso in diversi tipi di oggetti, che costituiscono aspetti diversi di ciò che essa conosce. Tale ‘moltiplicazione’ di oggetti è funzionale alla distinzione tra ciò che, in un singolo evento cognitivo, è ritenuto valido e ciò che invece non lo è. Senza menzionare tutti i tipi di oggetto contemplati in questo genere di letteratura, sono due ad essere rilevanti in questo contesto: l’oggetto di impegno (*jug yul*) e l’oggetto apparente (*snang yul*). L’oggetto di impegno rappresenta l’oggetto che viene effettivamente appreso da una coscienza: ad esempio, nel caso di una coscienza che apprende un tavolo, il tavolo stesso. L’oggetto apparente si riferisce invece all’oggetto *che appare* alla mente o – più precisamente – al *modo* in cui l’oggetto appare alla mente. La necessità di distinguere questi due tipi di oggetto fu in origine probabilmente quella di stabilire una gerarchia tra la validità delle coscienze dirette (come le coscienze sensoriali) e quella delle coscienze concettuali, senza negare *in toto* l’attendibilità di queste ultime. Ciò si lega profondamente alle posizioni filosofiche sostenute da Dharmakīrti, che nella dossografia Gelug-pa costituiscono il sistema Sautrāntika. Qui non viene messa in discussione l’esistenza oggettiva dei fenomeni appresi dalle coscienze dirette, come ad esempio gli oggetti dei cinque sensi. Essi esistono così come appaiono. Le realtà di cui si vuole confutare l’apparente consistenza ontologica sono invece gli oggetti delle coscienze concettuali, uno per tutti il concetto di io o sé (*ātman, bdag*). Se un fenomeno non è l’oggetto di una coscienza diretta – l’unica in grado di attestare l’esistenza oggettiva dei fenomeni – la sua non è che un’esistenza imputata (*btags yod*) priva di riscontro oggettivo, come l’io imputato sui costituenti psicofisici. Tuttavia una qualche validità deve essere attribuita anche alle coscienze concettuali, o almeno ad alcune di esse. Ad esempio, ad una coscienza concettuale inferenziale che, osservando il fumo dietro un’altura, inferisce la

¹²¹ È difficile individuare per la lingua italiana una resa adeguata dei due termini. La mia traduzione si conforma – come in tutti i casi dove non vi siano ragioni per comportarsi diversamente – al dizionario dell’FPMT Italia. La complessità terminologica della filosofia tibetana (e Gelug-pa in particolare) rende infatti auspicabile una certa standardizzazione delle scelte di traduzione, se non altro in merito ai termini di natura più tecnica.

¹²² Cfr. G.B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality*, cit.; cfr. anche Lati Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism*, Snow Lion, Ithaca 1986³.

presenza di un fuoco, deve essere riconosciuto un qualche grado di validità. Infatti, benché non possa apprendere i vivi dettagli di quel fuoco come potrebbe fare una coscienza visiva, essa è comunque incontrovertibile (*mi slu ba*) rispetto alla presenza generica di un fuoco. Rispetto a quest'ultima, che costituisce il suo oggetto di impegno, essa è quindi corretta. Tuttavia, ciò che le appare non è il fuoco reale, ma la generalità di significato di fuoco – il concetto di fuoco, potremmo dire – che essa, in qualche modo, ‘scambia’ per il fuoco reale. Per tale ragione essa è in errore rispetto al suo oggetto apparente, cioè rispetto al modo in cui l'oggetto le appare. Una tale coscienza, quindi, *non è errata*, perché coglie correttamente il suo oggetto di impegno; e tuttavia è *erronea*, perché tale oggetto le appare in modo distorto.

Che cosa ha a che fare tutto ciò con l'ontologia Gelug-Prāsaṅgika? Dzong-ka-ba – che, come abbiamo visto, cerca di sposare l'epistemologia di Dharmakīrti con la tradizione Madhyamaka – riproduce la medesima distinzione tra “errato” ed “erroneo” ad un altro livello, funzionale ora a limitare la validità di *tutte* le coscienze convenzionali, e non più soltanto di quelle concettuali. Infatti nel sistema Madhyamaka Prāsaṅgika, come si è visto, nessun fenomeno esiste oggettivamente. A differenza del sistema Sautrāntika, quindi, tutti i fenomeni esistono in modo meramente imputato dalla mente, non solo quelli oggetto delle coscienze concettuali. L'errore che in quel sistema era compiuto solo da queste – cioè confondere un oggetto meramente imputato per un oggetto reale – è ora compiuto da tutte le coscienze convenzionali, alle quali gli oggetti *appaiono* come oggettivamente esistenti, benché non lo siano. Di conseguenza, tanto una coscienza concettuale che apprende il fuoco attraverso una generalità di significato, quanto una coscienza visiva che lo apprende direttamente, sono valide (*non errate*) in relazione al loro oggetto di impegno (il fuoco), ma *erronee* rispetto al loro oggetto apparente, in quanto il fuoco appare loro come oggettivamente esistente. Mediante l'introduzione di questa distinzione epistemologica, Dzong-ka-ba è quindi in grado di ritagliare uno spazio di validità per le coscienze convenzionali degli esseri ordinari, pur senza sottovalutare il potere oscurante dell'ignoranza, le cui latenze o impronte (*bags chags*) fanno sì che, fino al raggiungimento dello stato di Buddha, tutte le coscienze convenzionali siano erronee, nel senso che il loro oggetto appare come oggettivamente esistente benché non lo sia.

Ma nel paragrafo precedente non si era forse detto che non tutte le coscienze degli esseri ordinari *apprendono* (*'dzin pa*) i fenomeni come oggettivamente esistenti? Non si era parlato di coscienze “non-analitiche”, che apprendono l'oggetto senza qualificarne la modalità di esistenza? A questo proposito è opportuno chiarire che l'oggetto *appreso* da una coscienza è solo il suo oggetto di impegno, che ne costituisce l'oggetto principale (*gtso bo*). Se

l'ignoranza non intacca in modo manifesto una data coscienza, il suo oggetto d'impegno sarà libero dall'apprensione di esistenza oggettiva. Ciò significa che vi sono coscienze che non apprendono l'oggetto *concependolo come* oggettivamente esistente – in altre parole, non tutte si concentrano esplicitamente sull'esistenza oggettiva del proprio oggetto. Ciò nondimeno, anche quando l'ignoranza non intaccasse in modo manifesto la coscienza, a causa dalla sua lunga permanenza nel *continuum* mentale degli esseri e delle latenze ivi lasciate, l'oggetto *apparirà* comunque come oggettivamente esistente. È dunque assai importante avere chiara la differenza tra 1) una coscienza che *apprende* un tavolo come oggettivamente esistente e 2) una coscienza – chiamata “non-analitica” – che non apprende il tavolo come oggettivamente esistente, ma alla quale esso *appare* tuttavia come oggettivamente esistente. La prima, affetta in modo manifesto dall'ignoranza, è una coscienza *errata*: infatti il suo oggetto d'impegno o oggetto principale – un tavolo oggettivamente esistente – non esiste, non rientra tra gli oggetti di conoscenza, in quanto è confutato dall'analisi ultima. La seconda, affetta solo dalle latenze dell'ignoranza, è una coscienza al contempo *valida ed erronea*: è valida perché il suo oggetto di impegno o oggetto principale – un tavolo – esiste, rientra tra gli oggetti di conoscenza; è erronea perché esso le appare diversamente da come esiste (le appare come oggettivamente esistente benché esista soltanto in modo imputato), anche se tale coscienza non si concentra sulla modalità di esistenza del proprio oggetto.

Non vi sono dunque coscienze pienamente corrette nel *continuum* mentale di un essere ordinario. Anche ad una coscienza non-analitica che apprende un tavolo senza interrogarsi sul suo modo di esistenza – senza cioè *apprenderlo* come oggettivamente esistente –, esso *appare* ciò nondimeno come oggettivamente esistente. Simili coscienze non sono errate, perché sono corrette rispetto al loro oggetto principale; tuttavia sono erronee, in quanto non corrette rispetto al loro oggetto apparente, nel senso che il l'oggetto appare loro in un modo – cioè come oggettivamente esistente – mentre esiste in un altro – come una mera imputazione mentale. Da questo punto di vista, la totalità degli oggetti di esperienza degli esseri ordinari è profondamente distorta dall'*apparente* oggettività di ciò sperimentano. Tuttavia, tale distorsione non impedisce, ad esempio, ad una coscienza visiva di attestare validamente la mera esistenza di un tavolo, benché tale forma di esistenza non venga compresa *come tale* fino a che quella persona non abbia sviluppato una cognizione valida della vacuità. Per reinterpretare liberamente un tipo di similitudini largamente impiegato in questo genere di letteratura, l'essere affetta da daltonismo non impedisce ad una coscienza visiva di attestare validamente l'esistenza di un martello (il suo oggetto di impegno), benché essa non sia

corretta rispetto al proprio oggetto apparente (in quanto il martello le *appare*, poniamo, verde invece che rosso).

Eppure una tale similitudine non deve essere letta in modo troppo semplicistico. Infatti qui l'errore non riguarda una proprietà 'accessoria' come il colore, ma la stessa esistenza oggettiva dei fenomeni. Che cosa può essere appreso validamente di un fenomeno meramente imputato dalla mente, privo di una qualunque base oggettiva che permetta di valutare la corrispondenza tra apparenza e realtà? In questo senso il problema si annuncia molto più delicato e complesso di quanto è stato possibile apprezzare fin qui. Se non si presta la dovuta attenzione, l'epistemologia originariamente realista applicata da Dzong-ka-ba all'ontologia Madhyamaka rischia di dare adito ad una reificazione delle realtà convenzionali che è proprio l'opposto di ciò a cui la Via di Mezzo deve condurre. Del resto, gli stessi autori Gelug-pa, o almeno alcuni di essi, si mostrano particolarmente attenti ad evitare questo fraintendimento, come si vedrà nella conclusione di questo capitolo. Le realtà convenzionali non sono 'cose', provviste di caratteristiche oggettive, che appaiono poi alle coscienze ordinarie in modo distorto. La loro vacuità di esistenza oggettiva confuta proprio questo fatto. È il loro stesso apparire come 'cose' indipendenti dalla mente ad essere erroneo. In questo senso, la differenza tra apparenza (di esistenza oggettiva) e realtà (sua assenza) è il carattere costitutivo delle realtà convenzionali. Non è che esse siano conosciute in modo 'falso': esse *sono* false, o piuttosto sono delle "falsità" (*rdzun pa*), definite proprio dal fatto di esistere diversamente da come appaiono.¹²³ L'effetto dell'ignoranza è proprio quello di considerarle reali (*bden pa*). Per converso, la corretta apprensione delle realtà convenzionali *come tali* – che necessariamente deve essere preceduta dalla comprensione della vacuità – non comprende come i fenomeni sono *al di là* della loro apparenza illusoria, ma li comprende proprio *come* illusioni, cioè come fenomeni che sembrano esistere oggettivamente, quando invece non esistono se non in quanto appaiono alla mente.

Quanto detto nell'ultimo capoverso valga per il momento come una mera anticipazione. Tutto ciò verrà esaminato con maggiore chiarezza nell'ultimo capitolo, dopo che il confronto con il sistema Svātantrika avrà permesso di chiarire meglio che cos'è l'esistenza oggettiva e che cosa rimane del fenomeno una volta che sia stata confutata. Qui premeva soprattutto mettere in luce il modo in cui Dzong-ka-ba abbia inteso 'salvare'

¹²³ Per approfondire la questione dell'erroneità delle coscienze convenzionali valide nelle fonti Gelug-pa cfr. LRC, pp. 174-175; cfr. anche GR, pp. 231-232; cfr. anche TTC, pp. 119-120, 278, 281-282. Sul tema comunque si ritornerà ancora nei prossimi capitoli.

l'esistenza delle realtà convenzionali, essendo tuttavia categorico nell'affermare che esse non esistono in modo oggettivo, cioè indipendentemente dalla mente a cui appaiono.

15. Ragioni per salvare le realtà convenzionali

Benché non rientri negli obiettivi di questa ricerca valutare la legittimità dell'interpretazione che Dzong-ka-ba fornisce del pensiero di Chandrakīrti, non è neppure facile esimersi da qualche riflessione a riguardo. Senza dubbio l'autore conferisce alla filosofia Madhyamaka una sistematicità, complessità e coerenza concettuale che non era presente, quantomeno in forma esplicita, né in Chandrakīrti né tantomeno in Nāgārjuna. Ciò può essere letto come il tentativo illegittimo di irreggimentare – soprattutto attraverso l'introduzione di elementi epistemologici tratti dalla tradizione di Dharmakīrti – una prassi filosofica che trova la sua forza proprio nella sua vocazione irriducibilmente dialettico-critica, antifondazionista e quindi necessariamente anche anti-epistemologica. Ciò nondimeno, se è vero che le sottili distinzioni concettuali fin qui esaminate non sono presenti in forma esplicita in Chandrakīrti – tanto che l'interpretazione dei suoi testi da parte degli autori non Gelug-pa è senza dubbio più letterale ed appare a prima vista più fedele –, è vero anche che, senza presupporre la presenza implicita di tali distinzioni, il suo pensiero rischia di rivelarsi scarsamente coerente o, in alternativa, radicalmente nichilista. Vediamone brevemente la ragione principale, sulla quale fanno leva anche le argomentazioni di Dzong-ka-ba.

Se “esistere convenzionalmente” significasse, come sostengono gli avversari di Dzong-ka-ba, “esistere dal punto di vista dell'ignoranza”, poiché l'oggetto appreso da una coscienza errata è, per definizione, non esistente, allora le realtà convenzionali dovrebbero essere totalmente prive di esistenza. Nulla permetterebbe di distinguerle dagli oggetti che non sono considerati esistere neppure dal punto di vista mondano, come le illusioni prodotte da un mago, l'acqua vista in un miraggio, il volto riflesso in uno specchio o le costruzioni metafisiche dei sistemi filosofici non buddhisti.¹²⁴ Si faccia attenzione: un miraggio compreso

¹²⁴ “Therefore, entities such as the three qualities as they are imputed by these Forders in their respective texts do not exist even as worldly conventionalities. This refutes well the statement that what exists in the perspective of a mistaken awareness is posited as conventionally existing by this system. Similarly, the horse or elephant that is imputed to a magical illusion, the water that is imputed to a mirage, the face that is imputed to a reflection, and so forth also just do not exist even from [the viewpoint of] worldly conventions. In that way, for something to exist conventionally, it must be established by valid cognition”, LRC, p. 231.

come miraggio, così come il riflesso di uno specchio inteso come tale sono certamente fenomeni convenzionalmente esistenti. Ciò a cui si fa riferimento qui sono oggetti la cui non esistenza può essere validamente provata da fonti di conoscenza ordinarie, come l'acqua creduta esistere in un miraggio, il riflesso scambiato per un volto 'reale' e così via.¹²⁵ Dzong-ka-ba mette quindi in risalto la necessità di riconoscere un qualche valore epistemologico alle fonti di conoscenza ordinarie, come ad esempio i cinque sensi. Ciò significa anche riconoscere ai fenomeni oggetto di tale conoscenza una qualche consistenza ontologica, che rappresenta il correlato necessario della validità epistemologica di tali fonti conoscitive. In altre parole, l'autore è mosso dall'esigenza di riconoscere una forma di esistenza che si collochi in qualche modo a metà tra l'esistenza oggettiva confutata dall'analisi ultima e la totale, ineffettuale non esistenza di ciò che non costituisce neppure l'oggetto dell'esperienza mondana. Ancora una volta, un cavallo, benché non esista in modo oggettivo, non può essere equiparato ad un cavallo sognato o prodotto dalle illusioni di un mago. A questo proposito il Mādhyamika non dibatte con il mondo, ma conduce anzi le proprie argomentazioni in accordo con esso.

Vi sono però anche altre ragioni per dare rilievo alla conoscenza convenzionale, ad esempio quella di stabilire una differenza di validità tra gli insegnamenti buddhisti e quelli proposti da altri sistemi dottrinali. Infatti, uno dei compiti del Mādhyamika è proprio quello di confutare le entità metafisiche proposte dai sistemi filosofici avversari. Ciò viene compiuto per lo più adottando il punto di vista del 'mondo', usando cioè come banco di prova proprio la conoscenza convenzionale. Mostrando l'incompatibilità tra il mondo dell'esperienza ordinaria e tali costruzioni metafisiche, si dimostra che queste ultime non esistono *neanche* convenzionalmente – cioè che esse non sono attestate *neppure* da coscienze convenzionali. Al contrario, i concetti che caratterizzano la tradizione buddhista, come ad esempio la causalità karmica, benché non esistano oggettivamente, sono dotati di un'esistenza convenzionale – cioè possono essere validamente accertati da coscienza convenzionali valide. Se non vi fosse differenza ontologica tra esistenza convenzionale e totale non esistenza – assieme ad una corrispondente differenza epistemologica tra coscienze convenzionali valide e coscienze errate – non sarebbe più possibile affermare la correttezza della maggior parte degli insegnamenti buddhisti: al di fuori di quelli in cui si annuncia la vacuità, essi avrebbero lo stesso valore delle costruzioni metafisiche dei sistemi avversari. Ad esempio, la dottrina che attribuisce la causa di felicità e sofferenza all'arbitrio di un dio creatore avrebbe lo stesso

¹²⁵ Per alcuni esempi di come Dzong-ka-ba utilizza questo tipo di esempi cfr. LRB, pp. 78, 117; cfr. anche GR, pp. 238-239.

valore della dottrina del *karma*, dal momento che a nessuna delle due corrisponde alcunché di oggettivamente esistente.¹²⁶ Se, eliminata l'esistenza oggettiva, non si ammette alcuna base per stabilire la validità della conoscenza convenzionale, un tale relativismo appare l'esito necessario, con le ovvie, indesiderabili conseguenze sul piano etico.

A questo proposito è opportuno rilevare che la differenza tra “non esistere oggettivamente” (caratteristica che accomuna tutti i fenomeni) e “non esistere *neanche* convenzionalmente” è senza dubbio presente anche in Chandrakīrti. Ad esempio egli insiste sulla necessità di condurre la confutazione dell'esistenza oggettiva “in accordo con il mondo”: mettendo in risalto le conseguenze assurde di tale forma di esistenza, egli dimostra che essa non esiste *neanche* convenzionalmente.¹²⁷ Il significato esatto di questa proposizione secondo Dzong-ka-ba verrà affrontato più avanti in relazione alla posizione Svāntarika, entro la quale l'esistenza oggettiva è invece accettata convenzionalmente. Qui era sufficiente mettere in evidenza che, in questo come in altri casi, Chandrakīrti stesso mostra di ammettere una differenza tra totale non esistenza ed esistenza convenzionale, la qual cosa giustifica almeno in parte lo sforzo compiuto da Dzong-ka-ba nel distinguere i due concetti. Si potrebbe obiettare che in Chandrakīrti la differenza tra esistenza convenzionale e non esistenza non sia pensata come una differenza ontologica, passibile quindi di essere appurata di volta in volta sulla base di veri e propri criteri epistemologici. Affermando che i fenomeni noti nel mondo esistono convenzionalmente, l'autore indiano potrebbe aver inteso riferirsi meramente alla popolarità di cui godono determinati concetti rispetto ad altri. L'esistenza convenzionale rifletterebbe dunque soltanto le opinioni del mondo, senza assumere alcun valore fondativo o regolativo. Si tratterebbe allora di una mera concessione retorica, un espediente dialettico per

¹²⁶ “They also maintain that the reality of things and events, which exist on the conventional level, can be posited insofar as they are perceived so by some distorting consciousness, for to be an object of such [distorting] consciousness in the criterion of conventional existence. If one thinks thus, one cannot maintain the distinction between the following two prepositions: ‘Pain and pleasure are created by Isvara (a transcendent, supernatural being)’, and ‘Pain and pleasure are created by negative and positive *karma*’. [For on this view], if one proposition is true, the other must also be true. Similarly, if the former is false, so must the latter be. This is because, when subjected to critical analysis as characterized earlier, even the latter [proposition] becomes untenable; and insofar as being the object of a distorting consciousness is concerned, even the former [proposition] can be said to be true”, LN cit. in Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, p. 55.

¹²⁷ “[...] because, as explained before, afflictive ignorance is a consciousness apprehending true existence, due to which the object apprehended by it does not exist even in conventional terms, and because whatever is an obscurational truth necessarily exists in conventional terms”, LRB, p. 112. Per approfondire la posizione di Chandrakīrti in merito cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, pp. 469-498.

mettere inizialmente a proprio agio l'interlocutore, al solo scopo di destituire completamente nel dibattito quelle stesse realtà convenzionali retoricamente accettate in principio. In questo caso, sarebbe la mera notorietà di un certo fenomeno a garantirgli lo *status* di realtà convenzionale, senza che vi sia, in definitiva, alcuna differenza ontologica o epistemologica tra fenomeni noti nel mondo e oggetti totalmente inesistenti. Questa è più o meno la versione sostenuta dagli avversari di Dzong-ka-ba, come Dol-po-pa e Dak-tsang. D'altra parte, se questa fosse effettivamente la lettura corretta di Chandrakīrti, come potrebbe egli affermare che l'esistenza oggettiva, così come altri concetti largamente noti nel mondo del tempo – come quello di *ātman*, *Īśvara* e così via –, non esistono *neanche* convenzionalmente? Su quali sarebbe possibile sostenere la validità di una determinata condotta etica? Benché Chandrakīrti non fornisca particolari indicazioni in merito, è evidente che la sua posizione presuppone criteri epistemologicamente più robusti rispetto alla mera notorietà affinché possa essere affermata l'esistenza convenzionale di un dato fenomeno. Da questo punto di vista, la lettura senza dubbio non letterale proposta da Dzong-ka-ba si prefigge proprio lo scopo di esplicitare e sistematizzare tali criteri, a costo di aggiungere ed 'aggiustare' non pochi elementi del pensiero dell'autore indiano, al fine di salvaguardarne la coerenza.

16. Le realtà convenzionali (purtroppo) non possono essere eliminate dalla ragione

L'insistenza di Dzong-ka-ba sulla validità convenzionale è anche funzionale al perseguimento degli obiettivi etico-soteriologici del Buddhismo. Il praticante, infatti, non deve distogliere lo sguardo dalle realtà convenzionali, ma è chiamato piuttosto ad 'usarle' per i propri fini spirituali. Benché esse non esistano che come illusioni, possiedono ciò nondimeno una piena effettualità. Sono descritte come i rami di un albero sui quali arrampicarsi per raggiungere la cima: benché non il fine, esse sono il mezzo della realizzazione spirituale. A questo proposito Dzong-ka-ba paragona coloro che voltano le spalle alle realtà convenzionali a colui che, volendo salire sulla cima di un albero, lasci andare la presa dei rami più bassi prima di aver afferrato quelli più alti.¹²⁸ Eppure, alla fine tutte le realtà convenzionali (contaminate)¹²⁹

¹²⁸ "These [non-Buddhist] Forders, whose minds are strongly affected by the sleep of ignorance—their minds being impaired by erroneous bad tenets and quasi-reasons—want to enter into suchness. Hence, they do not hold onto the non-erroneous production, disintegration, and so forth that are renowned to untrained persons such as herders, women, and so forth on up but instead wish to rise above worldly beings. They thereby plunge into chasms of bad views with great pain like, for example, someone who, in climbing a tree, releases the lower branch without having grasped a higher one", GR, p. 231.

dovranno essere trascese, come si vedrà presto. In questo processo di purificazione assume però importanza decisiva un'altra distinzione concettuale, su cui Dzong-ka-ba insiste in polemica con i propri avversari: la differenza tra “oggetto da eliminare attraverso la ragione” (*rig pas dgag bya*) e “oggetti da eliminare attraverso il sentiero” (*lam gyis dgag bya*).¹³⁰ Del primo – chiamato anche semplicemente “oggetto di negazione” (*dgag bya*) – si è già discusso in precedenza: si tratta dell'esistenza oggettiva super-imposta dall'ignoranza ai fenomeni. Non è che essa sia eliminata dalla ragione “come una tazza è distrutta da un martello”; tale modalità di esistenza, piuttosto, non è mai esistita, quindi la ragione non fa che riconoscere la sua impossibilità. Se tale oggetto di negazione esistesse in qualunque modo, la ragione non avrebbe infatti alcun potere di negarlo. D'altra parte, il riconoscimento razionale della sua non esistenza ha come effetto il progressivo cessare delle coscienze errate che apprendono i fenomeni come oggettivamente esistenti.¹³¹ Tali coscienze errate, d'altro canto, rientrano tra gli oggetti da eliminare attraverso il sentiero – che si suddividono in oscurazioni afflittive (*nyon mong pa'i sgrib pa*) e oscurazioni all'onniscienza (*shes bya'i sgrib pa*).¹³² Al contrario del caso precedente, questi oggetti *esistono*: trattandosi della causa principale della permanenza degli esseri nel *samsāra*, la loro esistenza è testimoniata dalla loro stessa effettualità: se tali oscurazioni non esistessero, gli esseri non avrebbero bisogno di essere liberati.¹³³ Anche in questo caso, dunque, appare necessario agli occhi di Dzong-ka-ba stabilire una distinzione tra ciò che non esiste *neanche* convenzionalmente – in questo caso l'esistenza oggettiva, che perciò può essere confutata dalla ragione – e ciò che, invece, esiste

¹²⁹ “Contaminate” (*zag bcas*) esclude principalmente i corpi di un Buddha e le terre pure in cui essi risiedono, elementi il cui approfondimento porterebbe lontano dagli obiettivi di questa trattazione. Per quanto concerne il presente discorso basti dire che la totalità dei fenomeni dell'esperienza ordinaria (tavoli, montagne, persone eccetera) rientrano tra le realtà convenzionali contaminate.

¹³⁰ “In general, with regard to objects of negation, there are objects negated by the path and objects negated by reason”, LRC, p. 203.

¹³¹ “This latter object of negation cannot be among objects of knowledge because, if it did exist, then it could not be refuted. Still, there are mistaken superimpositions that apprehend it as existing, so you must refute it. This refutation is not like destroying a pot with a hammer; rather, it is a matter of developing certain knowledge that recognizes the nonexistent as nonexistent. When you develop certain knowledge that it does not exist, the mistaken consciousness that apprehends it as existing will stop”, *ivi*, p. 204.

¹³² Le prime precludono il raggiungimento del *nirvāna*, le secondo l'ottenimento dell'onniscienza. Secondo la tradizione Gelug-pa, nel primo caso si tratta di menti errate (*log shes*), nel secondo delle latenze (*bags chags*) da esse lasciate nel *continuum* mentale degli esseri.

¹³³ “Thus, there are afflictive obscurations and cognitive obscurations. These objects of negation do occur among objects of knowledge, for, if they did not exist, then all embodied beings would escape cyclic existence without exertion”, *ivi* pp. 203-204.

convenzionalmente e, come tale, è dotato di piena effettualità, tanto che la ragione non ha alcun potere di confutarlo.

Come si accennava, vi sono luoghi in cui l'autore afferma che non solo le oscurazioni, ma tutte le realtà convenzionali contaminate dovranno infine essere trascese. Anche in questo caso è in gioco la controversa interpretazione di un passo della *Madhaymakāvatārabhāṣya* di Chandrakīrti.¹³⁴ Secondo le indicazioni offerte da Dzong-ka-ba, l'autore indiano sta dibattendo con un esponente della Scuola Cittamātra in merito alla possibilità di confutare attraverso la ragione le realtà convenzionali. Se ciò fosse possibile – glossa Dzong-ka-ba –, noi lo vorremmo, dal momento che ciò renderebbe superfluo lo sforzo di trasformare la mente al fine di trascenderle.¹³⁵ Per Dzong-ka-ba, quindi, il passo mostra chiaramente che la ragione non può eliminare le realtà convenzionali, operazione per la quale è invece necessario uno sforzo, descritto nello stesso passo come una duplice purificazione: dalle menti erronee e dalle erronee apparenze dei loro oggetti.¹³⁶ Eppure alla fine le realtà convenzionali verranno trascese grazie alla progressiva trasformazione della mente. Ciò significa che la misura della loro esistenza non eccede la relazione con le coscienze convenzionali erronee, la qual cosa ben si sposa con ciò che è attestato dall'analisi ultima: la loro vacuità di esistenza oggettiva. Eppure, nonostante tale relazione *strutturale* con questo tipo di coscienze, tali realtà, per il momento, *esistono*. La ragione può negarne l'esistenza oggettiva, “un'esistenza che possa essere trovata dalla parte dell'oggetto”, ma non la loro “mera esistenza”,¹³⁷ il fatto che esse siano esperite dagli esseri samsarici e siano in grado di produrre degli effetti. Un ulteriore

¹³⁴ “We have endured great hardship in order to overturn worldly conventionalities. Please, you eliminate worldly conventionalities. If the world does not contradict you, then we will join you. However, the world does contradict you”, *ivi*, p. 158. Considerato in forma isolata il passo non permette di esprimersi sull'accuratezza dell'interpretazione di Dzong-ka-ba. Ciò che del resto interessa qui sono principalmente le sue posizioni considerate in se stesse, e non tanto il loro rapporto con il pensiero di Chandrakīrti.

¹³⁵ “He means that if reason could refute conventionalities, we would want that, as it would render unnecessary the hardships involved in cultivating the path in order to overcome them. Therefore, this passage shows that reason does not refute conventionalities”, *ivi*, p. 159.

¹³⁶ “The statement, ‘We have endured great hardship in order to overturn worldly conventionalities’, refers to striving at the path in order to purify mistaken subjects, such as visual consciousnesses, and mistaken appearances of objects, such as forms. Hence we do not assert that these are objects that are refuted by reason. Rather, we consider them objects that are negated by the cultivation of the path”, *ivi*, p. 158.

¹³⁷ “Therefore, reason refutes essential existence, objective existence found on the side of the thing itself; it does not refute mere existence. Since he says that reason is intent on seeking intrinsic nature, reason seeks to discover whether something intrinsically exists. Therefore, this means that a refutation by such analysis is a refutation of intrinsic existence. Hence, distinguish these two”, *ivi*, p. 160.

indizio di come debba essere intesa questa forma di esistenza viene offerto poco dopo, quando l'autore – sempre facendosi interprete di Chandrakīrti – descrive le realtà convenzionali come gli “inconcepibili risultati delle azioni”. Stando alle ricostruzioni dell'autore, ora Chandrakīrti si sta difendendo dall'accusa che, negando l'esistenza oggettiva dei fenomeni, la stessa teoria del *kārma* – centrale nell'insegnamento buddhista – ne risulti compromessa. I Mādhyamika rifiutano però questa conseguenza: la confutazione dell'esistenza oggettiva è compatibile, anzi, funzionale alla comprensione del mondo intero come risultato del *karma*, come “emanazione proiettata da un'altra emanazione”.¹³⁸ Il fatto che i fenomeni siano il prodotto delle azioni degli esseri non è una posizione specifica della Scuola Madhyamaka, ma una dottrina comune a tutta la tradizione buddhista. Tuttavia, a differenza delle Scuole essenzialiste (*dnngos smra ba*),¹³⁹ i Mādhyamika sostengono che tali risultati non esistono oggettivamente, così come neppure gli esseri che li hanno prodotti e le loro stesse menti. In questo senso, i fenomeni sono illusioni prodotte da altre illusioni: mere apparenze, che differiscono da un miraggio o da un'allucinazione non per la loro consistenza oggettiva, ma per la robusta ed infallibile connessione con altre apparenze. Un simile *network* fenomenologico insostanziale¹⁴⁰ esiste però solo in relazione alle menti degli esseri che, per la propria ‘costituzione karmica’, sono posta in relazione con questa o quella classe di fenomeni. È proprio per questa ragione che la coltivazione del sentiero – cioè la progressiva trasformazione della mente – è destinata a condurre ad un superamento di quelle realtà convenzionali la cui stessa esistenza – e non solo, come nelle altre Scuole, la cui sola genesi – dipende *strutturalmente* e senza residuo dalla mente. È proprio questa modalità di esistenza, profondamente legata alla mente ed al *kārma*, che per Dzong-ka-ba è fondamentale riconoscere, distinguendola dall'esistenza oggettiva, ma senza tuttavia negarla *in toto*: essa infatti garantisce l'effettualità delle azioni e dei loro risultati e perciò, così come permette di spiegare lo stato di sofferenza in cui versano gli esseri samsarici, è in grado anche di garantire

¹³⁸ “Chandrakīrti does not refute that such instances are results of karma; moreover, he says that Mādhyamikas must assert this. The continuation of that passage says: ‘Therefore, the learned do not subject worldly objects to the analysis just explained’, i.e., the analysis congruent with the perception of reality. Instead, they accept that worldly objects are simply the inconceivable results of karma. They accept the whole world as though it were an emanation projected by another emanation”, *ivi*, pp. 160-161.

¹³⁹ Con questo termine gli autori Gelug-pa si riferiscono a tutte le Scuole filosofiche buddhiste diverse dalla Madhyamaka, talvolta includendo in questo novero anche gli esponenti della Scuola Madhyamaka Svātantrika.

¹⁴⁰ Su ciò si tornerà ancora nei prossimi capitoli. Per il momento si consideri quanto detto in questo capoverso come una mera anticipazione.

le loro possibilità di trasformazione, una trasformazione che procede di pari passo con quella del mondo che essi esperiscono.

17. La vacuità deve essere compatibile con il sorgere-dipendente

Quanto visto negli ultimi paragrafi permette di comprendere meglio le ragioni per cui Dzong-ka-ba, nel criticare i propri avversari, ponga tanta enfasi sulla necessità di preservare il sorgere-dipendente. Che la confutazione dell'esistenza oggettiva comporti l'invalidazione degli insegnamenti circa il sorgere-dipendente – che comprendono il dipendere di *samsāra* e *nirvāṇa* dalle rispettive cause: la menti e le azioni che ne conseguono – costituisce la principale critica mossa dalle Scuole essenzialiste ai sostenitori della Via di Mezzo.¹⁴¹ Per Dzong-ka-ba, invece, la caratteristica distintiva della visione Madhyamaka è la capacità di ammettere l'efficacia delle relazioni di causa ed effetto nel contesto di un'ontologia che non ammette “nemmeno una particella” di esistenza oggettiva.¹⁴² Anzi: come è espresso nel ventiquattresimo capitolo delle *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna, tali relazioni sono possibili *soltanto* entro un orizzonte ontologico in cui l'esistenza oggettiva venga rifiutata, mentre sarebbero impossibili laddove i fenomeni esistessero oggettivamente.¹⁴³ Dzong-ka-ba fa quindi rilevare ai suoi avversari la necessità di leggere anche i restanti capitoli dell'opera nagarjuniana – che, essendo consacrati alla confutazione dell'esistenza oggettiva, hanno un carattere maggiormente decostruttivo – alla luce di questo, evitando così di estendere impropriamente la critica a quel sorgere-dipendente che costituisce invece il risvolto positivo della vacuità: quell'esistenza convenzionale che i fenomeni conservano, anzi, ‘guadagnano’ proprio grazie ad essa.¹⁴⁴ Come si vedrà ancora, questa solidarietà tra sorgere-dipendente e

¹⁴¹ “Scholars who are Buddhist essentialists may have great training in many topics of learning, but they do not accept the Madhyamaka view, and their dispute with the Mādhyamikas is as follows: ‘If all phenomena are empty, lacking any essential or intrinsic nature, then all of the teachings on cyclic existence and *nirvāṇa*—bondage, freedom, and so forth—are untenable”, *ivi*, p. 130.

¹⁴² “Hence, the distinguishing feature of Madhyamaka is the admissibility of all the teachings about cyclic existence and *nirvāṇa*—the agents and objects of production, refutation, proof, and so forth—in the absence of even a particle of essential or intrinsic nature”, *ivi*, p. 131.

¹⁴³ “The twenty-fourth chapter analyzes the four noble truths. It demonstrates at length that none of the teachings about cyclic existence and nirvana—arising, disintegration, etc.—makes sense in the context of non-emptiness of intrinsic existence, and how all of those do make sense within the context of emptiness of intrinsic existence”, *ivi*, p. 132.

¹⁴⁴ “Hence, you must know how to carry the implications of this twenty-fourth chapter over to the other chapters”, *ibidem*.

vacuità costituisce uno dei temi maggiormente enfatizzati dal filosofo tibetano nelle sue esposizioni della Madhyamaka. Da questo punto di vista gli avversari di Dzong-ka-ba, negando *in toto* l'esistenza convenzionale, si comportano in modo simile agli essentialisti. Come questi, infatti, essi sostengono che, nell'assenza di esistenza oggettiva, i fenomeni e le loro relazioni – compresa la relazione tra azioni e loro risultati – non possono esistere in alcuna maniera.¹⁴⁵ Mentre però tale conseguenza è presentata dagli essentialisti buddhisti come una *reductio ad absurdum* della visione Madhyamaka, per gli avversari di Dzong-ka-ba si tratta del modo corretto di intendere questa filosofia,¹⁴⁶ la qual cosa conduce l'autore a paragonarli ai Lokāyata, una Scuola non buddhista caratterizzata da posizioni fortemente nichiliste.¹⁴⁷ In generale, nel condurre questa critica Dzong-ka-ba si esprime con toni piuttosto accesi, come quando paragona l'uso scorretto degli argomenti Madhyamaka – che, nati per confutare l'esistenza oggettiva, vengono estesi al sorgere dipendente – ad un dio trasformato in un demone.¹⁴⁸

In sintesi, negando il sorgere-dipendente dei fenomeni – il loro costituirsi mediante rigorose relazioni di dipendenza reciproca, tra cui anche, ma non solo, quella di causa ed effetto – gli avversari di Dzong-ka-ba si mostrano incapaci di riconoscere la differenza tra esistenza oggettiva e mera esistenza. Essi si domandano: “se non c'è esistenza oggettiva, cos'altro può esserci?”¹⁴⁹ Una volta confutata l'esistenza oggettiva, in quale altro modo i

¹⁴⁵ “Therefore, those who currently claim to teach the meaning of Madhyamaka are actually giving the position of the essentialists when they hold that all causes and effects—such as the agents and objects of production—are impossible in the absence of intrinsic existence”, *ibidem*; qualche pagina più avanti l'autore afferma: “Therefore, if the argument refuting intrinsic existence refutes cause and effect, then you are asserting that production, disintegration, and such are impossible in the absence of intrinsic existence. In that case, it is quite clear that your position does not differ in the slightest from the essentialist argument set forth in the twenty-fourth chapter”, *ivi*, p. 140.

¹⁴⁶ “Most Tibetans who claim to be Mādhyamikas seem to agree with the essentialist's assertion that if an argument refutes intrinsic nature, it must also refute cause and effect. Yet unlike essentialists, these Tibetans seem pleased that reason refutes cause and effect, taking this to be the Madhyamaka system”, *ivi*, pp. 143-144.

¹⁴⁷ “This shows that those who claim to be Mādhyamikas, yet do not accept the existence of karma and its effects even conventionally, in fact have a view similar to that of the Lokāyata nihilists”, *ivi*, p. 151.

¹⁴⁸ “If you hold that dependent production and dependent cessation would have to be essentially existent, and you use the arguments against intrinsic existence to refute the dependent-arising of production and cessation, then those arguments—like a god transformed into a demon—will be a tremendous obstacle to finding an accurate understanding of Madhyamaka”, *ivi*, pp. 137-138.

¹⁴⁹ “Therefore, it is clear that those who argue, ‘If there is no essential or intrinsic existence, then what else is there?’ have unquestionably failed to distinguish between a seedling's lack of intrinsic existence and a seedling's lack of existence. Because of that, they have also failed to distinguish

fenomeni possono essere concepiti esistere? In effetti la domanda non appare affatto illegittima; essa rappresenta anzi l'interrogativo al quale questa ricerca vorrebbe tentare di rispondere. L'autore stesso riconosce l'estrema difficoltà di trovare la corretta visione Madhyamaka, poiché i due eventi cognitivi che sono richiesti a tal fine – l'accertamento della vacuità dei fenomeni e quello della loro positiva consistenza ontologica – sembrano a prima vista contraddirsi, tanto che è estremamente difficile armonizzarli.¹⁵⁰ Eppure, se non ci si sforza di trovare questa *via di mezzo* tra esistenza oggettiva e totale non esistenza, la deriva inevitabile è quella di cadere in entrambi gli estremi di nichilismo ed eternalismo.¹⁵¹ Infatti, applicando scorrettamente l'analisi ultima, si conclude che i fenomeni sono del tutto inesistenti, cadendo così nel nichilismo; poi, rivolgendosi nuovamente ad essi, poiché non si è imparato a distinguere tra esistenza oggettiva e mera esistenza, essi verranno nuovamente appresi come oggettivamente esistenti, la qual cosa corrisponde all'estremo dell'eternalismo.¹⁵² L'esito 'schizofrenico' di tale visione dipende dal rapporto contraddittorio con cui sono concepite le due realtà: i fenomeni appresi dalle coscienze convenzionali sono considerati incompatibili con la realtà ultima appresa attraverso l'analisi. Il problema nasce dunque in sede epistemologica e si configura come un conflitto tra due diverse e apparentemente incompatibili fonti epistemiche: i sensi (assieme alla conoscenza concettuale mondana) e l'analisi ultima. Gli avversari di Dzong-ka-ba risolvono il problema negando i

between the existence of a seedling and the existence of a seedling by way of its own essence”, *ivi*, p. 142.

¹⁵⁰ “Since certainty about appearances and certainty about emptiness almost never develop together, it is extremely difficult to find the Madhyamaka view”, *ivi*, p. 138. In un altro testo l'autore afferma: “The difficult point is that you must, from the depths, be able to induce ascertainment with respect to the negation, without residue, of an inherent nature—establishment by way of [the object's] own nature—and be able to posit those very persons and so forth, lacking inherent existence, as the accumulators of actions, experiencers of effects, and so forth. A composite of these two hardly occurs; hence, the Middle Way view is very difficult to find”, LRB, p. 80.

¹⁵¹ Thupten Jinpa fa osservare che di norma, nelle critiche mosse da Dzong-ka-ba ai suoi diversi avversari, i due estremi di eternalismo e nichilismo vanno insieme (cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 172).

¹⁵² “The glorious Chandrakīrti distinguishes intrinsic existence from existence; he also distinguishes the absence of intrinsic existence from nonexistence. Unless you know this you will no doubt fall to both extremes, and thus you will not know the meaning of the middle way which is without extremes. For when it turns out that a phenomenon utterly lacks essential existence, for you it will be utterly nonexistent; then, since there will be no way at all to posit cause and effect within emptiness—emptiness of intrinsic existence—you will fall to an extreme of annihilation. Also, once you accept that a phenomenon exists, you will have to assert that it essentially exists. In that case it will be impossible for you to treat cause and effect as similar to illusions in the sense that they appear to exist intrinsically whereas they do not. Consequently, you will fall to the extreme of permanence”, LRC, pp. 142-143.

primi e affidandosi unicamente alla seconda. Il nostro autore preferisce invece ricercare un'armonia tra di esse, impiegando l'analisi ultima per individuare esattamente dove risieda l'errore delle fonti di conoscenza convenzionali, senza con ciò eliminarle *in toto*. In questo modo la conoscenza ultima è impiegata per correggere la conoscenza convenzionale, in modo che quest'ultima divenga veramente affidabile, e non per sostituirla. Alla fine di questo percorso, culminante nello stato di Buddha, le due fonti di conoscenza opereranno in modo simultaneo, in perfetta armonia.

18. Uso dei qualificatori e rispetto della logica nell'applicazione del tetralemma

I temi fin qui trattati introducono ad un'altra serie di questioni dalle quali trapela ancora una volta l'originalità della visione Gelug-Prāsaṅgika rispetto alle altre posizioni tibetane: si tratta del suo rapporto con la logica e la conoscenza concettuale. Qualcosa è già stato accennato nell'introduzione, ma ora sarà possibile apprezzare meglio le posizioni di Dzong-ka-ba alla luce del confronto con i suoi avversari. Il primo di questi problemi riguarda soprattutto aspetti formali connessi con il tetralemma (*catuṣkoṭi*, *mu bzhi*) impiegato in tutta la tradizione Madhyamaka. In particolare, la domanda verte sul rispetto di quelli che in Occidente sono noti come principio di non contraddizione e del terzo escluso. Questo tema, di carattere più logico che ontologico, rientra marginalmente negli interessi di questa trattazione e verrà quindi trattato solo per sommi capi. Benché non vi faccia esplicito riferimento,¹⁵³ è chiaro che Dzong-ka-ba considera il rispetto di questi due principi fondamentale per la corretta applicazione dell'analisi ultima, e si mostra anzi molto critico nei confronti di chi affermi l'opposto. Per presentare nel modo più semplice e diretto la questione, si consideri il tetralemma inerente l'esistenza dei fenomeni. Nella sua forma letterale, non disambiguata dall'uso dei qualificatori esistenziali – cari a Dzong-ka-ba proprio in quanto ne preservano la coerenza logica –, il tetralemma si presenta come il rifiuto di tutte e quattro le seguenti alternative:

- 1) i fenomeni esistono;

¹⁵³ Come già accennato, la tradizione indo-tibetana appare sprovvista di studi di logica formale, benché i due principi sopra menzionati – così come gran parte degli elementi che costituiscono la nostra logica classica – siano comunque presenti in forma più o meno esplicita negli studi di epistemologia e teoria dell'argomentazione appartenenti a questa tradizione. Cfr. D.E. Perdue, *Debate in Tibetan Buddhism*, Snow Lion, Ithaca 1992.

- 2) i fenomeni non esistono;
- 3) i fenomeni al contempo esistono e non esistono;
- 4) i fenomeni né esistono né non esistono.¹⁵⁴

È chiaro che, già fermandosi ai primi due membri, un'interpretazione letterale del tetralemma risulta contraddittoria. Esistenza e non esistenza sono infatti due proprietà contraddittorie, tali che la negazione dell'una implica necessariamente l'affermazione dell'altra. Gli avversari di Dzong-ka-ba, tuttavia, cercano una via d'uscita da questa *impasse* dicendo che il rifiuto del primo membro non significa che i fenomeni sono non-esistenti (*med pa*), ma piuttosto che essi *non sono* esistenti (*yod pa ma yin pa*). Analogamente, il rifiuto del secondo membro non comporta l'affermazione che i fenomeni sono esistenti (*yod pa*), ma solo che essi *non sono* non-esistenti (*med pa ma yin pa*). Per Dzong-ka-ba ciò costituisce una “massa di contraddizioni” incapaci di spiegare il significato della Via di Mezzo.¹⁵⁵ L'autore afferma che, in simili casi, limitare a due il numero delle possibilità – così che, se si nega l'una, si afferma necessariamente l'altra – “deriva dalla limitazione universale che ogni cosa immaginabile o esiste o non esiste”, una sorta di legge logico-ontologica che l'autore ritiene inviolabile e che formalmente appare identica al principio del terzo escluso.¹⁵⁶ In mancanza di tale principio, l'impiego dell'analisi perde completamente di senso, dal momento che, se la negazione di una possibilità non comporta l'affermazione del suo opposto, non si può essere sicuri che la lista delle alternative contemplate sia effettivamente esaustiva, la qual cosa non produce certezza circa il modo d'essere dei fenomeni, ma mantiene al contrario in uno stato di dubbio.¹⁵⁷

¹⁵⁴ La stessa struttura logica può essere applicata a diversi casi; ad esempio, nella confutazione del processo di produzione, i quattro membri diventano “produzione da sé”, “da altro”, “da entrambi” e “da nessuno”.

¹⁵⁵ “Some [Tibetans who claim to be Mādhyamikas] do not distinguish utter nonexistence from the absence of intrinsic existence, and do not distinguish essential existence from mere existence. They hope to avoid falling to the extremes of existence and nonexistence simply by saying, ‘We do not claim that things are nonexistent (*med pa*); we say that they are not existent (*yod pa ma yin pa*). We do not claim that things exist (*yod pa*); we say that they are not nonexistent (*med pa ma yin pa*).’ This is nothing but a mass of contradictions; it does not in the least explain the meaning of the middle way”, LRC, p. 146.

¹⁵⁶ “Limiting things to two possibilities—either they intrinsically exist or they do not—derives from the universal limitation that anything imaginable either exists or does not exist”, *ibidem*.

¹⁵⁷ “Moreover, there will always be some doubt in the minds of those who make these claims because they have no way of making a definitive list that excludes any further alternative. This is because as they see it the exclusion of one possibility—such as ‘exists’ or ‘does not exist’—does not entail the other possibility”, *ivi*, p. 147. Cfr. anche GR, p. 225. Ke-drup-ge-lek-bel-sang riprende in modo esteso le medesime argomentazioni del Maestro in TTC, pp. 102-106.

È interessante rilevare che alcuni studiosi contemporanei¹⁵⁸ hanno proposto un modo per tradurre nei termini della logica formale una lettura del tetralemma che, almeno a prima vista, appare simile a quella degli avversari di Dzong-ka-ba. Essi propongono che la negazione principale del tetralemma – quella che rifiuta tutte e quattro le alternative – non debba essere intesa come una negazione proposizionale, per la quale la doppia negazione equivale all’affermazione, ma piuttosto come una negazione illocutoria, che permette di ‘scavalcare’ il problema della contraddizione: l’effetto della negazione è infatti spostato dal contenuto della proposizione all’atto della sua enunciazione. In questo modo il rifiuto del primo membro non equivale ad affermare che “i fenomeni non esistono”, ma piuttosto a *non affermare* che “i fenomeni esistono”. Allo stesso modo il rifiuto del secondo membro non equivale ad affermare che “i fenomeni esistono”, ma solo a *non affermare* che “i fenomeni non esistono.” In che misura questa lettura rifletta effettivamente quanto sostenuto dagli avversari di Dzong-ka-ba non è possibile verificarlo in questa sede. Per l’autore, comunque, si tratta di una lettura inaccettabile dal momento che, se anche si accettasse che non vi è contraddizione nel non affermare né che i fenomeni esistono né che non esistono, non è comunque possibile evitare la contraddizione tra ciò e la negazione del quarto membro del tetralemma, con il quale si rifiuta appunto l’ipotesi che i fenomeni né esistano né non esistano.¹⁵⁹ Come mantenere, allora, la coerenza all’interno del tetralemma? Dzong-ka-ba risponde sostenendo la necessità di specificare, per ciascuno dei quattro membri, qual è esattamente la *modalità* di esistenza che viene negata. In questo modo le alternative negate diventano le seguenti:

- 1) i fenomeni esistono oggettivamente;
- 2) i fenomeni sono completamente non esistenti (non esistono neanche convenzionalmente);
- 3) i fenomeni al contempo esistono oggettivamente e sono completamente non esistenti;

¹⁵⁸ Cfr. K.N. Jayatilleke, *The logic of the four alternatives*, in “Philosophy East and West”, 1967, 17(1), pp. 69-83; cfr. anche Chakravarti Sitansu, *The Mādhyamika catuṣkoṭi or tetralemma*, in “Journal of Indian Philosophy”, 1980, 8, pp. 303-306; cfr. anche B. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 66-67, 88-90; cfr. anche J. Westerhoff, *Nāgārjuna’s Mādhyamaka*, cit., pp. 67-90.

¹⁵⁹ “You refute the position that things exist and you refute the position that things do not exist; you then say, ‘It is not the case that they both exist and do not exist.’ If you now continue with the refutation, saying, ‘It is also not the case that they are neither existent nor nonexistent,’ then you explicitly contradict your own position”, LRC, p. 189.

- 4) una qualsiasi altra ipotesi, diversa dalle precedenti, che implichi l'esistenza oggettiva.¹⁶⁰

In questo modo il rifiuto di tutti e quattro i membri del tetralemma non comporta alcuna contraddizione in quanto lascia inalterata, anzi, conduce necessariamente ad affermare l'esistenza convenzionale dei fenomeni. In realtà a questo scopo bastano i primi due membri, mentre il terzo ed il quarto hanno una funzione più pedagogica che logica, ribadendo quanto già affermato attraverso l'esclusione dei primi due. Il rifiuto del terzo serve a mettere in chiaro che le opzioni negate singolarmente nei primi due membri non possono combinarsi per dare origine ad una terza alternativa. Con il quarto si esclude che si dia un'altra possibilità oggettiva diversa da esistenza e non esistenza. Si potrebbe anche suggerire che l'esclusione del terzo membro renda esplicito il principio di non contraddizione: infatti esso ricorda che una cosa non può essere al contempo (oggettivamente) esistente e non esistente. Il rifiuto del quarto membro incarna invece il principio del terzo escluso, scongiurando un eventuale esito scettico: non vi è infatti una terza opzione (oggettiva) al di fuori dell'affermazione e della negazione dell'esistenza.

Può sorgere l'impressione che, con l'utilizzo dei qualificatori, Dzong-ka-ba alteri lo stile logico della Madhyamaka classica, forse meno rigoroso e più destrutturante e provocatorio di quanto non venga rispecchiato in questa lettura. D'altra parte, l'uso dei qualificatori appare l'unico modo per evitare due esiti altrettanto nefasti e tra loro profondamente connessi: da una parte la contraddizione, che sembra vanificare l'impiego stesso di argomentazioni logiche. A ciò si potrebbe rispondere che il filosofo Mādhyamika non è tenuto ad accettare le leggi della logica: egli le usa solamente nella misura in cui vengono accettate dall'avversario, allo scopo di confutarlo, senza per questo essere tenuto riconoscerne la validità. E con ciò si giunge al secondo rischio che Dzong-ka-ba intende scongiurare: come si evince dall'ipotesi 'illocutoria' accennata poc'anzi, una tale lettura della logica Madhyamaka non può che condurre ad un esito scettico.¹⁶¹ Del resto, che il lavoro del Mādhyamika sia consacrato esclusivamente alla demolizione delle tesi avversarie, senza avanzarne di proprie, era un luogo comune già al tempo di Dzong-ka-ba, che vantava un vasto

¹⁶⁰ Cfr. SCN, p. 797. Un utilizzo analogo dei qualificatori caratterizza l'interpretazione Gelug-pa del tetralemma in tutti gli altri casi.

¹⁶¹ Cfr. The Cowherds, *Moonshadows. Conventional Truth*, cit., pp. 115-130.

numero di sostenitori.¹⁶² L'autore tuttavia lo 'qualifica' affermando che il Mādhyamika non deve avanzare tesi *che comportino l'esistenza oggettiva*. Se egli non avanzasse alcuna tesi *tout court*, non potrebbe neppure confutare l'esistenza oggettiva – la qual cosa, in effetti, costituisce già una tesi –, fallendo in ciò che per Dzong-ka-ba rappresenta lo scopo principale di questa filosofia. La negazione dell'esistenza oggettiva – assieme alla conseguente affermazione dell'esistenza convenzionale – costituisce quindi la principale tesi della filosofia Madhyamaka. L'abbandono delle leggi della logica ed il conseguente rifiuto di assumere qualunque posizione produce quale esito inevitabile l'invalidazione di questa stessa tesi e, con essa, il venir meno della stessa visione Madhyamaka.¹⁶³ È chiaro dunque che per l'autore la posizione scettica ha un chiaro carattere auto-confutatorio e perciò non può costituire la corretta Via di Mezzo. Inoltre, a sostegno del proprio impiego dei qualificatori, Dzong-ka-ba cita alcuni passi dei classici Madhyamaka nei quali gli stessi autori indiani mostrano di farne uso: per il nostro, la ragione per cui in molti casi i qualificatori non vengono espressi esplicitamente è meramente stilistica: per non rendere il testo eccessivamente verboso. Tuttavia, la loro comparsa saltuaria impone di assumerne la presenza implicita anche in tutti gli altri casi, dal momento che non vi sono differenze tra i contesti in cui compaiono e quelli in cui non compaiono.¹⁶⁴

Se dal punto di vista formale l'operazione di Dzong-ka-ba costituisce senza dubbio un'alterazione della fisionomia classica del tetralemma, non è però escluso che possa contribuire a chiarirne il significato più autentico. L'esistenza dei fenomeni, così come è concepita dagli esseri ordinari, deve senza dubbio essere negata, in quanto non è in grado di sostenere l'analisi razionale; del resto, anche la loro totale non esistenza deve essere negata, dal momento che tali oggetti sono fenomenologicamente attestati dall'esperienza di tutti i giorni. Questa critica radicale, che nega una tesi tanto quanto il suo opposto, costituisce il movimento caratteristico del filosofare Madhyamaka. In Dzong-ka-ba tale movimento è

¹⁶² Per approfondire la questione nelle fonti Gelug-pa cfr. LRC, pp. 238-239; cfr. anche SCN, p. 798; come letteratura secondaria cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 157-158.

¹⁶³ “Furthermore, when you refute essential or intrinsic nature, or self, with regard to the aggregates, this gives rise to a wisdom consciousness thinking, ‘Intrinsic nature, or self, does not exist.’ If you also refute the lack of intrinsic nature that is the object of that wisdom consciousness, then you are refuting the Madhyamaka view”, LRC, p. 189.

¹⁶⁴ “Thus, those authors regard the repetition of qualifying phrases as excessive verbiage, and they thought that the significance of their having added them at certain points would make it easily understood even when they did not. You should add it even where they did not because there is not the slightest difference between the places where they did add it and the places where they did not”, *ivi*, p. 216.

mantenuto, ma il suo carattere paradossale viene disinnescato dalla precisa delimitazione di ciò che viene negato: solo le tesi che comportano l'esistenza oggettiva ed il suo rovescio, l'assoluta non esistenza, sono confutate dall'analisi. Ciò lascia aperta la strada per affermare e difendere un'altra forma di esistenza, l'esistenza convenzionale. In questo modo l'operato complessivo di questa filosofia non si riduce ad una mera critica scettica delle tesi avversarie, ma costituisce al contrario una consistente tesi filosofica che può, anzi, deve essere difesa impiegando le regole della logica classica. In che misura ciò si discosti dagli intenti originari di questa prassi filosofica o, invece, ne rappresenti la legittima, coerente esplicitazione, non è possibile indagarlo in questa sede. Non si può tuttavia non riconoscere la forza delle argomentazioni dell'autore e l'effetto di coerentizzazione che la sua lettura produce sul pensiero Madhyamaka. Anche in questo caso il 'trucco' è la sottile ma fondamentale distinzione concettuale tra esistenza oggettiva ed esistenza convenzionale, la quale permette di trovare un accordo tra due fonti epistemiche – analisi ultima e coscienze convenzionali – che a prima vista sembrano contraddirsi l'un l'altra.

19. Contro il rifiuto indiscriminato della concettualità

Quanto appena detto si lega ad un altro elemento chiave della Madhyamaka di Dzong-ka-ba: la sua critica al quietismo. Per i suoi avversari, come si è visto, qualunque tesi deve essere abbandonata. La conseguenza pratica di questa opzione teoretica è che l'esercizio dell'analisi deve condurre alla cessazione di qualunque attività cognitiva, specie se concettuale.¹⁶⁵ Ovviamente, ancora una volta il nostro autore dissente, sostenendo che vi sono molte menti concettuali che non hanno per oggetto l'esistenza oggettiva e che sono quindi valide (almeno in relazione al loro oggetto principale): l'unica cosa a dover essere eliminata nel processo di 'rieducazione cognitiva' in cui consiste la meditazione sulla vacuità è l'ignoranza afflittiva,

¹⁶⁵ Ecco come l'autore tratteggia in poche frasi le conseguenze pratico-meditative di una scorretta applicazione dell'analisi: "When the measure of the object of negation explained above is not grasped well and an object is analyzed with reasoning, breaking it down: Initially the thought arises, 'This object does not exist.' Then, seeing the same also with respect to the analyzer, there is even no ascertainer of non-existence. Thereby it comes that there is nothing to ascertain as, 'It is this, not that.' The dawning, thereupon, of shimmering ephemeral appearances arises in dependence on not differentiating inherent existence from mere existence and the absence of inherent existence from non-existence. Hence, such an emptiness is an emptiness destroying dependent arising", LRB, pp. 79-80.

quel tipo di mente concettuale che ha per oggetto l'esistenza oggettiva.¹⁶⁶ Il suo discepolo di Ke-drup-ge-lek-bel-sang descrive l'approdo meditativo a cui conduce questa fallace Via di Mezzo come "uno stato in cui non ha luogo alcuna identificazione", dove la mente "non apprende nulla", un risultato a cui non si addicono, secondo l'autore, le parole del Buddha che descrivono la meditazione sulla vacuità come la più difficile da realizzare: proprio la relativa facilità della versione quietista di questa pratica sarebbe all'origine della sua vasta diffusione in Tibet.¹⁶⁷ Questa meditazione "da idioti" permette di abbandonare ben presto la logica e l'indagine razionale, per convincersi di aver trovato in questo vago stato di non apprensione la realtà ultima della mente.¹⁶⁸ La speranza di riconoscere attraverso questa pratica l'autentico modo d'essere dei fenomeni – la loro vacuità di esistenza oggettiva – è come illudersi di sconfiggere la paura suscitata dal sospetto della presenza di un ladro semplicemente evitando ogni pensiero a riguardo. Per eliminare tale timore, invece, l'unico modo è quello di giungere alla certezza della sua assenza, un processo che coinvolge quindi uno specifico tipo di apprensione, e non una generica cessazione dell'attività cognitiva.¹⁶⁹

¹⁶⁶ "With respect to sustaining [meditation] within analysis in this way, it is not correct to stop analytical meditation upon holding that all conceptuality whatsoever is apprehension of signs—that is, apprehension of true existence. For earlier [I] have proven in many ways that conceptuality apprehending true existence is just one class of conceptuality. It is established that to regard that whatever conceptuality apprehends incurs the damage of reasoning is a deprecation in which the object of reasoned negation is excessive and also is not the meaning of the scriptures", *ivi*, p. 160.

¹⁶⁷ "Hence, [the mind enters] into a state in which no identification takes place; that is, neither asserting nor denying anything about anything else. Because placing the mind so that it apprehends nothing is so simple, however, how could the Buddha have said of such a practice that it was the most difficult thing to understand? It seems that because this interpretation is extremely easy to understand, a multitude [of scholars from this Land of Snows have understood this to be the significance [of meditation on emptiness]], TTC, p. 112.

¹⁶⁸ "Although they may have attained some level of expertise concerning the proofs and refutations involved in setting forth the view [of emptiness] at the time of study, when it comes to practicing the profound meaning (*zab don*), they teach a kind of idiot's meditation saying, "create nothing at all in your mind... See for yourself, is there anything to be identified?" As soon as they find some belief of the sort, "this alone is the reality of the mind," they immediately abandon analysis in the logical sphere", *ivi*, p. 113.

¹⁶⁹ "To merely prohibit the mind from engaging in [mental] activity in regard to both the existence and nonexistence of a self, [the third of the three minds described earlier,] will not harm [self-grasping] in the least. For example, a man is traveling along a road and is fearful of thieves. If based on his belief in the reason that there are no thieves he comes to generate an ascertaining consciousness (*nges pa'i shes pa*) that there are no thieves, then he can eliminate the mind that fears the thieves. He will not be able to eliminate this fear-ridden mind, however, by simply avoiding thoughts of either the existence or the nonexistence of the thieves", *ivi*, p. 114.

L'interpretazione sostenuta dagli avversari di Dzong-ka-ba si appella ad un passo del *Madhaymakāvātārabhāṣya* nel quale Chandrakīrti descrive la comprensione della vacuità come un "vedere attraverso il non-vedere". Dzong-ka-ba risponde che l'autore indiano, con queste parole, non si riferisce all'indiscriminata non apprensione di alcun oggetto, ma alla specifica "non osservazione" dell'oggetto dell'ignoranza, cioè l'esistenza oggettiva e le sue "proliferazioni".¹⁷⁰ Ancora una volta il punto è che, se il fenomeno indagato esistesse oggettivamente, l'analisi ultima dovrebbe essere in grado di attestarlo, giacché essa prende in considerazione tutti i modi possibili in cui un fenomeno oggettivamente esistente può, ad esempio, venire prodotto, o essere in relazione con le proprie parti costitutive o con le proprie cause. Osservando che nell'oggetto indagato non è presente alcuna delle conseguenze ipotetiche dell'esistenza oggettiva, egli ne conosce l'assenza. Ciò avviene quindi attraverso una *specific*a non-osservazione, non mediante una generica cessazione dell'attività cognitiva. In altre parole, *non vedendo* l'esistenza oggettiva (l'oggetto di negazione) laddove, se essa fosse presente, dovrebbe necessariamente rivelarsi, la mente comprende la realtà ultima dei fenomeni, la loro vacuità di esistenza oggettiva (l'opposto dell'oggetto di negazione).¹⁷¹ Ciò, come si è visto, può avvenire sia concettualmente (nella conoscenza inferenziale della vacuità), sia direttamente (nella saggezza di un *Arya*). Ma benché in questo secondo caso si tratti di un'apprensione non concettuale, ciò non comporta il venire meno della specificità di ciò che viene appreso: con o senza l'aiuto di una generalità di significato o concetto, è l'assenza di qualcosa di specifico ad essere sperimentata, non un'assenza totale o indeterminata. A tale riguardo Dzong-ka-ba offre l'esempio dello spazio. Quest'ultimo, o più precisamente il meccanismo della sua apprensione, riveste tradizionalmente un'importanza particolare nella spiegazione del tema in esame, poiché vacuità e spazio sono fenomeni concettualmente molto simili, nella misura in cui sono classificati entrambi come fenomeni negativi non implicativi (*med dgag*). La chiarificazione di questo concetto merita una certa

¹⁷⁰ "Also, with respect to the meaning of the statement that 'Non-seeing is the ultimate seeing', it is not being asserted that not seeing anything is to see. Rather, as explained earlier, not seeing the proliferations [of inherent existence and of conventionalities] is posited as seeing what is devoid of proliferations; therefore, the seen and the unseen do not refer to the same base", GR, pp. 259-260.

¹⁷¹ "They see it in the manner of non-seeing' does not refer to not seeing any and all objects but indicates that if these that are observed through the power of the cataracts of ignorance existed as [their own] suchness, they would have to be observed by the pristine wisdom of uncontaminated meditative equipoise of Superiors, whereas they are not, and thus their seeing suchness is by way of not seeing any of those. For due to not observing the object of negation—despite the fact that if it did exist, it would be suitable to be observed—it is posited that the negative of the object of negation is realized", LRB, p. 130.

attenzione, in quanto non trova precise corrispondenze nel pensiero occidentale. Innanzitutto il termine ‘*dgag pa*’ che indica la classe generale dei fenomeni negativi, viene di norma tradotto con ‘negazione’, la qual cosa può risultare fuorviante, dal momento che il termine italiano (così come i corrispettivi nelle altre lingue europee) fa pensare più ad un operatore logico che ad un’entità ontologicamente consistente. Del resto la logica proposizionale non trova paralleli nel pensiero indo-tibetano, dove non ha mai costituito una disciplina autonoma, ma figura piuttosto come una branca dell’epistemologia, che assume rilievo soprattutto in relazione allo studio delle diverse forme di inferenza che rientrano tra le fonti di conoscenza diffusamente accettate nel pensiero indo-tibetano. Tornando ai fenomeni negativi o negazioni, ciò che appare rilevante in questo contesto filosofico non è tanto il processo logico nel quale il valore di verità di un enunciato viene invertito, quanto piuttosto la possibilità di conoscere un’*assenza*. Ad esempio deve essere possibile conoscere l’*assenza* di un bicchiere sopra ad un tavolo. L’orizzonte proposizionale – entro il quale si può affermare “il bicchiere *non* è sul tavolo” – risulta qui del tutto secondario rispetto all’orizzonte epistemologico, nel quale deve essere possibile descrivere un evento cognitivo nel quale una *specificata assenza* viene conosciuta. Tale assenza costituisce quindi un oggetto di conoscenza ed è considerata un fenomeno a tutti gli effetti. Questo modo apparentemente ‘reificante’ di affrontare la negazione appare particolarmente interessante in quanto colloca la cognizione ad essa correlata *a parte ante* rispetto alla dimensione logico-proposizionale. Ciò restituisce alla negazione un carattere più concreto e immediato rispetto alla sua caratterizzazione logica, svincolandola dallo stretto rapporto con il linguaggio. In fondo, sembra ragionevole supporre che anche un gatto possa correttamente apprendere ‘l’assenza di cibo nella ciotola’, senza che tale cognizione debba dipendere da una costruzione logico-linguistica. Da questo punto di vista il termine ‘*dgag pa*’ è quindi meglio reso con ‘fenomeno negativo’, in quanto non si riferisce ad un’operazione astratta del pensiero, ma costituisce al contrario una determinata classe di fenomeni, al pari dei fenomeni positivi (*sgrub pa*). Tale classe si suddivide in fenomeni negativi implicativi (*ma yin dgag*) e non implicativi (*med dgag*).¹⁷² I primi – di cui si distinguono diverse sottoclassi che non sarà possibile esaminare in questo contesto¹⁷³ – sono fenomeni che suggeriscono, al posto del proprio oggetto di negazione, uno specifico fenomeno positivo. L’esempio classico è ‘il grasso Devadatta non mangia di giorno’ o, per attenersi più fedelmente al carattere non proposizionale di tali fenomeni, “il non mangiare di

¹⁷² Cfr. A.C. Klein, *Knowledge And Liberation. Tibetan Buddhist Epistemology In Support Of Transformative Religious Experience*, Snow Lion, Ithaca 1998, pp. 150-154.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 150-151.

giorno del grasso Devadatta”:¹⁷⁴ è chiaro che, essendo grasso, Devadatta non può che mangiare di notte, la qual cosa costituisce un fenomeno positivo suggerito o implicato dal fenomeno negativo in questione. Al contrario, quando un fenomeno negativo *non implicativo* viene appreso, nessun fenomeno positivo è suggerito al posto di ciò che viene negato, nemmeno implicitamente. Ciò però non significa che tali fenomeni siano totalmente indeterminati: essi, infatti, sono determinati dal proprio oggetto di negazione, cioè dal fenomeno positivo nella cui negazione (o assenza) essi consistono. Tornando alla vacuità ed alla sua somiglianza con lo spazio, entrambi sono fenomeni negativi non implicativi, la cui apprensione non comporta quindi quella di alcun fenomeno positivo. La negazione dell’esistenza oggettiva non comporta l’affermazione di alcuna forma positiva di esistenza, almeno non nel contesto della sua apprensione (si vedrà più avanti che la comprensione della vacuità è tuttavia in grado di *indurre* la comprensione dell’esistenza convenzionale, ma ciò avviene solo in un secondo momento, ad opera di un altro tipo di coscienza). Analogamente, l’apprensione dello spazio, che consiste nella negazione del “contatto ostruttivo”, non suggerisce la presenza di alcun fenomeno positivo al suo posto: esso è una *mera* assenza di contatto ostruttivo. Ciò nondimeno, entrambi i fenomeni sono determinati dal loro oggetto di negazione. Lo spazio non è una negazione indeterminata o assoluta, ma la negazione di uno specifico fenomeno, il contatto ostruttivo. Analogamente, la vacuità è la negazione di una determinata modalità di esistenza (anche se essa risulta inizialmente indistinguibile dall’esistenza *tout court*). Lo spazio è dunque ‘visto’ *non vedendo* il contatto ostruttivo (il suo oggetto di negazione), laddove, se presente, dovrebbe essere necessariamente rilevato. Allo stesso modo la vacuità è ‘vista’ *non vedendo* l’esistenza oggettiva, laddove, se presente, dovrebbe essere necessariamente rilevata.¹⁷⁵

In sintesi, se la causa prima dell’esistenza ciclica – l’ignoranza (*ma rig pa*) – consiste in un’attiva, specifica distorsione cognitiva circa il modo d’essere dei fenomeni, per correggerla sarà necessaria una altrettanto specifica comprensione di come essi realmente sono. Nello specifico, sarà necessario accertare l’assenza di quello specifico modo di esistenza super-imposto dall’ignoranza a tutto ciò che è. La generica sospensione dell’attività cognitiva può costituire, nella migliore delle ipotesi, un sollievo temporaneo, ma non è per

¹⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 150.

¹⁷⁵ “Furthermore, it is like, for example, the fact that space is a mere elimination of the obstructive objects of touch, and that seeing it—or realizing it—is taken as not seeing the preventive obstruction that is the object of negation and is suitable to be observed if it were present. In that [example], the seen is space, and the unseen is preventive obstruction”, GR, p. 260.

Dzong-ka-ba in grado di eliminare la causa della sofferenza alla radice.¹⁷⁶ Se tale indiscriminata non apprensione costituisse di per sé una comprensione della vacuità, cosa renderebbe quest'ultima diversa dal sonno o dall'incoscienza?¹⁷⁷ Per ottenere una comprensione autentica della realtà ultima è quindi necessaria, almeno in principio, la conoscenza concettuale. Impiegata nelle serie di ragionamenti in cui consiste l'analisi ultima, essa permette di accertare, seppure indirettamente (cioè mediante l'inferenza), la vacuità di esistenza oggettiva, un fenomeno negativo inizialmente inaccessibile alla mente oscurata dall'ignoranza. Senza questo decisivo passaggio intermedio verso lo sviluppo della saggezza, non sarebbe possibile modificare la propria comprensione dei fenomeni.¹⁷⁸ Proprio come la vista del fumo è sufficiente ad accertare la presenza del fuoco dietro un'altura, benché non ne possa restituire il vivido aspetto, così l'applicazione dell'analisi ultima è sufficiente ad accertare la vacuità, benché il suo autentico 'sapore' rimanga inaccessibile alla mente concettuale. L'approfondimento di tale comprensione permetterà tuttavia di eliminare progressivamente ogni residuo di concettualità, così che la vacuità sarà infine appresa dalla saggezza in modo completamente non duale, così che mente e vacuità saranno come "acqua fresca versata nell'acqua fresca".¹⁷⁹ In un'altra similitudine – che Dzong-ka-ba trae dai *sūtra* – la comprensione concettuale è paragonata ai due legnetti usati per accendere un fuoco: indispensabili all'inizio, essi sono destinati a venir bruciati dal loro stesso prodotto.¹⁸⁰ Ciò non toglie che la conoscenza concettuale della vacuità costituisca già di per sé una piena confutazione dell'esistenza oggettiva, ragion per cui, secondo Dzong-ka-ba, non è necessario fare appello ad ineffabili stati mistici per chiarire il modo con cui i fenomeni sono compresi entro la tradizione Madhyamaka.

¹⁷⁶ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 120, 138.

¹⁷⁷ "It may be that when you merely hold your mind without finding any such certainty, it does not scatter to objects such as the two selves, but this does not constitute an understanding of the meaning of the two selflessnesses. If it did, then it would most absurdly follow that even those who are falling asleep or passing out would understand selflessness because their minds do not scatter to those objects", LRC p. 334.

¹⁷⁸ "If it were otherwise, then, since for ordinary beings the meaning of reality is hidden, they would have no way of apprehending the meaning of emptiness with a non-conceptual consciousness", *ivi*, p. 211.

¹⁷⁹ Cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, cit., p. 93.

¹⁸⁰ "About this, the Supramundane Victor himself gave a clear answer; the Kāshyapa Chapter says: 'Kāshyapa, it is thus: For example, from the rubbing together of two branches by the wind fire arises, and once arisen, the two branches are burned up. Similarly, Kāshyapa, if one has correct individual analysis [of things, through its force] a Superior's faculty of wisdom is generated. Through its generation correct individual analysis itself is consumed'", LRB, p. 161.

20. Il rischio di sovrastimare la fondazione epistemologica delle realtà convenzionali

Questo capitolo ha permesso di gettare un primo sguardo sulla specificità delle posizioni di Dzong-ka-ba in merito al corretto modo di intendere la filosofia Madhyamaka Prāsaṅgika. A questo proposito vale la pena ricordare che le tesi sostenute dagli esponenti della Scuola Gelug-pa non sono presentate come posizioni originali, ma come la corretta interpretazione del pensiero di Chandrakīrti, a sua volta considerato come l'unico interprete affidabile di Nāgārjuna.¹⁸¹ La forma in tal modo assunta dall'indagine teoretica, strettamente ermeneutica ed auto-apologetica, non è tanto una peculiarità Gelug-pa, quanto un denominatore comune della prassi filosofica tibetana, che assorbe e radicalizza lo stretto rapporto con la tradizione presente già nella letteratura buddhista indiana. Anche gli autori appartenenti alle Scuole avversarie, quindi, presentano se stessi come umili interpreti di Chandrakīrti. Ciò non impedisce tuttavia che le posizioni emerse nel dibattito differiscano tra loro anche radicalmente, come si è visto. Un'altra caratteristica distintiva della tradizione filosofica tibetana è il vivace spirito polemico che anima i dibattiti *inter* (oltre che *intra*) settari, come si è avuto modo di osservare in qualche occasione. Tale carattere fortemente dialettico, d'altra parte, risulta prezioso per apprezzare la specificità delle diverse posizioni, che talvolta raggiungono alti livelli di precisione e complessità proprio grazie al serrato confronto con le tesi avversarie. Per tale ragione, a tutt'oggi nelle Università monastiche tibetane la prassi dialettica – sia orale che testuale – è anche e soprattutto un potente strumento didattico.¹⁸²

Si potrebbe quindi provare a riassumere i contenuti emersi fin qui utilizzando le parole di Dak-tsang Shay-rap-rin-chen, acerrimo nemico della Scuola Gelug-pa.¹⁸³ Egli considera la lettura che Dzong-ka-ba fornisce della filosofia Prāsaṅgika come una “massa di contraddizioni” (diciotto per l'esattezza), la cui causa principale sarebbe l'“assuefazione” di

¹⁸¹ Questo tipo di attitudine si evince, ad esempio, dal modo in cui Ke-drup-ge-lek-bel-sang descrive il proprio compito filosofico: “I myself, under my own power, am not endowed with the ability to present arguments in regard to the tradition of any Mahayanist. Nonetheless, through the kindness of my holy guru, who is free from all error, I have come to an unmistakable understanding that the stainless radiance of the logic of the glorious Chandra has made clear the correct path of the meaning of the *Arya* [Nāgārjuna's] purport. Based on this I have generated a fearless self confidence in argument and analysis after having seen that, outside of the tradition of the glorious Chandra, all of the explanations of the purport of the *Arya* [Nāgārjuna] and the Conqueror [Śākyamuni], when examined in the light of the scriptural passages and logical reasoning that follow his methods, are like a pile of leaves exposed to a strong wind”, TTC p. 230.

¹⁸² Cfr. G.B.J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands*, cit.

¹⁸³ Per una contestualizzazione della controversia tra Dak-tsang e la Scuola Gelug-pa cfr. J. Hopkins, *Maps of the Profound*, cit., pp. 15-17; cfr. anche G. Newland, *The Two Truths*, cit., pp. 31-33.

Dzong-ka-ba all'epistemologia,¹⁸⁴ che l'avrebbe condotto a tentare l'impossibile impresa di conferire validità alle “apparenze impure ed erronee” dell'esistenza ciclica.¹⁸⁵ In particolare, a causa della grande familiarità con i trattati di Dharmakīrti e con i testi della Scuola Svātantrika – nella quale, come si è accennato, era già stata consumata l'unione tra tale tradizione epistemologica e la filosofia Madhyamaka –, egli avrebbe assunto solo a parole l'atteggiamento antifondazionista di Chandrakīrti; di fatto si sarebbe cimentato invece in un'opera di fondazione epistemologica delle realtà convenzionali, che lo avvicinerebbe molto di più al sistema Svātantrika di Bhāvaviveka piuttosto che alla filosofia Prāsaṅgika di Chandrakīrti.¹⁸⁶ L'adesione a tale sistema, secondo Dak-tsang, non rappresenterebbe neppure un problema, se compiuta esplicitamente: ma Dzong-ka-ba avrebbe invece mescolato il fondazionismo epistemologico Svātantrika con la filosofia di Chandrakīrti, nella quale sono presenti posizioni ad esso radicalmente antitetiche, come ad esempio il rifiuto della distinzione tra realtà convenzionali reali e irreali (di cui si parlerà in seguito).¹⁸⁷

Si può dire senz'altro che – tralasciandone i toni accesi – la ricostruzione di Dak-tsang coglie nel segno, tanto nel tratteggiare il carattere distintivo della filosofia Gelug-Prāsaṅgika, quanto nel segnalarne il principale elemento problematico. Del resto, come si è cercato di argomentare, l'interpretazione di Dzong-ka-ba si fonda su ragioni non trascurabili, legate sia alla preservazione della coerenza interna al pensiero di Chandrakīrti (e Madhyamaka in generale), sia al mantenimento della sua compatibilità con il punto di vista mondano, sia, infine, alla necessità di salvare – attraverso l'esistenza convenzionale – non solo gli oggetti

¹⁸⁴ “The cause for his having such a great burden of contradictions is that even though he says again and again, ‘This is from just the world without analysis,’ due to being accustomed to logic, he analyzes and makes proofs upon inserting logicality.” Dak-tsang Shay-rap-rin-chen in Maps, p. 553. Hopkins traduce “*tshad ma*” con “logica” ma, come già argomentato altrove, tale termine possiede in occidente un significato troppo ristretto. È quindi preferibile tradurre con “epistemologia” o “gnoseologia”.

¹⁸⁵ “Upon analyzing with many forms of reasoning, he asserts that impure mistaken appearances are validly established.” Dak-tsang Shay-rap-rin-chen in Maps, p. 528.

¹⁸⁶ “Since presentations of conventionalities are to be posited by way of just worldly renown without investigation and analysis, [Dzong-ka-ba] says again and again, ‘This is from just the world without analysis,’ but through the force of having trained well in and become accustomed in general to the logic in Dharmakīrti’s *Seven Treatises on Prime Cognition* and in particular to Autonomists’ texts such as Kamalaśīla’s *Illumination of the Middle* and so forth, he analytically makes proofs with reasonings by the power of the fact, inserting reasoned logicality into presentations of conventionalities”, LSG, p. 553.

¹⁸⁷ “This entails my point because once he makes such proofs, if he left the Autonomy School as it is, the internal contradictions would be very few, but he puts it together with the great path system [of the Consequence School] that does not agree with them, in which real and unreal are not asserted and so forth”, *ibidem*.

dell'esperienza ordinaria, ma anche e soprattutto le pratiche e le dottrine della tradizione buddhista, prima fra tutte quella legata al *kārma*, con le sue conseguenze sul piano etico. Dal punto di vista ontologico, è senz'altro corretto affermare che la lettura di Dzong-ka-ba pone un'enfasi particolare su una distinzione – quella tra esistenza convenzionale e non esistenza – che in Chandrakīrti appare decisamente più sottile e sfumata, benché senza dubbio non assente. Per tenere in piedi tale distinzione, Dzong-ka-ba è costretto a formularne altre, di carattere epistemologico, come ad esempio quella tra coscienza erronea e coscienza errata, senza le quali la consistenza ontologica delle realtà convenzionali rischierebbe di sfumare nella non esistenza. Questo rischio probabilmente non preoccupava particolarmente Chandrakīrti, impegnato piuttosto a sottolineare la radicalità della critica Madhyamaka in polemica con Bhāvaviveka, nei cui testi l'esistenza oggettiva viene accettata sul piano convenzionale.¹⁸⁸ Dzong-ka-ba concorda con Bhāvaviveka sulla necessità di ricavare un margine di validità per le realtà convenzionali, ma non è disposto a fare alcuna concessione all'esistenza oggettiva. Questa tensione tra il rifiuto radicale dell'esistenza oggettiva, da una parte, e l'attribuzione di validità alle coscienze convenzionali, dall'altra, è proprio ciò che appare a Dak-tsang come una mescolanza impropria di elementi Prāsaṅgika e Svātantrika, destinato a sfociare in una “massa di contraddizioni”.

Tornando a Chandrakīrti, è assai probabile che il rischio di cadere nel nichilismo gli apparisse meno preoccupante di quello opposto, dal momento che l'inveterato vizio cognitivo degli esseri samsarici è proprio quello di sostanzializzare gli oggetti della propria esperienza, e non certo quello di negarli totalmente. Da questo punto di vista, si potrebbe dire, le realtà convenzionali appaiono già abbastanza solide agli occhi del mondo perché valga la pena occuparsi della loro fondazione. Questa è anche la posizione di Gen-dun-chö-pel – un monaco Gelug-pa rinnegato dal proprio ordine –, il quale, muovendo ai confratelli più o meno le stesse accuse mosse da Dak-tsang a Dzong-ka-ba, afferma che nessun maestro dovrebbe preoccuparsi che i propri allievi cadano in una visione nichilistica, dal momento che

¹⁸⁸ Questa, almeno, è la versione che Dzong-ka-ba dà della filosofia Svātantrika, mentre la maggior parte degli altri interpreti non Gelug-pa ritengono trascurabili o nulle le differenze tra Prāsaṅgika e Svātantrika in campo ontologico, stimando che i motivi di dibattito tra le due Scuole ruotino invece attorno alla dialettica e alla teoria dell'argomentazione. Il significato e le implicazioni dell'accettazione dell'esistenza oggettiva a livello convenzionale verranno esaminati nel prossimo capitolo (cfr. § 30).

l'apparente solidità degli oggetti dei sensi è tale da scongiurare da sola questo rischio.¹⁸⁹ Che l'autore sia o meno nel giusto nel minimizzare il rischio di nichilismo, la sua istanza solleva senz'altro un problema importante: dal momento che, prima di aver accertato la vacuità, nessuno è in grado di separare esistenza oggettiva e mera esistenza, affermare che le realtà convenzionali sono attestate da fonti di conoscenza valide rischia di apparire come una convalida degli oggetti di esperienza *così come essi sono normalmente appresi*. È facile quindi convincersi che l'esistenza oggettiva sia una caratterizzazione ontologica astratta che ha più a che vedere con il dibattito filosofico che con l'orizzonte cognitivo della vita quotidiana, così che, anche una volta confutata, tutto rimane in fondo come prima. Frequentando le Università monastiche Gelug-pa è facile rilevare la presenza abbastanza diffusa di questo atteggiamento, come confermano anche alcuni degli studiosi che hanno dedicato maggiore impegno alla ricerca 'sul campo' nell'ambito di questa tradizione.¹⁹⁰ D'altra parte, nella misura in cui ciò sia vero, si tratta di un problema da attribuire più alle scelte pedagogiche di alcuni insegnanti che ai testi dello stesso Dzong-ka-ba,¹⁹¹ nei quali la natura falsa, meramente imputata dei fenomeni è ribadita assai frequentemente. Vi sono state anche figure altamente rispettate nell'ambiente Gelug-pa che in tempi recenti hanno messo in guardia dallo stesso rischio segnalato da Gen-dun-chö-pel. Ad esempio, Den-dar-hla-ram-ba avverte che ciò che dev'essere confutato attraverso l'analisi ultima – l'esistenza oggettiva – non è qualcosa di “simile a delle corna”, intendendo con questa similitudine qualcosa di posticcio ed evidente, che può essere facilmente individuato e separato dall'oggetto, lasciandolo per il resto intatto. Ad essere confutati sono, al contrario, “queste stesse montagne, recinti, case e così via, che così fortemente appaiono esistere in modo concreto”.¹⁹² A ciò – prosegue l'autore – si potrebbe rispondere che montagne, recinti eccetera non devono essere negati perché, secondo Dzong-ka-ba, la loro esistenza è attestata da fonti di conoscenza valide: le cinque coscienze sensoriali. Il punto è che, come si è visto, il modo in cui tali

¹⁸⁹ Cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, cit., p. 544. Per approfondimenti cfr. anche D.S. Lopez Jr., *The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel*, Chicago University Press, Chicago 2005.

¹⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 543-547; cfr. anche G. Newland, *The Two Truths*, cit., pp. 16-38.

¹⁹¹ Cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, cit., p. 544.

¹⁹² “Except for refuting just these mountains, fences, houses, and so forth which so forcefully appear to exist concretely, we are very wrong if we search for some other horn-like thing to refute. For Jang-gya-rol-way-dor-jay's *Song on the Practice of the View* says, ‘It seems that having fully accepted these concrete appearances as givens, they are searching for some horn-like thing to refute’” (Den-dar-hla-ram-ba, *Presentation of the Lack of Being One or Many*, in *Collected Works*, vol.1, Lama Guru Deva, New Delhi 1971, p. 425). Il brano è citato anche da J. Hopkins in *Meditation on Emptiness*, cit., pp. 545-547.

oggetti *appaiono* alle coscienze sensoriali – cioè come oggettivamente esistenti – è erroneo. Per tali ragioni gli oggetti della nostra esperienza sono costituiti da una mescolanza tra l'apparenza di esistenza oggettiva (che deve essere confutata) e la mera apparenza dell'oggetto (che è invece considerata valida). Per poterle distinguere è però necessario avere “ottenuto la visione”, cioè avere compreso la vacuità: a quel punto, l'apparenza di esistenza oggettiva sarà confutata, lasciando soltanto la mera apparenza dei fenomeni.¹⁹³ È interessante notare che qui l'autore usa il termine “mera apparenza” laddove più comunemente si troverebbe “mere esistenza”. L'indizio suggerisce che l'esistenza che i fenomeni conservano una volta negata la loro oggettività non trascende la loro mera apparenza alla coscienza: un'esistenza *meramente fenomenologica*, dunque, sulla quale si avrà modo di tornare ancora. Da questo punto di vista, la corretta ‘misura’ dell'esistenza dei fenomeni è molto lontana dal carattere sostanziale e *mind-independent* con cui montagne, recinti e così via appaiono normalmente. La meditazione sulla vacuità deve dunque essere approfondita fino a che tali apparenze non siano “distrutte”, “cancellate completamente dalla mente”, finché non si generi la paura che “niente più sui rimasto.”¹⁹⁴ Confutata l'esistenza oggettiva, quindi, lo *status* ontologico dei fenomeni deve apparire, almeno inizialmente, così inconsistente da rasentare la non esistenza, tanto da generare una paura che più volte è citata in questa tradizione come sintomo di una pratica corretta. Da questo punto di vista, l'ontologia Gelug-pa non è poi così distante dalla visione ‘nichilistica’ degli avversari di Dzong-ka-ba, o piuttosto: la loro distanza è minima se paragonata a quella che separa la concezione ordinaria dei fenomeni da quella che, nella visione di Dzong-ka-ba, è considerata la corretta Via di mezzo. Den-dar-hla-ram-ba osserva infatti che il verificarsi di una simile paura è un evento assai raro, e che gli avversari di Dzong-ka-ba, che avevano esagerato la misura dell'oggetto di negazione,

¹⁹³ “Still, some say to this, ‘This is wrong because the mountains, fences, houses, and so forth as they appear to common beings are the objects of direct apprehension by sense consciousnesses. Therefore, it is unsuitable to refute them in any way because *Great Exposition of Special Insight* says ‘None of the objects of non-conceptual sense consciousnesses are ever refuted through reasoning.’ That indeed is true; however, [...] related with this object are the appearance of objective existence which is to be refuted and the mere appearance which is not to be refuted. Before attaining the view these two appear confused as one. When the view is found, these two are discriminated, and it is well renowned in the words of the wise that there is this essential that the mere appearance is not refuted” (Den-dar-hla-ram-ba, *Presentation of the Lack of Being*, cit., p. 425).

¹⁹⁴ “When mountains, fences, houses, and so forth appear to ordinary beings, they appear in all respects to exist objectively. Therefore, one should meditate until, destroying this mode of appearance, it is cancelled in all respects for one's mind, and the fear, ‘Now there is nothing left over,’ is generated”, *ibidem*.

dovevano essere di molto superiori ai “filosofi dei giorni nostri”, a cui della vacuità non appare neppure il concetto.”¹⁹⁵

21. Implicazioni politiche del fondazionismo epistemologico

Sembra dunque che, anche all'interno della stessa Scuola Gelug-pa, la fondazione epistemologica delle realtà convenzionali sia stata talvolta enfatizzata più di quanto avrebbe voluto il suo fondatore. Guy Newland a questo proposito fa notare una sottile trasformazione nelle definizioni di “realtà convenzionale” dai testi di Dzong-ka-ba a quelli dei suoi commentatori successivi.¹⁹⁶ Tale mutamento risulta più saliente se si risale fino a Chandrakīrti: l'autore indiano afferma che le realtà convenzionali “ottengono la loro esistenza mediante il potere dei percettori di falsità degli esseri ordinari, i cui occhi della coscienza sono coperti dalle cataratte dell'ignoranza.”¹⁹⁷ Come si vede, non compare alcun accenno alla validità delle coscienze convenzionali come fonti di conoscenza; l'accento è tutto sulla falsità dei loro oggetti. In Dzong-ka-ba, invece, una realtà convenzionale diventa un oggetto “trovato da una fonte di conoscenza convenzionale *valida* che percepisce un *falso* oggetto di conoscenza.”¹⁹⁸ Come si nota, rimane l'idea di falsità, ma ad essa si affianca quella di validità. Come risolvere la tensione che si genera tra questi due concetti antitetici all'interno della stessa, breve definizione? Una realtà convenzionale è un oggetto falso, nella misura in cui appare in un modo ed esiste in un altro: appare come oggettivamente esistente, mentre invece è meramente imputato dalla mente. Ciò nondimeno, in merito alla mera apparenza di questo falso oggetto, la coscienza erronea che lo percepisce può dirsi valida.¹⁹⁹ Se le realtà

¹⁹⁵ “The generation of such fear is extremely rare. [...] Therefore, greatly superior to the present-day philosophers to whom not even an image of the mode of objective existence has appeared are those in former times who overextended what is refuted”, *ibidem*.

¹⁹⁶ Cfr. G. Newland, *The Two Truths*, cit., pp. 95-110.

¹⁹⁷ “[Conventionalities] gain their existence through the power of perceivers of falsities of common beings, all of whose eyes of awareness are covered by cataract-films of ignorance” (Chandrakīrti, *Madhaymakāvatārabhāṣya*, cit. in G. Newland, *The Two Truths*, cit., p. 110).

¹⁹⁸ “[An object] found by a conventional valid cognizer perceiving a false object of knowledge”, GR, cit. in G. Newland, *The Two Truths*, cit., p. 95, corsivo mio).

¹⁹⁹ La questione è in verità leggermente più complessa, dal momento che, se le cose stessero semplicemente in questo modo, sarebbe corretto affermare che anche un'allucinazione è una realtà convenzionale, nella misura in cui vi è una coscienza che attesta la sua mera apparenza. Si vedrà nel terzo capitolo perché non è così, ossia quali sono i criteri che permettono di stabilire se una data apparenza è o non è una realtà convenzionale (cfr. § 48 e 49).

convenzionali fossero effettivamente delle “realtà” (*bden pa*) – cioè degli oggetti che esistono così come appaiono – sarebbe effettivamente contraddittorio affermare che esse trovano fondamento su una fonte di conoscenza *erronea*. Poiché però esse sono costitutivamente *false*, il fatto che ad attestarle sia una coscienza erronea appare molto più sostenibile.²⁰⁰ Su ciò comunque si tornerà nel terzo capitolo. Ad ogni modo, già con il discepolo di Dzong-ka-pa Ke-drup-ge-lek-bel-sang, la definizione di ‘realtà convenzionale’ muta il proprio profilo, divenendo “ciò nei cui riguardi la fonte di conoscenza valida che lo trova diviene un conoscitore di convenzionalità.”²⁰¹ Come si vede l’idea di falsità scompare completamente. In mancanza di tale caratterizzazione – che nelle definizioni di Dzong-ka-ba permetteva di distinguere le realtà convenzionali dalle realtà ultime – è inevitabile incorrere nella circolarità, fino a giungere ad esiti esplicitamente tautologici: in Jang-gya Rol-bay-dor-jay, ad esempio, una realtà convenzionale è semplicemente “un oggetto trovato da una fonte di conoscenza convenzionale valida.”²⁰²

Per non sovrastimare la rilevanza teorica di queste trasformazioni, è opportuno rilevare che, benché non compaia più nelle definizioni, la “falsità” delle realtà convenzionali – il fatto che esse non esistono nel modo in cui appaiono (cioè oggettivamente) – è mantenuta in tutte le esposizioni Gelug-pa della Madhyamaka. Ciò che è avvenuto dopo Dzong-ka-ba, dunque, non è un effettivo mutamento teoretico, ma piuttosto un’ulteriore spostamento dell’enfasi, rispetto alla formulazione originaria di Chandrakīrti, dall’idea di falsità a quella di validità. Nel tentativo di spiegare questa sottile trasformazione, Newland solleva un’ipotesi di natura politica, facendo notare che il Tibet è stato l’unico Paese governato da filosofi Mādhyamika: non è forse un caso che la Scuola nelle cui mani si è concentrato per secoli il potere politico sia stata l’unica ad aver insistito sulla fondazione delle realtà convenzionali, operazione che avrebbe avuto la funzione di legittimare indirettamente organizzazione politica, gerarchie sociali e *status quo*.²⁰³ Questa sorta di progetto ideologico, tuttavia, difficilmente può essere attribuito a Dzong-ka-ba, che visse due secoli prima che la Scuola Gelug-pa assumesse l’egemonia politica del Tibet. Bisogna anche considerare che una comprensione anche solo

²⁰⁰ “Therefore, the Mādhyamikas posit the sensory consciousnesses as mistaken. Nonetheless, it is not a contradiction that these sensory consciousnesses posit their false objects. Rather, if a true object were posited, it would be contradictory for us to claim that it was posited by a mistaken subject” (LRC, pp. 174-175).

²⁰¹ “That with regard to which the valid cognizer by which it is found becomes a distinguisher of conventions” (TTC, cit. in G. Newland, cit., *The Two Truths*, p. 98).

²⁰² “[...] another way to posit concealer-truth is: ‘object found by a conventional valid cognizer’”, GTNZ, cit. in G. Newland, *The Two Truths*, cit., p. 102.

²⁰³ Cfr. G. Newland, *The Two Truths*, cit., pp. 33-36.

superficiale delle differenze teoretiche che separano l'interpretazione Gelug-Prāsaṅgika da quella delle altre Scuole richiede un livello di istruzione che nel Paese era quasi impossibile trovare al di fuori delle Università monastiche. Da questo punto di vista appare poco credibile che la fondazione epistemologica delle realtà convenzionali difesa dai Gelug-pa abbia rivestito una qualche funzione politico-ideologica. Sembra più verosimile un'altra ipotesi, entro cui le questioni teoretiche qui in esame svolgono sì una funzione politica, ma in modo più indiretto. Bisogna infatti considerare che la svolta impressa da Dzong-ka-ba allo studio della Madhyamaka spostò fortemente l'accento dalla pratica meditativa alla necessità di affinare le capacità intellettuali, operazione per la quale erano richiesti alti livelli di studio. Questa svolta pedagogica rafforzò l'autorità religiosa – e conseguentemente politica – di coloro che controllavano le istituzioni legate alla formazione: poche, grandi Università monastiche, per la maggior parte collocate nei pressi della capitale. L'avanzamento nel *curriculum* e nelle gerarchie di queste istituzioni centrali costituiva una visibile riprova di valore intellettuale e spirituale, offrendo a chi riusciva ad eccellere una vasta autorità che si estendeva ben oltre l'ambito squisitamente filosofico-religioso. Questa coalescenza tra autorità intellettuale, religiosa e politica è emblematicamente rappresentata dalla figura del Dalai Lama – fino al '59 guida assieme politica e spirituale del Tibet – il quale tradizionalmente è chiamato a diventare Geshe – “amico-spirituale”, un titolo conferito a chi abbia completato con successo il lungo *iter* formativo delle Università monastiche Gelug-pa. In tal modo il Dalai Lama, oltre ad essere il “dio-re”, è anche inscindibilmente il “re-erudito”.²⁰⁴ Un discorso analogo può essere fatto per le cariche politiche minori, normalmente assegnate alle alte sfere delle Università monastiche. Agli occhi del popolo, quindi, realizzazione spirituale ed erudizione intellettuale divengono quasi indistinguibili e costituiscono assieme una solida legittimazione dell'autorità politica. Solo in questa misura, dunque, le innovazioni teoriche impresse da Dzong-ka-ba allo studio della Madhyamaka – *in primis* la sua predilezione per la conoscenza concettuale rispetto a pratiche di tipo quietistico – potrebbero aver avuto dei risvolti (piuttosto che delle intenzioni) di tipo politico, contribuendo a spostare la percezione dell'autorità religiosa dalla sfera mistico-contemplativa a quella del dibattito e dell'erudizione.

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 36.

22. Da una mistica negativa ad una fenomenologia critica

Al di là di queste ipotesi, l'interpretazione della Madhyamaka proposta da Dzong-ka-ba appare senz'altro mossa da genuine istanze teoretiche, oltre che etiche e religiose. È possibile infatti rilevare in questa tradizione filosofico-contemplativa la tendenza latente a liquidare completamente i fenomeni che costituiscono l'esperienza mondana, in virtù della loro insostanzialità scoperta attraverso l'analisi. Come già accennato all'inizio del capitolo, per Dzong-ka-ba ciò conduce ad una serie di esiti indesiderabili, tra loro profondamente legati: lo scetticismo (sul piano epistemologico), il nichilismo (sul piano ontologico), il relativismo (sul piano etico), il quietismo (sul piano pratico-contemplativo). Tutto ciò dipende dalla convinzione – errata per l'autore – che, alla luce della vacuità, non sia possibile alcuna descrizione o conoscenza valida dei fenomeni e delle loro relazioni, dal momento che questi esistono solo all'interno di una prospettiva segnata dall'ignoranza. In questo senso la saggezza di un *Arya* – lo stato contemplativo a cui la pratica di questa filosofia deve condurre – sembra in grado di sostituire senza residuo qualsiasi altro tentativo di comprendere il reale e di agire su di esso, eliminando, assieme alla conoscenza errata dei fenomeni e dei loro processi causali, questi fenomeni e processi stessi. Per Dzong-ka-ba si tratta del peggiore degli errori: la confutazione dell'esistenza oggettiva non è in grado di eliminare *direttamente* i fenomeni dell'esistenza ciclica, né la regolarità con cui quest'ultima si articola. Essa conduce piuttosto verso una più chiara comprensione dei fenomeni e del processo dell'esperienza. Per tale ragione gli autori Gelug-pa insistono spesso sul fatto che la conoscenza della vacuità permette di comprendere sempre più lucidamente il sorgere-dipendente dei fenomeni, ed in particolare i processi di causa ed effetto legati al *kāarma*. Il punto di arrivo di questo cammino filosofico-contemplativo – l'ottenimento della mente onnisciente di un Buddha – non è dunque pensato come la cessazione di qualunque apparenza fenomenica, ma, al contrario, come il pieno disvelamento della totalità delle forme e dei contenuti dell'esperienza dei diversi tipi di esseri. Il tipo di conoscenza a cui deve condurre la Madhyamaka non è quindi inquadrabile come una mistica negativa, ma piuttosto come una 'fenomenologia critica', dove l'attenzione per la varietà dei fenomeni è accompagnata dalla comprensione che la loro consistenza ontologica non eccede l'orizzonte fenomenologico dell'esperienza. Da questo punto di vista, come si è visto, le due realtà si completano reciprocamente: la realtà ultima non sostituisce le realtà convenzionali; queste sono piuttosto osservate alla luce della loro non oggettività, comprese nella loro relazione strutturale con la mente. In estrema sintesi, c'è

qualcosa da conoscere oltre la vacuità dei fenomeni: i fenomeni stessi; i fenomeni *in quanto* vuoti.

CAPITOLO II

Negare troppo poco

La ricostruzione Gelug-pa della posizione Svātantrika

23. L'importanza di comprendere la differenza Prāsaṅgika-Svātantrika

Al fine di stabilire la corretta ‘misura’ dell’oggetto di negazione, il confronto con la Scuola Svātantrika si rivela cruciale almeno quanto quello con gli interpreti ‘nichilisti’ di Chandrakīrti. Se in quel caso l’eccesso di negazione era dovuto ad un errore esegetico compiuto dagli avversari di Dzong-ka-ba, la negazione insufficiente operata dagli esponenti indiani della Scuola Svātantrika è presentata invece come un “abile mezzo” per condurre, in un secondo tempo, alla piena confutazione che caratterizza il sistema Prāsaṅgika.²⁰⁵ Gli Svātantrika, infatti, condividono con tale sistema la negazione di alcuni modi di esistenza, mentre altri sono qui accettati a livello convenzionale.²⁰⁶ Nel dettaglio, nel sistema Svātantrika sono negati (anche a livello convenzionale):

- vera esistenza (*bden par grub pa*);
- esistenza ultima (*don dam par grub pa*);
- esistenza reale (*yang dag par grub pa*).

Sono invece accettati a livello convenzionale:

- esistenza sostanziale (*rang bzhin gyis grub pa*);
- esistenza basata sulle proprie caratteristiche (*rang gi mtshan nyid kyis grub pa*);
- esistenza dal proprio lato (cioè dal lato dell’oggetto) (*rang gi ngos nas yod pa*);
- esistenza materiale (*rdzas su grub pa*).²⁰⁷

Come già rilevato in precedenza, la molteplicità di queste espressioni può disorientare. Non bisogna però dimenticare che, entro il sistema Gelug-Prāsaṅgika, esse hanno tutte un valore equivalente, benché sottolineino aspetti diversi dell’oggetto di negazione. Del resto, anche nell’interpretazione Gelug-pa del sistema Svātantrika (d’ora in poi ‘Gelug-Svātantrika’) le prime tre espressioni e le seconde quattro sono tra loro equivalenti, ragion per cui sarà sufficiente concentrarsi sulla differenza tra questi due gruppi. Per semplificare la lettura, nel seguito si utilizzerà un solo termine per riferirsi a ciascuno di tali gruppi: i modi pienamente

²⁰⁵ “This is seen to be a very skillful means for leading those who are temporarily unable to easily realize the very subtle suchness toward [realizing] it”, GR. p. 207.

²⁰⁶ “However, although the Middle Way Autonomists assert that the three (true, ultimate, and real establishment) do not occur in objects of knowledge, they assert that the three (establishment by way of [the object’s] own nature, establishment by way of [the object’s] own character, and inherent establishment) exist in conventional terms”, *ibidem*.

²⁰⁷ Per un confronto con le forme di esistenza negate nel sistema Gelug-Prāsaṅgika cfr. § 5.

confutati saranno indicati con ‘vera esistenza’ e derivati (‘veramente esistente’ e così via); i modi accettati convenzionalmente saranno invece indicati con ‘esistenza oggettiva’ e derivati (‘oggettivamente esistente’ e così via).

Nell’elaborazione dossografica compiuta da Dzong-ka-ba, la Scuola Svātantrika rappresenta il penultimo gradino di una scala ascendente che culmina con la Scuola Prāsaṅgika. Seppure non venga affermato che, per raggiungere tale vetta, sia necessario percorrere ordinatamente tutti i gradini, è chiaro che l’approfondimento della visione Svātantrika e della sua differenza con il sistema Prāsaṅgika rappresenta un mezzo efficace per perseguire questo obiettivo.²⁰⁸ Per tale ragione, nella letteratura Gelug-pa la presentazione della Scuola Prāsaṅgika è di norma preceduta da quella della Scuola Svātantrika, così che la confutazione dei modi di esistenza rifiutati in comune dai due sistemi può essere data per scontata. Da questo punto di vista, si può dire che il lavoro del filosofo Prāsaṅgika comincia là dove finisce quello dello Svātantrika, ossia con la confutazione dell’esistenza oggettiva anche a livello convenzionale.²⁰⁹ La filosofia Gelug-Prāsaṅgika può quindi essere letta anche come una confutazione della posizione Svātantrika, a partire da certe basi comuni.

24. Vera esistenza *versus* esistenza oggettiva: lo spettacolo di magia e la corda scambiata per un serpente

Gli autori Gelug-pa ammettono che non è facile individuare con precisione l’oggetto di negazione Svātantrika, ossia un concetto di vera esistenza che non sia equivalente a quello di esistenza oggettiva confutato dai Prāsaṅgika. Secondo lo stesso Dzong-ka-ba, gli autori indiani non sono completamente chiari a riguardo.²¹⁰ Del resto – è opportuno ricordarlo – sostenere che tra le due correnti della Madhyamaka vi sia una differenza ontologica oltre che dialettico-argomentativa è una posizione pressoché unica della Scuola Gelug-pa.²¹¹ Tuttavia, alla luce di una serie di indizi presenti nei testi Svātantrika, Dzong-ka-ba giunge alla seguente

²⁰⁸ “If you know well the identification of this [apprehension of true establishment and true establishment itself] by both the Middle Way Autonomy and Middle Way Consequence systems, you will discriminate them well”, GR, p. 187.

²⁰⁹ Che cosa significhi esattamente “anche a livello convenzionale” lo si vedrà alla fine di questo capitolo.

²¹⁰ Cfr. GTC, pp. 736-748.

²¹¹ Cfr. D.S. Lopez Jr., *Study of Svātantrika*, cit.; cfr. anche B.J Dreyfus, L. Sara (ed. by), *The Svātantrika-Prasaṅgika Distinction. What difference does a difference make?*, Wisdom, Boston 2003.

definizione di ‘vera esistenza’: “esistere in modo oggettivo senza essere posto mediante l’apparire ad una coscienza, o mediante il potere di una coscienza”.²¹² Che cosa rende un tale oggetto di negazione diverso da quello proposto dalla Scuola Prāsaṅgika? Come sostengono gli autori Gelug-pa, un modo efficace per suscitare una prima idea di questo concetto è la similitudine dello spettacolo di magia: un oggetto comune, come ad esempio un sassolino, viene fatto apparire come un oggetto straordinario, come ad esempio un elefante. L’effetto è ottenuto dal mago grazie alla duplice applicazione di un *mantra* 1) al sassolino e 2) alle coscienze visive degli spettatori (se stesso compreso).²¹³ Per apprezzare meglio il significato di questa similitudine è necessario confrontarla con quella associata invece al punto di vista Prāsaṅgika. Qui abbiamo una corda arrotolata che, in condizioni di scarsa visibilità, viene scambiata per un serpente. La similitudine insiste sul fatto che non vi è alcun elemento oggettivo, nella corda, che possa essere correttamente identificato con un serpente: quest’ultimo è quindi meramente imputato dalla mente concettuale.²¹⁴ La causa dell’illusione sta quindi tutta dalla parte della coscienza. Al contrario, nello spettacolo di magia, affinché l’illusione riesca, è necessario che anche il sassolino, oltre alla coscienza visiva, sia stato trattato con il *mantra*. La corda, dunque, è un serpente *solo* dal punto di vista di quella coscienza errata, mentre lo stesso non si può dire del sassolino, nel quale è presente un elemento oggettivo che lo rende atto ad apparire come elefante.²¹⁵

Per riprendere la definizione sopra citata di ‘vera esistenza’ nel sistema Gelug-Svātantrika, gli spettatori dello spettacolo di magia credono che il sassolino “esista in modo

²¹² “[in the Autonomy School] ‘to exist in the manner of an objective mode of abiding without being posited through appearing to an awareness, or through the force of an awareness’ is to truly exist, to ultimately exist, and to exist as [the object’s own] reality, and apprehending such is an innate apprehension of true existence”, GR, p. 192.

²¹³ Cfr. *ivi*, pp. 195-196.

²¹⁴ Commentando un passo nel quale Chandrakīrti paragona l’attaccamento ad un serpente imputato su una corda, Dzong-ka-ba spiega: “The statement in the commentary that desire and so forth are [imputed] like the imputation of a snake to a rope is just an illustration; all other phenomena are also described as posited by conceptuality like a the imputation of a snake to a rope. [The rope’s] speckled color and mode of coiling are similar to those of a snake, and when this is perceived in a dim area, the thought arises with respect to the rope, ‘This is a snake.’ As for the rope, at that time [when it is imputed to be a snake], the collection and parts of the rope are not even in the slightest way positable as an illustration of a snake [that is, positable as a snake]. Therefore, that snake is merely imputed by conceptuality” (GR, p. 203-205); cfr. anche TTC, pp. 161-162.

²¹⁵ “When, for example, a rope is mistaken for a snake, it is said that the rope is a snake in the perspective of that consciousness but in general is not a snake. However, it is not suitable to say that similarly, when a basis of conjuring appears as a horse or elephant, the appearance as a horse or elephant is only in the perspective of a mistaken consciousness but in general the basis of conjuring does not appear as a horse or elephant [because it does]”, GR p. 195.

oggettivo senza essere posto (anche) mediante il potere di una coscienza.” Il mago, al contrario, è consapevole che l’oggetto non appare come un elefante *unicamente* in virtù della propria costituzione oggettiva: egli sa che è necessario *anche* il contributo della mente.²¹⁶ In altre parole, apprendere i fenomeni come veramente esistenti significa non riconoscere il ruolo attivo svolto dalla mente nel produrre le apparenze fenomeniche. Questo modo di guardare ai fenomeni è chiamato “apprensione innata di vera esistenza”, un errore cognitivo che intacca le coscienze – ma solo quelle concettuali, come si vedrà – da un tempo senza inizio.²¹⁷ Si tratta di un modo di comprendere gli oggetti dell’esperienza che potrebbe forse essere accostato a ciò che in Occidente è chiamato ‘realismo ingenuo’.

Va sottolineato che la confutazione di questo modo di esistenza non conduce a negare che i fenomeni esistano oggettivamente, ossia che, affinché essi appaiano alla mente, sia necessaria *anche* l’esistenza di ‘qualcosa’ dal lato dell’oggetto. Il fatto che essi “siano posti mediante il potere di una coscienza” non contraddice il fatto che essi “esistano dal proprio lato”, così come, nella similitudine dello spettacolo di magia, il fatto che l’illusione dipenda dal *mantra* applicato alla coscienza visiva non contraddice il fatto che essa dipende anche dal sassolino (anch’esso affetto dal *mantra*). È in questo modo – spiega Dzong-ka-ba – che sono intese esistere tutte le realtà convenzionali nel sistema Svātantrika.²¹⁸ Entro questa visione filosofica i fenomeni sono quindi esistenti oggettivamente (materialmente, dal proprio lato, sulla base delle proprie caratteristiche ecc.) e, ciò nondimeno, dipendono dal fatto di essere posti da una coscienza. Non riconoscere questo secondo aspetto delle apparenze fenomeniche

²¹⁶ Per chiarire questo punto viene in aiuto Ke-drup-ge-lek-bel-sang: “Thus, although the basis of the conjuring of the illusion appears to be a horse or an elephant from the magician’s perspective, the basis of the conjuring of the illusion does not appear [to him] as a horse or an elephant *under the sole influence of the object’s own reality (sdod Lugs)*, depending also on a mind that has been affected by spells and substances, [namely, his own]. From the perspective of the spectator whose eyes have been affected by spells and substances, the object exists as a horse or an elephant in its own right without being something that is posited by the mind internally”, TTC p. 140, corsivo dell’autore.

²¹⁷ “Just like the spectator of the illusion whose eyes have been affected, when phenomena appear to common ordinary beings as existing, they are apprehended as existing in their own right (*sdod Lugs su yod pa*), without being posited by virtue of the fact that they appear to the mind. This is called the innate apprehension of true [existence] and it has been present since beginningless time”, *ibidem*.

²¹⁸ “Although the production of a sprout from a seed is posited through the force of an awareness, it is not contradictory that the sprout also is produced from the seed from its own side. This is like the fact that there is an appearance as a horse or an elephant even from the side of the basis of conjuring [that is, a pebble or twig]. Through this, all phenomena existing in conventional terms are to be understood”, GR, p. 198.

costituisce l'apprensione di vera esistenza, ciò che deve essere confutato.²¹⁹ Da questo punto di vista vi è una profonda differenza tra l'oggetto di negazione Svātantrika e quello Prāsaṅgika. Il primo è considerato dagli autori Gelug-pa “molto più grossolano” del secondo, che per tale ragione è indicato anche come “apprensione innata *sottile* di vera esistenza”.²²⁰

La definizione dell'oggetto di negazione Prāsaṅgika – come si vedrà – differisce per un dettaglio a prima vista trascurabile: l'aggiunta dell'avverbio “meramente” (*tsam*), diventando quindi “esistere senza essere *meramente* posto mediante il potere di una coscienza (concettuale)”.²²¹ L'avverbio ha proprio la funzione di escludere una qualunque base oggettiva soggiacente alle apparenze fenomeniche.

25. Elementi fuorvianti nelle due similitudini

È opportuno sciogliere subito alcuni dubbi che possono essere suscitati dalle due similitudini appena analizzate. Interpretate correttamente, esse sono preziose, in quanto offrono una prima immediata comprensione della differenza tra le due Scuole. D'altra parte, concentrandosi sugli elementi sbagliati, queste immagini rischiano di alimentare interpretazioni fuorvianti. Ad esempio, nel caso dello spettacolo di magia, si potrebbe credere che il modo corretto di guardare ai fenomeni consista, entro l'analogia, nel trascendere l'illusione dell'elefante per apprendere il sassolino in quanto tale. Ciò sarebbe un errore. Infatti, ammettere la possibilità di cogliere un oggetto così come esso è indipendentemente dalla mente che lo apprende corrisponde ad una posizione “essenzialista”, propria cioè dei sistemi filosofici considerati

²¹⁹ “Therefore, in the Svātantrika system sprouts and so on are both really existent in their own right (*yul rang gi sdod lugs su grub pa*) and dependent upon being mentally posited. [That something] really exists in its own right, without it being posited by the power of the mind, is the final object their reasoning refutes”, TTC, p. 141.

²²⁰ “What the Autonomists posit this way is very coarse relative to the Consequentialists' apprehension of the object of negation; hence, it is not the innate subtle apprehension of true existence”, GR, p. 197. Ke-drup-ge-lek-bel-sang aggiunge: “Yet, in comparison to what it is that the Prāsaṅgikas consider the object to be refuted, what the Svātantrika here posit is much more crude (*shin tu rag pa*). It is not the subtle innate apprehension of true [existence]”, TTC, p. 140.

²²¹ “The apprehension of existence not posited *merely* through the force of nominal conventions, which was described above, is the innate apprehension of true establishment, ultimate establishment, or establishment as [the object's own] reality as well as the innate apprehension of existing by way of [the object's] own nature, existing by way of [the object's] own character, and existing inherently” (GR, p. 207). Espressioni come ‘nominal convention’ impiegate in simili contesti alludono in realtà ad una qualsiasi coscienza convenzionale valida, come verrà mostrato nel terzo capitolo (cfr. § 44).

inferiori ad *entrambe* le correnti della Madhyamaka: tale possibilità coincide infatti proprio con l'errata apprensione di vera esistenza che questa tradizione intende confutare. Il rischio di tale fraintendimento può essere alimentato dal fatto che, nelle esposizioni di tale similitudine, normalmente lo spettacolo è osservata dal punto di vista di tre personaggi: il mago, gli spettatori e l'avventore giunto successivamente all'applicazione del *mantra*. Al primo l'elefante appare, ma egli non lo apprende come veramente esistente, essendo consapevole del ruolo attivo svolto dalla propria mente nel produrre l'illusione; quanto agli spettatori, l'elefante non solo appare loro, ma essi 'credono' a tale apparenza, convincendosi che si tratti di un elefante reale; all'avventore, infine, l'elefante non appare per niente.²²² Ciò significa forse che egli vede al suo posto il sassolino? No: qui risiede il limite della similitudine. L'avventore rappresenta la saggezza di un *Arya* (cioè la conoscenza diretta della vacuità), alla quale nient'altro appare se non la vacuità stessa.²²³ Egli non vede il sassolino, semplicemente *non vede* l'elefante: vede l'*assenza* dell'elefante; questo è quanto la similitudine intende indicare.²²⁴ Per interpretarla correttamente – alla luce della differenza con l'immagine della corda-serpente – non è dunque al sassolino che bisogna guardare, ma al fatto che l'illusione dell'elefante non riposa su un solo elemento, ma su due: quello oggettivo (il sassolino *in quanto* affetto dal *mantra*) e quello soggettivo (la coscienza altrettanto trattata). Nessuno potrebbe apprendere il sassolino come tale, cioè i fenomeni così come essi sono indipendentemente dalla mente, poiché, proprio come l'illusione dell'elefante, la loro stessa costituzione richiede necessariamente il contributo della mente. Non si deve quindi sopravvalutare l'elemento di oggettività riconosciuto da questa Scuola alle realtà convenzionali: si tratta di un'oggettività che non può comunque prescindere dall'attività della

²²² “When a magician causes a pebble, twig, or the like to appear as a horse or elephant, there are three [types of persons present]: 1. the magician; 2. the audience whose eyes have been affected [by the mantra the magician has cast]; 3. [a person who comes later and thus] whose eyes have not been affected [by the mantra]. For the first [that is, the magician] there is the mere appearance as a horse or elephant, but he/she does not adhere to such [as being true]. The second [the audience whose eyes have been affected] have both the appearance [as horse or elephant] and adherence to that appearance. The third [a person whose eyes have not been affected] has neither the appearance as a horse or elephant nor adherence to it.” Final exp., p. 195.

²²³ “When non-conceptual pristine wisdom of meditative equipoise is generated, in its perspective all dualistic appearances are quiescent. This is like one whose eyes, not having been affected [by the magician's mantra], have neither the illusory appearance nor adherence to it.” Final exp., p. 198.

²²⁴ Il mago rappresenta invece colui che ha trovato la corretta visione filosofica (ma che non si trova al momento nello stato meditativo in cui consiste l'apprensione diretta della vacuità). Alla sua mente le realtà convenzionali appaiono, ma egli non le apprende più come veramente esistenti. Ovviamente gli spettatori rappresentano gli esseri ordinari che, ignari della vacuità, credono alla vera esistenza delle apparenze fenomeniche (cfr. TTC, p. 140).

mente – benché non sia chiarissimo se tale dipendenza debba essere intesa ontologicamente o solo epistemologicamente.

Anche la similitudine della corda-serpente può dar luogo ad analoghi fraintendimenti. Essa sembra infatti incoraggiare l'idea che una qualche realtà oggettiva (la corda) faccia da base alle apparenze fenomeniche (il serpente). Nel qual caso il significato dell'immagine non sarebbe molto diverso da quello dello spettacolo di magia. Tuttavia, l'elemento su cui insiste la similitudine è un altro: la totale arbitrarietà dell'evento cognitivo nel quale viene *imputata* la presenza del serpente, arbitrarietà restituita dal fatto che la corda è totalmente priva di qualunque elemento che possa essere correttamente appreso come serpente. Tuttavia, come nel caso del sassolino, anche qui la possibilità di cogliere la corda come tale non è contemplata da una corretta interpretazione della similitudine. In aggiunta a ciò, mentre prima vi era un elemento oggettivo sul quale trovava fondamento l'apparenza dell'elefante – quest'ultima dipendeva infatti anche dal *mantra* con il quale il sassolino era stato trattato – ora l'apparenza del serpente è totalmente priva di ancoraggio oggettivo, esiste solo dal lato della coscienza. Ma – si potrebbe obiettare – se effettivamente nell'ontologia Prāsaṅgika non si ammette alcuna base oggettiva per le apparenze fenomeniche, allora perché si è scelto per rappresentarla una similitudine così ambigua, nella quale, in effetti, vi è un oggetto reale che viene scambiato per un oggetto irreali? L'immagine non sembra piuttosto alludere ad una visione filosofica che preveda l'esistenza di un mondo oggettivo che viene però radicalmente frainteso dalla coscienza, pur continuando a fungere da base per le apparenze fenomeniche? E, in caso contrario, perché non si è allora optato per una similitudine meno ambigua, come ad esempio quella del sogno? Non si tratta in effetti di domande scontate. Benché nei testi non si trovino risposte dirette, è tuttavia possibile formulare un'ipotesi circa le ragioni della scelta di tale similitudine sulla base di una considerazione complessiva di questo sistema filosofico. L'immagine in questione non rappresenta *direttamente* l'ontologia Prāsaṅgika, ma piuttosto il *modus operandi* dell'analisi ultima, la fonte epistemica che a tale ontologia deve condurre. La similitudine non allude ad un'ontologia entro la quale siano ammessi due tipi di oggetti, gli uno reali, gli altri imputati dalla mente. Essa rappresenta piuttosto il processo attraverso cui l'analisi ultima ricerca, senza successo, il fenomeno imputato (*gdags don*) nelle sue basi di imputazione (*gdags gzhi*). Come si vedrà nel prossimo capitolo, neppure queste ultime esistono oggettivamente. Tuttavia, nell'atto di ricercare l'esistenza oggettiva di un dato fenomeno, quella delle sue basi di imputazione non è *direttamente* messa in questione. La similitudine indica dunque *solo lo statuto ontologico del fenomeno ricercato* (il serpente). Quanto alle basi di imputazione (la corda), di esse la similitudine non dice. Tuttavia, ovunque

è espresso chiaramente che *tutti i fenomeni* sono allo stesso modo vuoti di esistenza oggettiva, ragion per cui non è possibile supporre la benché minima differenza tra lo statuto ontologico del fenomeno imputato e quello delle sue basi di imputazione: anche queste, infatti, se ricercate nelle *proprie* basi di imputazione, non verrebbero reperite. La corda non esiste dunque diversamente dal serpente, semplicemente non è un elemento che, nella logica della similitudine, ha la funzione di alludere allo statuto ontologico dei fenomeni, analogamente al sassolino della similitudine precedente. Essa serve solo da supporto per rappresentare l'esito a cui deve condurre l'analisi ultima.

26. Un diverso modo di intendere l'analisi: anticipazioni sulle differenze tra le due Scuole

La differenza tra le posizioni Svātantrika e Prāsaṅgika dipende fortemente dalla diversa portata riconosciuta all'analisi ultima, in modo analogo a quanto si è visto circa il dibattito tra Dzong-ka-ba e gli interpreti 'nichilisti' di Chandrakīrti. I ragionamenti impiegati sono sempre gli stessi – benché si vedrà che alcuni sono usati più volentieri di altri nelle due Scuole – e tuttavia le conseguenze che se ne traggono sono profondamente diverse. Come spiegare questo fatto? Innanzitutto bisogna ricordare che tali ragionamenti non confutano *direttamente* l'oggetto di negazione, ma mostrano piuttosto l'assenza, nel fenomeno, delle sue *conseguenze ipotetiche* (come ad esempio l'essere necessariamente identico o diverso dalle proprie parti); o, viceversa, mostrano la presenza nel fenomeno di caratteristiche incompatibili con l'oggetto di negazione (come ad esempio la sua dipendenza da altro).²²⁵ In tal modo i ragionamenti impiegati dall'analisi offrono una ragione o segno (*rtags*) mediante il quale è possibile *inferire* la vacuità del fenomeno indagato. Tuttavia, l'*evento cognitivo* in cui consiste tale inferenza comporta una sorta di 'salto' rispetto al procedere lineare delle argomentazioni: dal momento che non se ne possiedono precedenti cognizioni, la comprensione della vacuità richiede quindi una ripetuta applicazione dell'analisi, a cui, secondo Dzong-ka-ba, è necessario alternare un apprezzamento della consistenza delle apparenze fenomeniche, per scongiurare esiti nichilistici. Alla luce di quest'ultima indicazione, molto dipenderà anche dal valore epistemologico che si vorrà riconoscere alle fonti di conoscenza convenzionali, che con tali apparenze mettono a confronto. La comprensione inferenziale della vacuità non è dunque

²²⁵ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit. pp. 337-338.

raggiunta in modo immediato, ma richiede al contrario una serie di stadi intermedi:²²⁶ a poco a poco l'inferenza si farà più solida e precisa, fino a condurre ad una confutazione incontrovertibile dell'oggetto di negazione, i cui esatti contorni si chiariranno solo nel corso di questo processo dialettico. Alla luce della complessità di tale processo, non c'è da stupirsi se diversi autori, applicando le stesse forme argomentative, sono approdati a posizioni anche significativamente diverse. In altre parole ciò significa che, nonostante le frequenti semplificazioni pedagogiche, l'oggetto di negazione non può essere compreso *a priori* – nel qual caso l'analisi ultima offrirebbe una mera riprova di ciò che era stato stabilito fin dall'inizio. È invece solo applicando l'analisi, assumendone genuinamente lo sguardo, che i contorni di ciò che viene confutato emergeranno chiaramente. Nelle esposizioni Gelug-pa questo aspetto – che comunque è tenuto presente – rischia di passare in secondo piano a causa dell'insistenza sulla delimitazione preventiva dell'oggetto di negazione, promossa per scongiurare esiti nichilistici.

Alla luce di quanto si appena detto, è importante aver chiaro che in entrambi i sistemi la vera esistenza (che nel Prāsaṅgika equivale all'esistenza oggettiva) può essere anche definita come la capacità (ipotetica) di sostenere l'analisi:²²⁷ se il fenomeno *fosse* trovato dall'analisi, allora esisterebbe veramente. Entrambe le Scuole sostengono che nessun fenomeno è in grado di sostenere l'analisi, e perciò nessun fenomeno esiste veramente. Ciò però ha un significato molto diverso nei due contesti. Per i Prāsaṅgika l'incapacità di sostenere l'analisi implica anche che il fenomeno non esiste oggettivamente: esso è meramente imputato dalla mente. Per gli Svātantrika, invece, la non reperibilità del fenomeno non è sufficiente a confutarne l'esistenza oggettiva – cioè il fatto che vi sia qualcosa 'laggiù' che funga da base per le apparenze fenomeniche. In questo contesto filosofico l'analisi ultima permette di comprendere soltanto che ogni cosa dipende profondamente dalle proprie cause e dalle proprie parti costitutive: non è altro che la porzione di un *continuum* oggettivo spazio-temporale²²⁸ che la mente 'ritaglia' in unità che appaiono sussistere in modo indipendente l'una dall'altra, ed in modo indipendente da questo stesso processo di astrazione.

²²⁶ Cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 180.

²²⁷ Ad esempio Jam-yang-shay-ba afferma: “[...] what is able to bear analysis by a rational consciousness analyzing the ultimate is, hypothetically, true establishment [...]”, GTC p. 738. Qualche pagina più avanti si legge: “Establishment as bearing analysis by a rational consciousness is the measure of true establishment and, in this context, is the measure of establishment as the self of phenomena, the object of negation”, *ivi* p. 742.

²²⁸ Tale concetto non trova alcuna corrispondenza nella letteratura Gelug-pa. È qui adottato in termini puramente orientativi allo scopo di fornire una prefigurazione di quanto si cercherà di dimostrare nei paragrafi successivi.

L'accertamento della presenza di questo *continuum* 'là fuori' – nel quale trova fondamento l'esistenza oggettiva dei fenomeni – non rientra, secondo la Scuola Svātantrika, nell'ambito di competenza dell'analisi ultima: l'esistenza oggettiva dei fenomeni su cui essa opera è *già* stata precedentemente attestata in modo valido dalle coscienze sensoriali, così che l'analisi non ha alcun potere di negarla.²²⁹ L'apprensione di vera esistenza – ciò che l'analisi ha invece il compito di confutare – avviene solo a livello della mente concettuale, la quale apprende i fenomeni come se essi esistessero nel modo in cui appaiono senza dipendere (anche) dal contributo attivo delle coscienze (sia sensoriali che concettuali). Come l'elefante della similitudine, i fenomeni trovano il loro fondamento sul versante oggettivo – il *continuum* spazio-temporale a cui si è fatto riferimento –, ma la loro *identità* – il loro essere questo o quel fenomeno, apparentemente dotato di una natura unitaria, singolare, indipendente – è un carattere posto solo grazie al lavoro delle coscienze. Il mancato riconoscimento di questo fatto è indicato come apprensione di vera esistenza.

Come si vedrà, dal punto di vista Prāsaṅgika risulta contraddittorio sostenere che i fenomeni sono oggettivamente esistenti pur non essendo veramente esistenti. Se qualcosa esistesse in modo oggettivo – affermano – allora sarebbe anche dotato di vera esistenza.²³⁰ Che cosa significa? Benché gli autori tibetani non si esprimano direttamente in questi termini, si cercherà di argomentare che la differenza nella portata riconosciuta all'analisi ultima nelle due Scuole riposa su una diversa comprensione della relazione tra *identità* ed *esistenza*, come rileva anche Thupten Jinpa.²³¹ Nel sistema Svātantrika, quando l'analisi ricerca sul versante oggettivo l'identità di cui i fenomeni appaiono provvisti, quest'ultima 'si perde' nella rete di relazioni costitutive che essi intrattengono con una molteplicità indefinita di altri fenomeni, anch'essi dipendenti da tali relazioni. L'identità risulta dunque posta dall'attività cognitiva delle coscienze, che operano però sulla base di una realtà oggettivamente esistente. Non è quindi contraddittorio per tale Scuola che l'identità di un fenomeno dipenda dalla mente, ma la sua esistenza trovi fondamento dal lato dell'oggetto. Dal punto di vista Prāsaṅgika ciò appare invece inaccettabile: se i fenomeni esistessero dal lato dell'oggetto, anche la loro identità ne risulterebbe oggettivamente fondata, e l'analisi ultima dovrebbe dunque essere in grado di reperirla. Poiché non è così, non solo la loro identità, ma la loro stessa esistenza

²²⁹ Cfr. TTC, p. 180.

²³⁰ “Although the Svātantrika Madhyamikas accept that things exist from the object's own side, they do not accept that this is [what it means for something] to truly exist. The Prāsaṅgikas [on the other hand] accept that if something exists in this way, [that is, from its own side,] then it must truly exist”, TTC, p. 174.

²³¹ Cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 103.

oggettiva ne risulta confutata. Letto in questo senso, il ‘salto inferenziale’ compiuto nella visione Prāsaṅgika appare molto più ampio: mettendo in luce l’impossibilità dell’identità oggettiva dei fenomeni, si dimostra che essi sono anche vuoti di esistenza oggettiva, rivelandosi mere imputazioni mentali.

Uno dei modi classici con cui la differenza appena tratteggiata viene espressa entro la terminologia Gelug-pa è attraverso l’esame del rapporto tra fenomeno imputato e basi di imputazione,²³² rapporto che coincide spesso (ma non sempre) con quello tra intero e parti. Secondo la Scuola Dzong-ka-ba, nel sistema Svātantrika i fenomeni, benché nominalmente distinti dalle proprie basi di imputazione, sono *ontologicamente* identificati con esse. Se, ad esempio, si ricerca mediante l’analisi il modo in cui esiste la persona, si scopre che essa non è che un nome o un concetto imputato sui costituenti psicofisici – chiamati ‘cinque aggregati’ (*phung po lnga*). Per tale ragione essa non gode di vera esistenza, giacché appare in un modo (unitario ed indipendente) ed esiste in un altro (come una molteplicità di aggregati). Questa è la misura della discrepanza tra apparenza e realtà che per la Scuola Svātantrika l’analisi ultima è in grado di rilevare. Dal punto di vista Prāsaṅgika ciò non basta: tale identificazione tra fenomeno e basi di imputazione lascia infatti non confutata l’apprensione di esistenza oggettiva, che per i Prāsaṅgika rappresenta l’effetto più sottile e tenace dell’ignoranza. Per sottolineare la differenza tra le due Scuole gli autori Gelug-pa affermano che, nel sistema Svātantrika, i fenomeni *sono* le loro basi di imputazione: la persona è gli aggregati; il carro è l’insieme delle sue parti. Se così non fosse, se il fenomeno imputato non fosse identificabile con le sue basi di imputazione, secondo questa prospettiva filosofica esso sarebbe totalmente non esistente;²³³ sarebbe, appunto, come un serpente imputato su una corda, che è proprio quanto i Prāsaṅgika sostengono. Nella visione Gelug-Svātantrika, tuttavia, ciò rappresenterebbe un eccesso di negazione, a cui corrisponde una posizione nichilista.

Un altro modo per esprimere il medesimo rapporto tra fenomeno e basi di imputazione è affermare che, per la Scuola Svātantrika, i fenomeni *sono reperibili* nelle loro basi di imputazione. La persona, ad esempio, se cercata attraverso l’analisi, è *trovata* negli aggregati

²³² Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 88.

²³³ “And when the Autonomists posit a chariot, [...] they posit as a chariot either the mere aggregation of the axle, nails, wheels, and so forth—which are the basis of the imputation of the name or [verbal] convention “chariot”—or the special shape of the mere aggregation [of the parts]. Therefore, they assert that a chariot is not just imputed there nominally, and they assert that if the basis of imputation, which is the base to which the name is actually affixed, were not a chariot, a chariot would not exist, and so forth”, GTC, p. 700.

psicofisici; essa non è quindi una *mera* imputazione mentale: benché il l'idea di 'persona' – come entità unitaria e indipendente – non sia veramente esistente, essa è imputata *sui* costituenti psicofisici, i quali le garantiscono oggettività.²³⁴ Ciò significa anche che nella visione Gelug-Svātantrika i fenomeni “esistono dal lato delle proprie basi di imputazione”,²³⁵ una forma di esistenza che, nel contesto Gelug-Prāsaṅgika, è considerata equivalente a quelle che abbiamo raggruppato sotto l'espressione 'esistenza oggettiva'.

Come già visto con la similitudine dello spettacolo di magia, la posizione Gelug-Svātantrika si distingue da quella Prāsaṅgika proprio in quanto riconosce alle apparenze fenomeniche una componente oggettiva. Benché i fenomeni non esistano come appaiono – cioè come degli interi indipendenti dalle loro parti costitutive –, essi sono, in realtà, le loro parti stesse: sono imputatati su qualcosa che esiste effettivamente dal lato dell'oggetto, la qual cosa conferisce loro oggettività. Ciò che non può essere rintracciato sul piano oggettivo, ed è dunque posto dalla mente, è qualcosa che abbiamo indicato come l'*identità* dei singoli fenomeni: quel carattere di unità che li fa apparire irriducibili alle proprie parti, come se ad esse si 'aggiungessero' come *interi*. L'analisi ultima dimostra infatti che i fenomeni – non importa quanto piccoli nello spazio o fugaci nel tempo – altro non sono che l'insieme delle loro parti, 'totalizzato' più o meno arbitrariamente da un'operazione della mente. Del resto non vi è alcun modo per conoscere i fenomeni al di fuori di tale operazione: ciascun fenomeno, proprio per potersi dire tale – cioè per acquisire una qualche identità singolare –, deve essere posto dalla mente sulla base di un *continuum* che, benché esista sul versante oggettivo, non può essere colto se non attraverso la sua 'fenomenizzazione' operata dalla coscienza. Ignorare questo limite ontologico significa, nella visione Gelug-Svātantrika, apprendere i fenomeni come veramente esistenti.

La ricostruzione del sistema Gelug-Svātantrika fornita in questo paragrafo – nello specifico l'idea di un *continuum* oggettivo che viene fenomenizzato dalla coscienza, così come la distinzione tra identità oggettiva ed esistenza oggettiva – costituisce una lettura relativamente inedita di tale posizione, a cui si è giunti nel corso di questa ricerca a seguito di non poche difficoltà. Nel seguito si cercherà di dimostrare che si tratta di un'interpretazione assai verosimile, seguendo la quale è peraltro possibile comprendere più chiaramente la differenza Prāsaṅgika- Svātantrika.

²³⁴ “[...] they accept that the person exists by virtue of its own characteristic, that is, that the referent labeled by the term person, if searched for with logical reasoning, can be posited”, TTC, p. 209.

²³⁵ Cfr. GTC, p. 702.

27. Il modo Svātantrika di condurre l'analisi: il rapporto tra intero e parti

Si vedrà ora nel dettaglio lo specifico modo di condurre l'analisi ultima che caratterizza la prospettiva Gelug-Svātantrika. Innanzitutto è opportuno rilevare che, secondo gli autori Gelug-pa, gli autori Svātantrika prediligono, tra i diversi tipi di ragionamenti, quello “uno-molti”.²³⁶ Più in generale, il loro stile analitico enfatizza primariamente il fatto che tutti i fenomeni dipendono dalle loro parti, nel senso che sono *ontologicamente riducibili* ad esse.²³⁷ Questa è per loro la radice di tutti i ragionamenti impiegati nell'analisi ultima, nonché il significato principale del sorgere-dipendente,²³⁸ un altro punto su cui, come si vedrà, emerge molto chiaramente la differenza con il sistema Gelug-Prāsaṅgika. Il modo con cui questi autori conducono l'analisi è sintetizzato efficacemente da Dzong-ka-ba nel suo *Illuminazione del pensiero*. Innanzitutto è necessario appurare che non vi sono fenomeni privi di parti. Ciò è compiuto osservando che i fenomeni funzionali (*dngos po*) si suddividono in fenomeni materiali (*bem po*) e menti (*shes pa*): la dimostrazione che tutti i fenomeni materiali, non importa quanto piccoli, sono divisibili in parti è nota in tutta la letteratura buddhista Mahāyāna ed è uno degli argomenti principali della Scuola Cittamātra, accettato anche dalla scuola Madhyamaka nel suo complesso, seppure con diverse interpretazioni.²³⁹ Quanto alle

²³⁶ Nell'introdurre questa forma di ragionamento Ke-drup-ge-lek-bel-sang afferma: “I will now briefly mention the chief reasoning that the Svātantrikas themselves consider most important in the repudiation of that object”, TTC, p. 147. Secondo Jam-yang-shay-ba Bhāvaviveka farebbe eccezione; tuttavia i ragionamenti da lui impiegati sono comunque volti, come quello uno-molti, a mettere in luce la dipendenza del fenomeno dalle sue parti costitutive (cfr. GTC, p. 753).

²³⁷ Cfr J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 205.

²³⁸ “[The Middle Way Autonomists] Bhāvaviveka and his spiritual son [Jñānagarbha] as well as Śāntarakṣita and his spiritual son [Kamalaśīla] also assert that the root of the reasonings refuting true existence meets back to having parts and that having parts is the meaning of dependent-arising. However, the way that these [Consequentialists] have the other reasonings meet back to dependent-arising is utterly different”, GTNZ, p. 424.

²³⁹ In estrema sintesi In ragionamento è il seguente: non possono esistere particelle prive di parti perché, se così fosse, tutti i fenomeni si troverebbero in un solo punto. L'argomento richiede di raffigurare una particella circondata da altre particelle. Il punto nel quale tale particella ‘tocca’ quella posta alla sua sinistra dev'essere necessariamente o più distante o distante uguale rispetto alla particella posta alla sua destra. Il primo caso implica che la particella possa essere suddivisa ulteriormente in parti: essa infatti possiede una parte più vicina alla particella posta alla sua sinistra ed una più vicina a quella posta alla sua destra. Ciò implica quindi che non possono esistere particelle prive di parti: infatti lo stesso ragionamento può essere applicato su particelle sempre più piccole, senza che la sua struttura cambi. Se del resto si optasse per la seconda ipotesi – che il punto in cui la particella tocca quella posta alla sua sinistra sia equidistante alla particella posta alla sua destra – le tre particelle si troverebbero esattamente nello stesso punto, problema che si riprodurrebbe a qualsiasi ordine di grandezza, così che tutti i fenomeni dovrebbero esistere nel medesimo punto. Per la Scuola

menti, viene dimostrato che esse sono infinitamente divisibili nel tempo: se infatti esistessero istanti di mente indivisibili, dovrebbero essere totalmente privi di durata, ma nel qual caso non potrebbero, sommandosi tra loro, dare origine a porzioni temporali più lunghe. Sia dal punto di vista spaziale che da quello temporale, quindi, i fenomeni funzionali sono sempre ulteriormente divisibili, ragion per cui non ce n'è uno, per piccolo o breve che sia, che non sia costituito da parti. A questo punto si osserva che, se intero e parti fossero diverse entità (cioè fossero ontologicamente separabili) dovrebbero essere privi di relazione: ad esempio, l'intero dovrebbe esistere indipendentemente dalle parti. In questo modo si dimostra che intero e parti sono la medesima entità. Con ciò è però già confutata la vera esistenza: dal momento che un fenomeno e le sue parti *non appaiono* alla coscienza come la medesima entità ma come entità distinte, è chiaro che vi è una differenza tra il modo in cui i fenomeni appaiono ed il modo in cui esistono effettivamente. Tutti i fenomeni funzionali sono quindi “come le illusioni di un mago”: appaiono in un modo ma sono vuoti dell'esistere in quel modo.²⁴⁰ Ciò dimostra che i fenomeni “sono posti mediante il potere delle coscienze”, giacché se essi esistessero dal lato dell'oggetto nel modo in cui appaiono, allora bisognerebbe ammettere una differenza ontologica tra intero e parti – che in effetti si manifestano alla coscienza come distinte entità – , ma da ciò derivano le più assurde conseguenze.²⁴¹ Dimostrato ciò, estendere il ragionamento

Cittamātra l'argomento dimostra che i fenomeni materiali sono della stessa sostanza della mente, poiché un fenomeno materiale infinitamente divisibile – non fondato cioè su particelle elementari – non è concepibile. La Scuola Prāsaṅgika non può accettare tale conseguenza, perché condurrebbe ad una sostanzializzazione della mente, incompatibile con la sua vacuità. Il ragionamento dimostra dunque soltanto che i fenomeni materiali non esistono oggettivamente. Per la scuola Svātantrika, infine, l'infinita divisibilità dei fenomeni materiali non dimostra la loro vacuità di esistenza oggettiva ma solo quella di vera esistenza, come si vedrà nel seguito del paragrafo. Per approfondimenti cfr. D. Cozort, *Unique Tenets of the Middle*, cit., pp. 73-52; cfr. anche M. Kapstein, *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Wisdom Publications, Boston 2001, pp. 181-204.

²⁴⁰ “Effective things are inclusively divided into the physical and nonphysical. Applying the refutation, as explained elsewhere, of physical things that are directionally partless—eastern direction, and so forth—and of consciousnesses that are temporally partless, [the Autonomists] prove that effective things necessarily have parts. Then, if parts and whole were different entities, they would be unrelated; thereby [a difference of entity of parts and whole] is refuted, and [parts and whole] are shown to be one entity. At that time, no matter how the mind looks into it, it is undeniable that although the mode of being [of parts and whole] is to be one entity, in their mode of appearance [to thought] they appear to be different entities. Thereby, it is delineated that [effective things] are, like a magician's illusions, a combination of the two—appearing one way and being empty of [existing] that way”, GR, p. 199.

²⁴¹ “Then, although such is not contradictory in the context of the mode of abiding of a falsity posited through the force of appearing to an awareness, if a certain base [that is, a certain phenomenon] had a mode of subsistence not posited through the force of appearing to an awareness, [such a combination of appearance and emptiness] would not at all be reasonable because discordant modes of abiding and

ai fenomeni permanenti (come ad esempio lo spazio) è cosa facile, giacché questi ultimi sono posti sulla base dei fenomeni funzionali e, se questi hanno parti, tale caratteristica non può che coinvolgere anche quelli.²⁴² Ke-drup-ge-lek-bel-sang offre una sintesi pressoché identica di tali argomentazioni, accentuando il fatto che intero e parti appaiono erroneamente alla coscienza come differenti entità. Se i fenomeni esistessero veramente – se cioè il loro modo di apparire corrispondesse al loro modo d’essere o, ancora, se esistessero oggettivamente nel modo in cui appaiono senza essere posti dalla mente – intero e parti dovrebbero effettivamente essere entità distinte, ma ciò conduce a conseguenze assurde, come dimostra l’analisi ultima.²⁴³

28. Efficacia e limiti dei termini impiegati per presentare la posizione Svātantrika

Come anticipato, la presentazione della posizione Svātantrika proposta dagli autori Gelug-pa non differenzia il concetto di ‘identità’ da quello di ‘esistenza’, né fa riferimento ad alcun ‘*continuum* oggettivo’ che funga da base per il processo di ‘fenomenizzazione’ compiuto dalle coscienze. L’uso di tali termini in questa ricerca rappresenta un tentativo di rendere

of appearance cannot occur in what is truly established, as was explained earlier, because if something is truly established, it must abide in a manner devoid of falsity in all respects and because [since appearance and mode of being would necessarily be concordant,] the awareness to which [parts and whole] appear as different entities would have to be unmistaken, thereby damaging their being one entity”, *ibidem*.

²⁴² “Once this is established [with respect to effective things], in dependence on that reasoning it can be refuted that non-effective things are truly established. For, even with respect to uncompounded space, it must be asserted that it pervades certain physical objects, and regarding this it must be asserted that it has a part pervading the east and parts pervading the other directions”, *ibidem*.

²⁴³ “In this way, if all phenomena have parts, it follows that each phenomenon must have parts and a whole. Though in general the parts and the whole are of the same nature, when they appear to the mind they appear to be of different natures. Such a discord between the way that things appear (*snang tshul*) and the way that they are (*gnas tshul*) makes them false phenomena (*chos rdzun pa*). If, however, [these phenomena] existed objectively (*yul kyi sdod Lugs su*), without their being posited by virtue of their appearing to the mind, it would contradict this mode [of discord between appearance and reality], for false means that the mode of existence is one, whereas the mode of appearance is another, and if they truly existed, they would have to exist devoid of falsehood in all aspects. If that which has parts truly existed, the mind to which the parts and the whole appeared to be of different natures would not be mistaken. If you accept [that it is not mistaken], then it follows, absurdly, that the pot and its spout and so on are of different natures, [just as they appear to be]”, TTC, p. 151.

maggiormente intelligibile al punto di vista occidentale la posizione Gelug-Svātantrika.²⁴⁴ Ciò che qui si vorrebbe sostenere è quindi che, entro la visione filosofica in esame, è corretto intendere la vera esistenza dei fenomeni come la loro ‘identità oggettiva’: un fenomeno esisterebbe veramente se la sua identità – il suo essere questo o quel fenomeno, concepito nella sua unità e singolarità – fosse reperibile nella sua costituzione oggettiva e non emergesse, al contrario, grazie al lavoro compiuto dalla coscienza. Per converso, l’esistenza oggettiva²⁴⁵ indica il fatto che tale opera di ‘fenomenizzazione’ compiuta dalla coscienza necessita di una realtà *mind-independent* in grado di limitarne l’arbitrarietà e di conferire effettualità ai fenomeni.

Come si è visto, l’analisi mostra che i fenomeni non esistono come appaiono, ossia come degli interi distinti dalle loro parti. Essi non sono delle “vere unità”, poiché in quel caso dovrebbero essere privi di parti.²⁴⁶ Si scopre quindi che essi sono ontologicamente identici alle loro parti: *sono* le loro parti. Tuttavia, comprendere un dato fenomeno, ad esempio una persona, come una *molteplicità*, invece che come un’unità, non avvicinerebbe maggiormente alla sua costituzione oggettiva. La nozione di “vera molteplicità” – ossia di una molteplicità *mind-independent* – è altrettanto confutata dall’analisi, in quanto il concetto di molteplicità è concettualmente dipendente da quello di unità: “la persona non è una vera molteplicità proprio in quanto non è una vera unità; una molteplicità può essere posta solo come una somma di unità.”²⁴⁷ Poiché il concetto di unità è confutato in relazione a tutti i fenomeni indistintamente – non importa quanto piccoli – non vi è dunque alcuna base oggettiva su cui possa trovare fondamento neppure la molteplicità. Se dunque è vero che un tavolo è le sue parti, ciò non significa che queste ultime esistano ‘più veramente’ del tavolo: anch’esse, a loro volta, sono ontologicamente riducibili alle proprie stesse parti, benché vengano apprese come distinte da esse. Un tavolo appare come un’unità distinta dalle gambe e dal piano. L’analisi mostra però che tale unità è illusoria, che in realtà il tavolo *non è altro* che le gambe ed il

²⁴⁴ Benché la differenza tra identità (o essenza) ed esistenza non sia marcata entro l’orizzonte concettuale buddhista (se non altro in Tibet), è proprio un autore tibetano contemporaneo – che dopo aver completato lo studio tradizionale nelle Università monastiche si è affacciato alla filosofia occidentale – ad aver suggerito per primo l’efficacia di tale distinzione in questo contesto, come già segnalato in precedenza (cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 180).

²⁴⁵ Si ricorda che con tale termine si allude qui alle varie modalità di esistenza che nella visione Gelug-Svātantrika sono accettate a livello convenzionale (cfr. § 23).

²⁴⁶ “If something is a true unity, it must be partless. Hence, the refutation of partlessness does away with the notion of true unity”, TTC, p. 149.

²⁴⁷ “The person is not a true plurality because it is not a true unity. This follows because a plurality can be posited only as the accumulation of unities”, *ivi*, p. 151.

piano. Del resto, analizzando il piano si incappa nel medesimo problema: esso sembra esistere come unità distinta dalle proprie parti (il legno ed i chiodi), quando invece non è ontologicamente altro da esse: non vi è nulla che si aggiunga a tali parti per costituire l'intero. L'analisi ultima dimostra quindi complessivamente che la nozione di unità non trova riscontro sul versante oggettivo in nessun fenomeno: essa è quindi posta dalla mente. In mancanza di alcuna unità oggettivamente reperibile, la stessa nozione di molteplicità si rivela altrettanto priva di riscontro oggettivo. Ciò nondimeno, come si è visto, l'esistenza dei fenomeni – al contrario di quanto sostenuto dalla Scuola Prāsaṅgika – deve trovare fondamento 'là fuori', dal lato dell'oggetto. Che cosa vi è dunque *laggiù*?

Rimanendo fedeli a questa prospettiva filosofica, non è possibile rispondere a tale domanda, cosa che, in effetti, nessun autore Gelug-pa tenta di fare: se ogni fenomeno è posto mediante l'operato della coscienza, com'è possibile conoscere ciò che precede tale operato stesso? Tuttavia, nel tentativo di chiarire la misura di ciò che in questa Scuola è accettato come oggettivamente esistente, si è impiegato in queste pagine il termine '*continuum* oggettivo'. La pertinenza di tale concetto emerge proprio dalla necessità di pensare una realtà oggettiva che sia però refrattaria alle categorie di unità e molteplicità confutate dall'analisi. Tale '*continuum*' allude dunque ad una realtà *mind-independent* pre-fenomenica, un sostrato, privo di identità singolari, in grado di fungere ciò nondimeno da base per l'attività della mente, la quale si rivela, in quest'ottica, come l'attribuzione semi-arbitraria di identità singolari alle diverse 'porzioni' di tale *continuum* oggettivo. La coscienza apprende dunque porzioni spazio-temporali di tale *continuum* come singoli fenomeni, ciascuno dei quali ottiene così, solo grazie all'operato della coscienza, la propria identità – ossia il proprio essere questo o quel fenomeno. Se fin qui il processo è stato indagato soprattutto dal punto di vista spaziale o 'mereologico', si vedrà successivamente che la medesima prospettiva è applicata anche alla dimensione temporale, implicata nell'analisi del rapporto tra causa ed effetto. Del resto, nella misura in cui si tentasse di conoscere tale *continuum* oggettivo *in quanto tale*, esso verrebbe necessariamente 'fenomenizzato', e con ciò si perderebbe proprio la dimensione puramente oggettiva a cui si tentava di accedere attraverso tale concetto. Si tratta dunque di un concetto-limite – se non di un concetto auto-contraddittorio – che rischia di risultare ingannevole in relazione a questa prospettiva filosofica e che non a caso non trova riscontro nella letteratura Madhyamaka. La pretesa di uscire dall'orizzonte fenomenologico – cioè dall'ambito entro il quale i fenomeni sono posti mediante la coscienza – è proprio ciò che tale tradizione filosofica (in tutte le sue varianti) tenta di colpire. Cercare anche in questo contesto di attingere ad un realtà *mind-independent* rappresenterebbe l'estremo, disperato tentativo di afferrarsi alla vera

esistenza dei fenomeni. L'idea di un *continuum* oggettivo è stata quindi suggerita in queste pagine unicamente per facilitare una precomprensione di questa posizione filosofica, per penetrare pienamente nella quale essa deve tuttavia essere abbandonata.

L'impensabilità di una realtà oggettivamente esistente ma priva di identità oggettivamente rintracciabili è senz'altro una delle ragioni per cui questa posizione è rifiutata all'interno del sistema Gelug-Prāsaṅgika. Se il *continuum* oggettivo di cui si è detto fosse totalmente privo di caratteristiche oggettive in grado di fungere da base per la posizione dell'identità dei diversi fenomeni – se dunque tale *continuum* fosse totalmente indifferenziato, amorfo – esso non potrebbe in nessun modo limitare l'arbitrarietà dell'operato delle coscienze, né fornire alcun tipo di oggettività ai fenomeni appresi: supporre o meno un tale sostrato sarebbe dunque ontologicamente irrilevante. Tale *continuum* non può dunque essere *totalmente* indifferenziato. In esso devono trovare riscontro oggettivo non solo la nuda, imponderabile esistenza dei fenomeni, ma anche le proprietà oggettive che permettono di distinguerli gli uni dagli altri. In questo caso, tuttavia, la loro identità non risulterebbe più posta dalla mente, ma troverebbe riscontro sul versante oggettivo, nel qual caso dovrebbe però essere trovata dall'analisi ultima. Poiché non è così, non solo la vera esistenza (qui chiamata 'identità oggettiva'), ma la stessa esistenza oggettiva dei fenomeni ne risulta confutata. Il punto di vista Gelug-Prāsaṅgika a riguardo verrà comunque approfondito nel prossimo capitolo.

29. Nel sistema Svātantrika le coscienze sensoriali sono non erranee

Come anticipato, le differenze in campo ontologico tra le due correnti della Madhyamaka riposano anche su un diverso valore epistemologico riconosciuto alle fonti di conoscenza convenzionali. In particolare, nel sistema Gelug-Svātantrika si afferma che l'ignoranza colpisce solo le coscienze concettuali, risparmiando quelle sensoriali. Ciò significa che a queste ultime i fenomeni non appaiono come veramente esistenti,²⁴⁸ la qual cosa costituisce un ulteriore motivo di distanza rispetto al sistema Gelug-Prāsaṅgika, entro il quale, come si è visto, anche le coscienze sensoriali risentono dell'effetto dell'ignoranza. Dal punto di vista

²⁴⁸ “[...] Jñānagarbha’s *Autocommentary* on “Differentiation of the Two Truths” explains that true [existence]—the object of negation does not appear to sense consciousnesses, and it is the same here [in Kamalashīla’s Yogic Middle Way Autonomy School]”, GR, pp. 191-192.

Svātantrika, quindi, le coscienze sensoriali sono a tutti gli effetti fonti di conoscenza valide, non inficcate neppure dal fatto di essere *erronee* rispetto al loro oggetto apparente, come si afferma invece la Scuola rivale.²⁴⁹ Ciò significa forse che le coscienze sensoriali percepiscono i fenomeni così come essi esistono indipendentemente dal lavoro compiuto dalla mente? Se così fosse – se cioè fossero in grado di apprendere correttamente una realtà *mind-independent* – allora, sulla base della loro testimonianza, sarebbe possibile affermare che i fenomeni sono veramente esistenti. Si tratta nuovamente dell’‘abbaglio del sassolino’ già segnalato in precedenza. Le coscienze sensoriali non si limitano dunque a recepire la costituzione oggettiva dei fenomeni ma, proprio come gli spettatori dello spettacolo di magia, contribuiscono attivamente al loro costituirsi come questo o quel fenomeno. Ciò nondimeno, esse sono in grado di rilevare correttamente l’esistenza oggettiva dei fenomeni appresi: ad esempio, un tavolo appare alla coscienza visiva come presente ‘laggiù’, dal lato dell’oggetto. Tale apparenza – considerata erronea nel sistema Gelug-Prāsaṅgika – è accolta come valida nel sistema Gelug- Svātantrika. C’è in effetti un tavolo laggiù; eppure, senza il contributo della coscienza visiva, esso non sarebbe un tavolo, non sarebbe nulla di identificabile; non sarebbe neppure un fenomeno, giacché tutti i fenomeni richiedono questo duplice contributo soggettivo-oggettivo per divenire tali. Dunque il tavolo –benché le sue caratteristiche e la sua capacità di svolgere le funzioni che gli sono proprie riposino sulla sua esistenza oggettiva – è posto *come tavolo* dalla mia coscienza visiva.

In che cosa, allora, le coscienze sensoriali differiscono da quelle concettuali, tanto da poter affermare che non sono affette dall’ignoranza? La risposta non può che essere la seguente: benché le coscienze sensoriali, al pari di quelle concettuali, contribuiscano attivamente alla posizione dei fenomeni, non apprendono questi ultimi come veramente esistenti, cioè come esistenti indipendentemente da tale posizione stessa. Tali coscienze si limitano ad apprendere questo o quel fenomeno, che apparirà loro (correttamente) come esistente oggettivamente: ciò però non significa che lo apprendano come se esso esistesse nel modo in cui appare *senza essere posto con il loro stesso contributo*; significa solo che, ad esempio, un tavolo non appare ad una coscienza visiva come una mera imputazione mentale, ma come esistente effettivamente ‘laggiù’, dal lato dell’oggetto.²⁵⁰ È solo a livello delle

²⁴⁹ “He [Bhāvaviveka] has explained over and over again that direct perceptual valid cognitions are nonerroneous (*ma ‘khrul pa’ i*) consciousnesses”, TTC, p. 145.

²⁵⁰ “Because [Jñānagarbha] explains that entities exist in accordance with the way they appear to such a mode of direct perceptual appearance [...], it is quite clear that he accepts that entities do not function solely by virtue of their being labeled by the mind”, *ivi*, p. 146.

coscienze concettuali che, sulla base di questa *corretta* apparenza di esistenza oggettiva, viene super-imposta al fenomeno un'ulteriore caratterizzazione ontologica: la vera esistenza, che consiste nel credere che esso esista oggettivamente così come appare senza essere posto (anche) mediante il contributo della coscienza. La qual cosa equivale forse a dire che le coscienze sensoriali apprendono la vacuità di vera esistenza? Ciò sarebbe assurdo, in quanto non sarebbe richiesto alcun tipo di sforzo analitico per comprendere la vacuità; inoltre, ovunque è detto che quest'ultima è appresa solo da coscienze di tipo mentale. Il fatto che alle coscienze sensoriali i fenomeni non appaiono come veramente esistenti significa dunque soltanto che esse *non si interrogano* sul loro statuto ontologico. Ma – si potrebbe obiettare – che dire dell'esistenza oggettiva che appare loro? Non si tratta già di una caratterizzazione ontologica? Dove collocare il limite dell'indagine svolta da queste coscienze circa il modo di esistere dei fenomeni?

Per rispondere a queste domande è opportuno osservare che, all'interno di questo sistema, l'apparenza di esistenza oggettiva è, per così dire, inclusa nell'apprensione stessa dei fenomeni da parte delle coscienze sensoriali; il mero fatto che questi vengano appresi offre testimonianza della loro esistenza oggettiva: tale apprensione è infatti un effetto provocato dall'oggetto sulla coscienza, la qual cosa è sufficiente a dimostrare che esso “è in grado di svolgere una funzione” (*don byed nus pa*), cosa che, dal punto di vista Svātantrika, può dirsi solo di un fenomeno dotato di esistenza oggettiva.²⁵¹ L'esistenza oggettiva non è dunque compresa *in quanto tale* da queste coscienze – operazione che costituisce senza dubbio una prerogativa delle coscienze concettuali. Piuttosto, nell'ottica Svātantrika, il *mero fatto* che le coscienze sensoriali apprendano un oggetto costituisce una convalida della sua l'esistenza oggettiva. È anche opportuno ricordare che molte delle distinzioni concettuali qui presentate sono più una ricostruzione teorica operata dagli autori Gelug-pa che tesi sostenute *apertis verbis* dagli autori indiani appartenenti alla tradizione Svātantrika. Com'è caratteristico della loro scolastica, gli studiosi Gelug-pa, nell'atto di produrre una presentazione sistematica della visione Svātantrika, ne deducono o ricostruiscono anche aspetti poco esplorati o del tutto ignorati dagli autori indiani, al fine di confrontare le loro posizioni con la visione Gelug-Prāsaṅgika, destinata a trionfare nel dibattito. Va dunque ribadito che, se la posizione Gelug-Prāsaṅgika può essere considerata come una posizione filosofica *a pieno titolo*, presentata dai suoi stessi sostenitori attraverso i propri linguaggi, la posizione Gelug-Svātantrika è piuttosto la ricostruzione di una posizione avversaria – che peraltro assimila una molteplicità di autori il

²⁵¹ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 246-247.

cui pensiero presenta differenze anche molto rilevanti – compiuta indagando temi e impiegando linguaggi almeno in parte alieni alla tradizione di provenienza, e certamente non senza l’obiettivo, apologetico e pedagogico, di dimostrare la superiorità della propria posizione, rispetto alla quale i sistemi avversari costituiscono, come si è visto, altrettanti gradi di avvicinamento. Alla luce di ciò va quindi rilevato che gli autori Svātantrika non distinguono l’esistenza oggettiva dall’esistenza *tout court*, come avviene invece nel contesto Gelug-Prāsaṅgika: per tali autori ‘esistere’ significa esistere oggettivamente. Per un fenomeno, essere dotato di esistenza oggettiva è dunque la *conditio sine qua non* per essere appreso da coscienze sensoriali valide. Non c’è bisogno di affermare che queste ultime, *in aggiunta* al fatto di apprendere un fenomeno, ne apprendano l’esistenza oggettiva. Per loro, piuttosto, apprendere un fenomeno significa apprenderlo come oggettivamente esistente. Non è dunque che le coscienze sensoriali siano impegnate in una qualche forma di indagine sullo statuto ontologico dei fenomeni: il loro semplice lavoro non analitico di apprensione sensoriale *attesta* l’esistenza oggettiva dei fenomeni, il loro essere qualcosa di più di una mera imputazione concettuale. A partire da tale attestazione, poi, le coscienze concettuali assumono che i fenomeni in tal modo appresi esistano nel modo in cui appaiono senza essere posti mediante il contributo della coscienza, la qual cosa costituisce l’oggetto di negazione in questo sistema, l’effetto dell’ignoranza al quale deve rimediare l’analisi ultima.

30. Che cosa significa che l’esistenza oggettiva è accettata a livello convenzionale e rifiutata a livello ultimo?

I passaggi fin qui svolti dall’analisi permettono di chiarire il significato di una coppia di espressioni comparsa fin dall’inizio di questo capitolo: si è detto infatti che, entro la visione Gelug-Svātantrika, le caratterizzazioni ontologiche raggruppate nell’espressione ‘esistenza oggettiva’ sono rifiutate a livello ultimo (*don dam par*) ma accettate a livello convenzionale (*tha snyad du*). Questo fatto punta al cuore della differenza con la posizione Gelug-Prāsaṅgika, secondo cui l’esistenza oggettiva deve invece essere rifiutata *anche a livello convenzionale*. Tuttavia significato di queste espressioni, se non altro nella resa in italiano, è tutt’altro che chiaro.

Si veda innanzitutto come Dzong-ka-ba ricostruisce la posizione Svātantrika in merito: egli osserva che Bhāvaviveka, nell’atto di confutare l’esistenza oggettiva dei fenomeni,

aggiunge spesso (anche se non sempre) il qualificatore “a livello ultimo”.²⁵² L’autore tibetano attribuisce a questa scelta terminologica un preciso valore ontologico, per mostrare il quale segnala un passo nel quale Bhāvaviveka, difendendosi dall’accusa di nichilismo, afferma che negare l’esistenza oggettiva *a livello ultimo* non comporta una “deprecazione” (*skur ‘debs*) dei fenomeni, cioè una visione nichilistica circa il loro statuto ontologico. Dzong-ka-ba ne deduce che, per l’autore indiano, negare l’esistenza oggettiva *anche a livello convenzionale* comporterebbe al contrario una deriva nichilistica.²⁵³ L’uso di tale qualificatore costituisce quindi un’evidenza del fatto che Bhāvaviveka accetti l’esistenza oggettiva dei fenomeni a livello convenzionale. Secondo gli autori Gelug-pa, lo stesso uso del qualificatore “a livello ultimo” (e analoghi) e la stessa conseguente accettazione dell’esistenza oggettiva a livello convenzionale è ravvisabile in tutti gli altri filosofi indiani afferenti alla Scuola Svātantrika.²⁵⁴ Ma come devono essere intesi questi due qualificatori? Essi fanno riferimento a due differenti fonti epistemiche: l’analisi ultima e le coscienze convenzionali. Come si è visto nel precedente paragrafo, in questo sistema l’apparenza di esistenza oggettiva alle coscienze sensoriali è considerata non erranea. È dunque a questo che si riferisce l’accettazione dell’esistenza oggettiva *a livello convenzionale*: tale forma di esistenza è correttamente attestata da fonti di conoscenza *convenzionali* (le coscienze sensoriali). Del resto, quando l’analisi ultima ricerca i fenomeni appresi da queste coscienze, non è in grado di trovarli nel modo in cui appaiono, la qual cosa, di primo acchito, farebbe pensare ad un conflitto tra le due fonti epistemiche: i fenomeni esistono oggettivamente per le coscienze convenzionali, ma non per la conoscenza ultima. Ma se l’analisi ultima è lo strumento deputato ad indagare lo statuto ontologico dei fenomeni, come si può continuare a ritenere corretto il modo in cui essi sono appresi dalle coscienze convenzionali, qualora tale modo non si accordi con ciò che viene scoperto dall’analisi? L’esigenza di coerenza che anima l’esegesi di Dzong-ka-ba lo conduce ad escludere qualunque ipotesi che comporti una contraddizione tra le due fonti di conoscenza: è chiaro dunque che l’esistenza oggettiva *accettata* a livello convenzionale e

²⁵² “Both Bhāvaviveka’s *Lamp for [Nāgārjuna’s] ‘Fundamental Treatise’* and his *Blaze of Reasons* often add qualifications such as ‘in reality’ to the absence of intrinsic existence”, LRC p. 222.

²⁵³ “He holds that he does not mistakenly deny things due to his assertion that things lack essence ultimately; so it is clear that he asserts that it would be a mistaken denial to say that they lack essence—that is, do not essentially exist—conventionally”, *ibidem*.

²⁵⁴ “Similarly, Śāntarakṣita, Āryavimuktasena, Haribhadra, Abhayākara Gupta, Kamalaśīla, Jetāri, Shrīgupta, Bodhibhadra, Avalokitavrata, and so forth also assert establishment by way of its own character, establishment from its own side, and intrinsic establishment because they affix either ultimately established, established [as its own] reality, or truly established to their refutations of these”, GTC, p. 736.

l'esistenza oggettiva *confutata* a livello ultimo non possono essere la stessa cosa; tali espressioni devono dunque indicare modalità di esistenza distinte, non diversi punti di vista sulla stessa realtà. Su ciò si pronuncia esplicitamente Nga-Wang-bel-den, il quale afferma che, poiché nel contesto Svātantrika i fenomeni sono attestati come oggettivamente esistenti da fonti di conoscenza convenzionale valide, l'analisi ultima non è applicata ai fenomeni *intesi in questo modo*; se così fosse, l'analisi stessa sarebbe confutata da coscienze dirette valide, come le coscienze sensoriali.²⁵⁵

È chiaro dunque che l'esistenza oggettiva accettata a livello convenzionale e quella confutata a livello ultimo si riferiscono a due distinte modalità di esistenza. A quali esattamente? Alla luce della struttura teoretica complessiva del sistema Gelug-Svātantrika, l'esistenza oggettiva confutata a livello ultimo non può che corrispondere alla vera esistenza. Questo fatto consegue da due principali evidenze: innanzitutto in nessun luogo della letteratura Gelug-pa si parla, in relazione alla Scuola Svātantrika, di molteplici oggetti di negazione: le varie espressioni impiegate per descriverlo sono tutte considerate sinonimi di “vera esistenza”. In secondo luogo, i qualificatori che nel sistema Gelug-Svātantrika devono necessariamente accompagnare la confutazione dell'esistenza oggettiva – il già citato “a livello ultimo”, ma anche “veramente stabilita” (*bden par grub par*) e “realmente stabilita” (*yang dag par grub par*)²⁵⁶ – sono costituiti dagli stessi termini altrove indicati come sinonimi di “vera esistenza”,²⁵⁷ utilizzati in questo caso in forma avverbiale. Quindi, affermare che un fenomeno “non esiste oggettivamente *a livello ultimo*” equivale esattamente a dire che esso non “esiste oggettivamente *veramente*”. Come già osservato nel precedente paragrafo, è chiaro che gli autori Svātantrika non marcano la distinzione tra esistenza oggettiva ed esistenza *tout court*. Dunque, affermare che i fenomeni “non esistono oggettivamente veramente” o semplicemente che essi “non esistono veramente” significa esattamente la stessa cosa: benché la loro esistenza trovi fondamento (anche) dal lato dell'oggetto – *conditio sine qua non* per poter affermare la loro esistenza *tout court*, nonché la loro percepibilità da parte delle coscienze – essi non esistono nella maniera in cui appaiono senza dipendere dall'attività svolta dalle coscienze. È chiaro quindi che nel sistema Gelug-Svātantrika le due fonti

²⁵⁵ “Since phenomena are established in accordance with how they appear to an awareness not harmed by other valid cognition relative to their appearance as established by way of their own character, ultimate analysis does not apply to these. If they were analyzed with ultimate analysis, they would become otherwise—that is to say, non-existent—whereby such would be damaged by direct perception and so forth”, SCN, p. 782.

²⁵⁶ Cfr. GTC, p. 736.

²⁵⁷ Cfr. § 23.

epistemiche lavorano in perfetta armonia: le coscienze *convenzionali* apprendono correttamente i fenomeni in quanto oggettivamente esistenti – la qual cosa viene espressa affermando che, in tale sistema, l’esistenza oggettiva è accettata *a livello convenzionale*; mentre l’analisi *ultima* apprende la loro vacuità di vera esistenza – cosa che, come si è visto, comporta il rifiuto dell’esistenza oggettiva *a livello ultimo*. L’analisi opera quindi su fenomeni la cui esistenza oggettiva è *già* stata validamente attestata dalle coscienze convenzionali. Ciò di cui i fenomeni sono scoperti essere “vuoti”, dunque, è un aspetto assai meno radicale, dal punto di vista ontologico, rispetto all’esistenza oggettiva confutata nel sistema Gelug-Prāsaṅgika. Qui si ritiene che, se i fenomeni esistessero oggettivamente, dovrebbero essere in grado di sostenere l’analisi.²⁵⁸ in altre parole, se una qualunque proprietà del fenomeni indagato trovasse riscontro nella sua costituzione oggettiva – impedendo dunque di considerarlo come una mera imputazione mentale –, l’analisi ultima dovrebbe essere in grado di certificarla. Poiché nulla di simile è reperito dall’analisi, si ritiene che questa sia in grado di confutare l’apparenza di esistenza oggettiva che ha luogo nelle coscienze convenzionali, la qual cosa equivale ad affermare che, in tale sistema, l’esistenza oggettiva non è accettata *neanche a livello convenzionale*. Del resto, come si è visto, ciò non toglie alle coscienze convenzionali qualsiasi forma di validità: benché erronee rispetto all’esistenza oggettiva, esse accertano validamente la mera esistenza dei fenomeni.

È chiaro dunque che le espressioni analizzate in questo paragrafo (“a livello ultimo” e “a livello convenzionale”), nonostante la loro apparenza ingannevole, non alludono a due distinti orizzonti ontologici (convenzionale ed ultimo), ma agli ambiti di competenza di due distinte fonti epistemiche, che in entrambi i sistemi operano in perfetta armonia, con la differenza che, mentre nel sistema Gelug-Svātantrika l’accertamento dell’esistenza oggettiva è affidato alle fonti di conoscenza convenzionali, in quello rivale esso rientra nell’ambito di competenza dell’analisi ultima, la quale dà in proposito un responso negativo. La ricostruzione della posizione Gelug-Svātantrika proposta in questo capitolo permetterà di analizzare più precisamente quella Gelug-Prāsaṅgika, che si costituisce proprio in relazione al dibattito con questo sistema filosofico – assieme a quello con gli interpreti ‘nichilisti’ di Chandrakīrti, già esaminato nel precedente capitolo.

²⁵⁸ “We also claim to be able to force the Svātantrika Madhyamikas [into the position] of having to accept that if things existed from their own objective side, then they must also be able to withstand logical analysis (*rigs pas dpyad bzod*)”, TTC, p. 177.

CAPITOLO III

La corretta Via di mezzo

L'analisi ultima nel sistema Prāsaṅgika e la sua ontologia
'fenomenologica'

31. I ragionamenti impiegati dai Prāsaṅgika nell'analisi ultima

L'analisi condotta dell'ontologia Gelug-Svātantrika permetterà di apprezzare con maggiore precisione tanto la posizione Gelug-Prāsaṅgika, quanto il modo in cui essa emerge da un diverso modo di condurre l'analisi ultima. In merito a questa occorre innanzitutto rilevare una maggiore varietà nei ragionamenti impiegati, la cui organizzazione appare peraltro in parte problematica. Sia Dzong-ka-ba che i suoi commentatori li suddividono in due principali raggruppamenti: quelli impiegati per confutare *principalmente* il Sé della persona (*gang zag gyi bdag med*) e quelli impiegati per confutare il Sé dei fenomeni (*chos kyi bdag med*).²⁵⁹ A queste categorie se ne può aggiungere una terza, costituita dal ragionamento basato sul sorgere-dipendente, considerato la radice di tutti gli altri.²⁶⁰ In tutti questi i casi, comunque, il Sé altro non è che l'esistenza oggettiva, quindi l'oggetto di confutazione è in verità sempre il medesimo; a cambiare è solo la sua base (*rten*): di volta in volta la persona o qualsiasi altro fenomeno. Per tale ragione, tutti i ragionamenti possono virtualmente essere impiegati per confutare l'esistenza oggettiva di *qualsiasi* fenomeno, persona inclusa.²⁶¹ Non sarà opportuno in questo contesto offrire una trattazione esaustiva di tutti i ragionamenti, anche perché non mancano studi approfonditi a riguardo.²⁶² Nel corso del capitolo ci si limiterà quindi all'analisi di alcuni soltanto di questi ragionamenti, anzi, di alcuni loro aspetti che si rivelano particolarmente rilevanti dal punto di vista ontologico, soprattutto in relazione al confronto con la Scuola Svātantrika. Seguirà l'approfondimento di alcuni elementi di carattere ontologico ed epistemologico che caratterizzano la prospettiva Gelug-Prāsaṅgika.

Il principale ragionamento impiegato nella confutazione dell'esistenza oggettiva della persona – ma, come si è detto, estendibile a qualsiasi altro fenomeno²⁶³ – è quello denominato “delle sette alternative” (*rnam bdun*). Nonostante la sua ampia articolazione, le sette tesi oggetto di confutazione possono essere facilmente ridotte a due: 1) il fenomeno imputato (o l'intero) è *identico* alle sue basi di imputazione (o parti); 2) il fenomeno imputato (o l'intero) è *diverso* dalle sue basi di imputazione (o parti).²⁶⁴ La ragione per il numero così elevato di

²⁵⁹ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 380.

²⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 382.

²⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 153.

²⁶² Cfr. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, cit.; cfr. anche Id., *Emptiness Yoga*, cit.

²⁶³ “This reasoning is able to prove selflessness with respect to all phenomena since when any of the aggregates, constituents, or sense-spheres are analyzed into their basis of imputation and phenomenon imputed, they do not exist in any of those five ways”, GTC, pp. 887-888.

²⁶⁴ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 194.

tesi prese in esame – già cinque in Nāgārjuna, a cui se ne aggiungono altre due con Chandrakīrti²⁶⁵ – non è dunque logica ma pedagogica. La confutazione delle prime due (che l'intero sia identico o diverso dalle parti) è infatti sufficiente a negare l'esistenza oggettiva del fenomeno indagato. Le successive (che esso possieda le sue parti, che esso sia nelle sue parti, che queste siano in esso, che esso sia l'insieme delle sue parti o, infine, la sagoma che esse assumono nel loro insieme) non sono altro che varianti delle prime, aggiunte al fine di includere la maggiore varietà possibile di modi con cui può essere concettualizzato il rapporto tra intero e parti, per una più efficace e mirata confutazione dell'esistenza oggettiva nell'avversario-discepolo.²⁶⁶ Il ragionamento delle sette alternative è particolarmente significativo per il confronto con il sistema Svātantrika, dal momento che indaga quella stessa relazione tra intero e parti su cui si concentra in primo luogo l'attenzione di questa Scuola, proponendone però una diversa lettura: benché l'intero (o il fenomeno imputato) non sia *altro* rispetto alle sue parti (o basi di imputazione), esso non è neppure *identificabile* con esse: l'intero *non è* le sue parti; il fenomeno imputato *non è reperibile* nelle sue basi di imputazione, non coincide con esse. È proprio la confutazione di *entrambe* queste proprietà tra loro contraddittorie – che l'intero sia identico o diverso dalle sue parti – che permette al Prāsaṅgika di giungere all'ardita conseguenza che il fenomeno indagato non esiste oggettivamente, è una mera imputazione mentale. Che l'esame di questo ragionamento permetta di stabilire un confronto diretto con la Scuola rivale è confermato anche dal fatto che gli autori Gelug-pa ritengono che il ragionamento “uno-molti” – che, come si è visto, è quello maggiormente impiegato nel sistema Svātantrika – sia incluso all'interno di questo.²⁶⁷ Vi è infine una terza importante ragione che invita all'analisi accurata di questo ragionamento per venire a capo della differenza ontologica tra le due Scuole: stando alle fonti Gelug-pa, le ultime due delle sette alternative sarebbero state aggiunte da Chandrakīrti proprio per confutare la posizione Svātantrika circa il rapporto tra fenomeno e basi di imputazione.²⁶⁸

Quanto ai ragionamenti maggiormente mirati alla confutazione del Sé dei fenomeni, essi hanno tutti (e tre) per oggetto il processo di produzione. Non converrà introdurli qui, dal momento che verranno trattati più avanti nel capitolo. Si può comunque già anticipare che, benché non siano particolarmente impiegati nella letteratura Svātantrika, sarà ugualmente possibile confrontare le posizioni dei due sistemi in merito al processo di produzione

²⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 220-221.

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 213-215, 274-275.

²⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 208.

²⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 393.

affidandosi alla ricostruzione della posizione Svātantrika presente nella letteratura Gelug-pa, operazione che permetterà di gettare ulteriore luce sulla differenza tra le due Scuole.²⁶⁹ A seguito di ciò, l'analisi del ragionamento basato sul sorgere-dipendente permetterà di ricomprendere in forma unitaria il *modus operandi* dell'analisi ultima entro la visione Gelug-Prāsaṅgika. Nella seconda parte del capitolo sarà infine possibile, proprio partendo dal concetto di sorgere-dipendente, approfondire una serie di questioni che contribuiscono a chiarire ulteriormente la particolare ontologia – fortemente connotata in senso fenomenologico – che caratterizza la prospettiva Gelug-Prāsaṅgika.

32. I fenomeni non sono reperibili nelle loro basi di imputazione

Tutte le Scuole buddhiste sono concordi nell'affermare che la persona – o il Sé – non esiste come appare, cioè come una realtà sostanziale e indipendente: fatta eccezione per la visione Gelug-Prāsaṅgika, ciò equivale a dire che la persona è imputata *sui* cinque aggregati (i suoi costituenti psicofisici). Che la persona sia un fenomeno imputato (*gdags don*) è dunque comunemente accettato nel mondo buddhista; tuttavia, il modo in cui ciò viene inteso all'interno prospettiva Gelug-Prāsaṅgika è sottilmente ma radicalmente diverso. Una delle caratteristiche distintive di questo approccio – sia rispetto alle Scuole filosofiche essenzialiste, sia rispetto al sistema Gelug-Svātantrika – è la tesi che la persona non è imputata *sugli* aggregati, ma bensì *in dipendenza* di essi. Infatti, da questo punto di vista, se la persona fosse imputata sugli aggregati, essa *sarebbe* gli aggregati, cioè sarebbe identificata ontologicamente con essi, la qual cosa condurrebbe necessariamente ad ammetterne l'esistenza oggettiva.²⁷⁰ Questa distinzione terminologica, apparentemente trascurabile, è in realtà di estrema importanza per chiarire la specificità dell'ontologia Gelug-pa, soprattutto se si considera che il problema non coinvolge solo lo statuto ontologico della persona, ma anche quello di tutti gli altri fenomeni, giacché dipende dalla più generale comprensione del rapporto tra fenomeno

²⁶⁹ Del resto la presente ricerca non è interessata tanto alle tesi effettivamente sostenute dagli autori indiani appartenenti a questa Scuola, quanto il modo in cui esse sono interpretate e confutate dagli autori Gelug-pa, al fine di metterne in luce la posizione ontologica.

²⁷⁰ “In all schools except the Consequence School, the person is imputed to something—the mental consciousness and so forth—meaning that the mental consciousness, for instance, is the person, whereas in the Consequence School the person is imputed in dependence upon the mental consciousness and so forth and thus is not those phenomena”, J. Hopkins, *Maps of the Profound*, cit., pp. 18-19.

imputato e basi di imputazione. Con parole molto accorate, Jeffrey Hopkins sottolinea l'estrema importanza di questo punto, 'scoperto' per la prima volta proprio da Dzong-ka-ba.²⁷¹

La complessità della questione richiede all'analisi molta cura, ragion per cui converrà ripartire da ciò che era già stato messo in luce dell'ontologia Svātantrika, che rappresenta, come si è già detto, al contempo il punto di partenza ed il principale bersaglio polemico della Scuola rivale. Si è detto che qui ogni fenomeno è ontologicamente identificato con le sue parti o basi di imputazione. Si potrebbe anche dire, come abbiamo visto, che il fenomeno è le sue parti. Il significato di questa affermazione deve tuttavia essere pensato con attenzione, giacché una sua lettura semplicistica rischierebbe di svilire la posizione Svātantrika: che intero e parti *veramente esistenti* siano la stessa entità – la qual cosa equivale ad affermare che intero e parti siano identici *a livello ultimo* – è uno degli estremi confutati anche da questa stessa Scuola. Se così fosse, infatti, l'intero dovrebbe essere 'molti' o le parti dovrebbero essere 'uno', dal momento che la vera esistenza comporta che i fenomeni esistano esattamente nella maniera in cui appaiono. Ovviamente entrambe le possibilità sono assurde. Poiché anche la differenza di entità tra intero e parti è confutata – perché in questo caso i due dovrebbero essere irrelati – intero e parti veramente esistenti *non esistono affatto*. Questo è il punto di arrivo della Scuola Svātantrika. Del resto, ciò non toglie che intero e parti possano essere la stessa entità *a livello convenzionale*, la qual cosa significa che intero e parti *convenzionalmente esistenti* possono essere la stessa entità.²⁷² Che cosa significano in questo contesto i qualificatori "a livello convenzionale" o "convenzionalmente esistente"? Come si è già visto in altri casi, essi alludono a intero e parti *appresi da fonti di conoscenza convenzionali*. Come si è avuto modo

²⁷¹ "This point is a brilliant discovery of Dzong-ka-ba's analysis, a pivot of Gelug-pa commentary, an over-riding organizing principle of their philosophical presentations, a dazzling insight into the Indian Buddhist schools, the core of their practice of emptiness, the grindstone for reducing other explanations to powder, the insight making the presentation of moral behavior in the four systems feasible, a foundation for making sense out of the controversies between the Indian schools, the cause impelling the drawing of nearly incredible distinctions about the person, the magnifying glass for discovering hidden assertions of what the person is, and the foundation for recognition that even in Buddhism with selflessness as the core doctrine there are selves, there are persons, there are agents, there is a basis for moral retribution, there is someone to achieve *nirvāṇa*, there are other sentient beings not just on a baseless level of pre-wisdom ignorance but validly established. It is a magnificent stroke", *ivi*, p. 19.

²⁷² "[...] they demonstrate that, if something is established as possessing many parts, although there is no contradiction among conventional objects for one phenomenon to exist as an essence [or entity] of many parts, within being ultimately established there is the damage that: 1) if the two—parts and parts-possessor [or whole] —are different entities, they would be unrelated; 2) if they are one entity, the parts would become one or the whole would become many", GTC, p. 785.

di appurare, nel sistema Gelug-Svātantrika tali fonti di conoscenza sono valide anche in merito all'esistenza oggettiva dei fenomeni. Ciò comporta che intero e parti oggettivamente esistenti sono una sola entità, benché nessuno dei due sia veramente esistente – cioè esista nel modo in cui appare senza essere posto con il contributo di una coscienza – poiché questa ipotesi è confutata dall'analisi ultima.

La posizione Gelug-Prāsaṅgika in merito è solo sottilmente diversa, almeno da un punto di vista formale. Per vederlo nel dettaglio si consideri che le prime due tesi confutate nel ragionamento “delle sette alternative” corrispondono proprio alle due appena viste nell'applicazione Svātantrika del ragionamento “uno-molti”, la qual cosa rende facile il confronto tra le due Scuole. Si noti che a cambiare è solo la scelta dei qualificatori impiegati: ora, infatti, intero e parti *oggettivamente esistenti* non possono essere diverse entità, perché in questo caso dovrebbero essere irrelati; del resto non possono neppure essere la stessa entità, poiché altrimenti l'intero dovrebbe essere ‘molti’ o le parti dovrebbero essere ‘uno’. Quindi intero e parti *oggettivamente esistenti* non esistono affatto. Si può anche affermare – ma si è già visto che si tratta solo di un'enfatizzazione che nulla aggiunge a quanto appena detto – che intero e parti *oggettivamente esistenti* non esistono *neppure a livello convenzionale*, la qual cosa ribadisce soltanto che le fonti di conoscenza convenzionali non sono affidabili in merito all'esistenza oggettiva dei fenomeni in generale. Tutto ciò, tuttavia, non implica che intero e parti non esistano affatto: essi esistono *a livello convenzionale*, il che equivale a dire che intero e parti *convenzionalmente esistenti* sono ammessi anche in questo sistema. Non solo, anche qui intero e parti *convenzionalmente esistenti* sono la stessa entità, esattamente com'era affermato nel sistema Svātantrika. E tuttavia “esistenza convenzionale” significa ora qualcosa di assai diverso: non più “esistenza oggettiva”, ma “mera esistenza” o “esistenza imputata”. Infine si può aggiungere che, in entrambe le Scuole, poiché intero e parti sono la stessa entità a livello convenzionale – cioè intero e parti *convenzionalmente esistenti* sono la stessa entità – , essi non sono diverse entità *neppure convenzionalmente*. Vi è dunque, in entrambe le Scuole, una differenza nella confutazione delle due tesi (che intero e parti sono la stessa o diverse entità): la prima è confutata *solo a livello ultimo*, cioè in relazione a intero e parti veramente esistenti (nella Scuola Svātantrika) e oggettivamente esistenti (nella Prāsaṅgika). La seconda è confutata *anche a livello convenzionale*: ad essere confutata è quindi anche la differenza di entità tra intero e parti *convenzionalmente esistenti* – la qual cosa allude nel contesto Svātantrika a intero e parti oggettivamente esistenti, in quello Prāsaṅgika a intero e parti *meramente* esistenti.

Riassumendo, entrambe le Scuole sostengono che 1) intero e parti non sono diverse entità *neppure a livello convenzionale*; 2) intero e parti sono la stessa entità *a livello convenzionale*; 3) intero e parti non esistono né come la stessa né come diverse entità *a livello ultimo*, quindi a livello ultimo non esistono affatto. Tuttavia, il significato delle ultime due affermazioni è completamente diverso nei due contesti. Riprendendo la numerazione appena proposta, la due Scuole sono infatti d'accordo nell'affermare che 1) non vi è fonte di conoscenza valida di alcun genere, neppure convenzionale, che attesti la differenza di entità (l'indipendenza ontologica) tra l'intero e le parti. Perciò i due non sono diverse entità *neppure a livello convenzionale*. Rispetto al significato delle successive affermazioni, tuttavia, i due sistemi sono in profondo disaccordo. Per la Scuola Svātantrika esse significano: 2) intero e parti *oggettivamente esistenti* sono la stessa entità; ciò è validamente accertato da fonti di conoscenza convenzionali non erranee in merito all'esistenza oggettiva dei fenomeni; 3) Tuttavia, intero e parti che esistano nel modo in cui appaiono senza essere posti dalla mente – ossia intero e parti come fenomeni distinti, ciascuno dotato di una propria singolare identità presente nell'oggetto indipendentemente dal lavoro compiuto dalla mente – non esistono né come la stessa entità né come entità distinte: ciò implica che intero e parti così concepiti non esistono affatto. Nella Scuola Prāsaṅgika le stesse proposizioni significano: 2) intero e parti *meramente esistenti* – cioè esistenti *solo* dal punto di vista di una coscienza convenzionale che è erronea rispetto alla loro esistenza oggettiva o, ancora, intero e parti che esistono come *mere* imputazioni mentali – sono la stessa entità, come attestano fonti di conoscenza convenzionale valide benché erranee rispetto all'esistenza oggettiva dei fenomeni appresi; 3) intero e parti *oggettivamente esistenti* – ossia esistenti in un qualunque modo che ecceda il loro essere *meramente* imputati dalla mente in assenza di un qualsivoglia referente oggettivo – non esistono né come la stessa entità né come entità distinte: quindi non esistono affatto.

Come leggere, alla luce di tutto ciò, il fatto che nel sistema Gelug-Prāsaṅgika i fenomeni non sono reperibili nelle loro basi di imputazione? Non si è appena detto che in entrambe le Scuole intero e parti sono la stessa entità a livello convenzionale e non lo sono a livello ultimo? Ciò non dovrebbe implicare che, in entrambe le Scuole, il fenomeno sia reperibile nelle sue basi di imputazione a livello convenzionale, ma non a livello ultimo? Come giustificare l'enfasi così fortemente posta sulla differenza tra i due sistemi rispetto a questo punto? La questione è delicata e cruciale: dalla sua corretta penetrazione dipende in larga parte l'apprezzamento della differenza tra le due prospettive filosofiche e, di conseguenza, la stessa comprensione dell'ontologia Gelug-Prāsaṅgika a tema in questa trattazione. La chiave del problema è la differenza con cui è pensato lo statuto ontologico dei

fenomeni imputati all'interno dei diversi sistemi filosofici. In tutte le altre Scuole buddhiste, Svātantrika compresa, le basi di imputazione di un fenomeno imputato devono esistere oggettivamente.²⁷³ In caso contrario, il fenomeno imputato – ad esempio la persona – sarebbe incapace di svolgere le funzioni che gli sono proprie, cioè non potrebbe produrre degli effetti. Negare che i fenomeni imputati lo siano *su* una base oggettivamente esistente equivarrebbe per loro ad una posizione nichilistica. A questo proposito è bene segnalare che le Scuole non Prāsaṅgika non affermano esplicitamente che il fenomeno è le sue basi di imputazioni; si tratta piuttosto di un modo con cui gli autori Gelug-pa forzano le loro posizioni per smascherare l'accettazione di una realtà oggettivamente esistente a cui, alla fine, tutti i fenomeni imputati sono ontologicamente riconducibili. Per esprimere ciò in un linguaggio più tecnico bisognerebbe dire che il fenomeno imputato *in se stesso* – letteralmente il suo “auto-isolato” (*rang ldog*) – non è le sue basi di designazione; dunque non si può neppure dire che esso esista oggettivamente. Tuttavia l'illustrazione (*gzhi ldog*) di tale fenomeno – ciò a cui l'imputazione si riferisce concretamente – coincide pienamente con le sue basi di imputazione, ed esiste quindi oggettivamente; in caso contrario non esisterebbe affatto.²⁷⁴ Ad esempio, se la persona *in quanto tale* è un fenomeno imputato e non esiste quindi oggettivamente, tale imputazione ha tuttavia, quale base oggettivamente esistente, i cinque aggregati, i quali non sono altro che l'illustrazione della persona, cioè che la persona concretamente è, al di là dell'imputazione mentale. Che nella visione Gelug-pa l'esistenza oggettiva di un fenomeno dipenda strettamente da questa identificazione tra esso e le sue basi di imputazione è rispecchiato anche da uno dei sinonimi utilizzati per alludere all'esistenza

²⁷³ “[...] you, essentialists, hold that all imputedly existent phenomena have substantially existent bases of imputation”, LRC p. 281. Jang-gya Röl-bay-dor-jay spiega: “The Proponents of True Existence and below assert that there must be something self-sufficiently substantially existent as the basis of imputation of imputedly existent things”, GTNZ, cit. in J. Hopkins, *Maps of the Profound*, cit., p. 21.

²⁷⁴ Ke-drup-ge-lek-bel-sang a riguardo spiega: “In this way we see that the majority of Buddhist realists accept the self or person to be a labeled entity. But the idea that the exemplification of the self or person is the five aggregates or consciousness and the belief that consciousness and so forth are substantial entities are not contradictory in their system. This is because, though they accept that the set (*rang ldog*) “person” is a labeled entity, they do not accept that if something is a person, [that is, a member of the set,] it must be a labeled entity”, TTC, p. 187. Hopkins chiarisce questo punto portando come esempio il modo in cui gli autori Gelug-pa interpretano la posizione Cittamātra circa l'esistenza della persona; un discorso analogo potrebbe comunque essere fatto per qualsiasi altra Scuola diversa dalla Prāsaṅgika: “The Gelug-pa answer is that for the Proponents of Mind-Only the person itself is not substantially existent, but the consciousness that is the illustration of the person is substantially existent. Technically, the illustration-isolate of the person (*gang zag gi gzhi ldog*) substantially exists, but the self-isolate of the person (*gang zag gi rang ldog*) does not”, J. Hopkins, *Maps of the Profound*, cit., pp. 20-21.

oggettiva: “esistenza dal lato delle sue basi di imputazione”; per un fenomeno, quindi, esistere oggettivamente significa trovare una base oggettiva nelle sue basi di imputazione.²⁷⁵ La forzatura compiuta dagli autori Gelug-pa appare quindi almeno in parte giustificata: benché infatti anche le altre Scuole concordino sul fatto che l’esistenza di alcuni (o di tutti, nel caso della Svātantrika) i fenomeni sia imputata dalla mente, esse avvertono la necessità di individuare una base oggettivamente esistente a cui il fenomeno imputato possa essere ontologicamente ricondotto. Insomma, ogni Scuola buddhista afferma che non tutto esiste così come appare. Tuttavia queste ‘illusioni’, per poter esistere, hanno bisogno di un supporto oggettivo, di una qualche realtà sostanziale che non sia altrettanto illusoria, la cui esistenza non sia circoscritta al suo mero apparire alla coscienza. Questo orizzonte sostanziale ontologicamente ed epistemologicamente fondativo è proprio l’esistenza oggettiva, unico multiforme bersaglio della critica Prāsaṅgika.

La tendenziale identificazione tra fenomeno e basi di imputazione si fa a tratti esplicita anche in autori Svātantrika come Bhāvaviveka, il quale, nel corso di un dibattito, afferma che dimostrare che la coscienza mentale (uno dei cinque aggregati) è il Sé vorrebbe dire dimostrare ciò che lui stesso già accetta. In un altro passaggio l’autore indiano afferma che la coscienza mentale, poiché è ciò che prende rinascita, è chiamata “Sé”. Gli autori Gelug-pa considerano questi passi come una riprova dell’identificazione Svātantrika tra fenomeno e basi di imputazione (identificazione che vale a maggior ragione per le Scuole essenzialiste).²⁷⁶ Rimanendo entro l’esempio della persona (o del Sé), dal punto di vista Prāsaṅgika l’identificazione tra questa e la coscienza mentale è confutata dall’analisi, dal momento che in tal caso dovrebbero esserci tante persone quanti sono gli istanti di coscienza mentale. I due, benché ontologicamente non separabili – non esiste nessuna persona indipendentemente dal susseguirsi degli istanti di coscienza mentale, e nessuna coscienza mentale indipendentemente dalla persona – non solo la stessa: la persona è un fenomeno imputato *in dipendenza* dei suoi aggregati, tra cui anche la coscienza mentale.²⁷⁷

²⁷⁵ Cfr. GTC, p. 702.

²⁷⁶ Hopkins spiega questo punto nelle prime pagine di *Maps of the profound*: “In his Blaze of Reasoning Bhāvaviveka says that to prove to him that the mental consciousness is the self would be a case of proving what he already accepted. This short statement is taken to indicate that indeed for him the mental consciousness is the person. Bhāvaviveka also says that since the mental consciousness takes rebirth, it is called the self, which Jam-yang-shay-ba again takes to indicate that for Bhāvaviveka the mental consciousness is the self, not just its basis of imputation”, J. Hopkins, *Maps of the Profound*, cit., p. 19.

²⁷⁷ “However, the Consequentialists say that the reasoning that the selves would be as many as the many moments of the mental consciousness opposes asserting that the mental consciousness is the

Come si vedrà meglio nel corso del capitolo, la differenza tra queste due formulazioni – “imputato su” e “imputato in dipendenza da” – risiede nel fatto che, mentre nel primo caso le basi di imputazione sono considerate oggettivamente esistenti, nel secondo hanno anch’esse un’esistenza meramente imputata dalla mente. Nelle altre Scuole vi è quindi una differenza ontologica tra fenomeno (esistente in modo imputato) e basi di imputazione (oggettivamente esistenti), mentre nella Madhyamaka Prāsaṅgika il loro rapporto è totalmente paritario: vi è una relazione di co-dipendenza tra due fenomeni – ad esempio la persona ed i cinque aggregati – altrettanto vuoti di esistenza oggettiva. Per chiarire ulteriormente questo punto è opportuno ricordare che, entro la visione Gelug-Prāsaṅgika, l’esistenza oggettiva è ciò che è ricercato dall’analisi ultima. Se una cosa esistesse oggettivamente dovrebbe essere trovato dall’analisi, cioè dovrebbe essere in grado di sostenerla. Tuttavia, applicando l’analisi, si riscontra che la persona (e qualsiasi altro fenomeno) non è identificabile con nessuna delle sue parti, né è rintracciabile al di fuori di esse: quando se ne cerca il referente oggettivo, in qualsiasi forma oggettivamente concepibile, la persona ‘scompare’. Ciò significa che, sul piano oggettivo, essa non è mai esistita; la sua esistenza risulta dunque confinata al suo mero apparire alla mente. Da questo punto di vista, affermare che la persona è identificabile, ad esempio, nella coscienza mentale, equivarrebbe a disconoscere l’esito dell’analisi.

Dal punto di vista Gelug-Svātantrika, invece, non si incorre in questo errore. Infatti per questa Scuola l’analisi razionale non ha mai ricercato l’esistenza oggettiva – la quale, come si è visto, è validamente certificata dalle coscienze convenzionali – ma solo la vera esistenza. La persona *così come appare* – cioè come un fenomeno unitario, non riducibile alle sue parti costitutive e dotato di un’identità oggettiva – non è in grado di sostenere l’analisi, non essendo né identica né diversa dai propri costituenti psicofisici. Del resto, fermo restando che una persona *veramente esistente* non è mai esistita, nel momento in cui, ‘fuor di analisi’, ci si domandi *che cosa* essa sia, dove riposi cioè la sua esistenza oggettiva, allora è lecito rispondere che essa esiste *come* l’insieme degli aggregati o, secondo altre posizioni, come l’insieme degli istanti che costituiscono il *continuum* della sua coscienza mentale. Ciò, ancora, non comporta il fatto che gli aggregati siano veramente esistenti. Ad esempio, il *continuum* della coscienza mentale non esiste *così come appare* – cioè come *un* fenomeno dotato di una propria identità oggettiva –, ma è piuttosto imputato *su* una serie di istanti di coscienza mentale. Poiché non esistono istanti di coscienza privi di parti temporali, anche ciascuno di essi, al pari del loro *continuum*, è imputato *su* porzioni temporali più piccole. Ciò

person. The person and the mental consciousness are related as object imputed and basis of imputation; therefore, the I is not the mental consciousness”, *ivi*, p. 20.

tuttavia non toglie che, ricercando il referente oggettivo della persona, lo si trovi nel *continuum* mentale; ricercando il referente oggettivo di quest'ultimo, lo si trovi negli istanti di coscienza che lo costituiscono, e così via. Ciò mostra chiaramente come nella visione Gelug-Svātantrika l'analisi ultima non abbia nulla a che fare con l'esistenza oggettiva. Quando in tale contesto si afferma, ad esempio, che la persona è l'insieme dei suoi costituenti psicofisici, non si sta riportando l'esisto di questo tipo di analisi, ma solo ciò che coscienze convenzionali (non erronee in merito all'esistenza oggettiva) sono in grado di attestare validamente rispetto alla persona. Che la persona *veramente esistente* non coincida con i suoi aggregati – in quanto essa, così come appare, non è identica a nessuno di essi –, non impedisce alla persona *oggettivamente esistente* di essere identificata con essi, giacché una coscienza convenzionale, osservando gli aggregati, può validamente affermare “questa è una persona”. Poiché tale coscienza è ritenuta essere non erronea rispetto all'esistenza oggettiva, essa sta individuando correttamente il referente oggettivo del fenomeno “persona”, benché né quest'ultima né i suoi aggregati esistano veramente. Non vi sono dunque fenomeni esistenti *così come appaiono* dal lato dell'oggetto. Eppure ciò non esclude che vi sia un sostrato oggettivo che, con il contributo della coscienza, può dare origine all'apparenza di questo o quel fenomeno, la cui esistenza risulta in tal modo oggettivamente fondata, benché parzialmente posta dalla mente.

Dal punto di vista Prāsaṅgika tutto ciò sarebbe assurdo, giacché ciò che l'analisi ha ricercato, non trovato, e quindi confutato è proprio questa sorta di sostrato oggettivo. Se esso ci fosse, l'analisi razionale lo avrebbe rilevato. Per questa ragione, ancora una volta forzando la posizione Svātantrika, i Gelug-pa affermano che entro tale sistema i fenomeni *sono reperibili nelle loro basi di imputazione*, la qual cosa, dal punto di vista Prāsaṅgika, equivarrebbe a dire che essi sono trovati dall'analisi, e dunque sono in grado di sostenerla. Quando, ad esempio, l'analisi mostra come la persona non sia ritracciabile né nei suoi costituenti né al di fuori di essi, ciò che si sta escludendo è proprio che vi sia una qualsivoglia base oggettiva su cui riposi la sua esistenza. Non vi può quindi essere un'ulteriore fonte di conoscenza valida, extra-analitica, che, domandosi *che cos'è* la persona, ne possa individuare la base oggettiva, giacché qui, a differenza del sistema Gelug-Svātantrika, *questo è proprio il compito dell'analisi ultima*, la quale ha già dimostrato che la persona oggettivamente esistente non è reperibile in nessuno degli aggregati. Questi ultimi, peraltro, al pari della persona, sono scoperti vuoti di esistenza oggettiva, quindi non possono offrire alcun ancoraggio oggettivo alla sua esistenza meramente imputata. Perciò non avrebbe senso dire che la persona è i suoi aggregati, né che essa è imputata *sugli* aggregati, perché ciò equivarrebbe ad affermare, come fanno le altre Scuole, che l'esistenza imputata della persona riposa su quella oggettiva degli

aggregati. L'unica cosa che si può validamente riscontrare 'fuor di analisi' è il legame fenomenologico esistente tra la persona ed i suoi aggregati. Il fenomeno 'persona' non appare se non *in dipendenza* degli aggregati (e viceversa). Ma nessuno dei due esiste dal lato dell'oggetto. Le coscienze convenzionali, seppure erronee rispetto all'esistenza oggettiva, possono riscontrare validamente il legame fenomenologico esistente tra intero e parti, tra fenomeno imputato e basi di imputazione, fermo restando che tra questi non vi è alcuna differenza ontologica. In definitiva, è dunque a questa radicale differenza nell'intendere il rapporto tra fenomeno e basi di imputazione che fa riferimento quella minima, apparentemente trascurabile, variazione terminologica tra "imputare su" e "imputare in dipendenza da".

33. La confutazione delle ultime due tesi del ragionamento delle sette alternative

Come si era anticipato, secondo gli autori Gelug-pa le ultime due alternative delle sette che costituiscono il ragionamento (principalmente usato) per la confutazione del Sé della persona sono state introdotte da Chandrakīrti *ad hoc* per contrastare la posizione Svātantrika. Si potrebbe affermare che, con l'aggiunta di queste due alternative, l'autore indiano abbia inteso mostrare che l'operazione con la quale i filosofi Svātantrika trovano garanzia dell'esistenza oggettiva del fenomeno imputato nelle sua basi di imputazione – operazione che, come si è visto, nella Scuola Svātantrika non è in contrasto con l'analisi ultima e con la conseguente confutazione della vera esistenza – rappresenta un'incursione illecita nell'ambito di competenza dell'analisi ultima, la quale è primariamente dedita proprio a mostrare l'impossibilità dell'esistenza oggettiva. L'esempio impiegato nel dibattito è quello di un carro: gli autori Gelug-pa affermano che, per uno Svātantrika, quest'ultimo viene individuato o nel mero assembramento delle parti che ne costituiscono le basi di imputazione, o nella speciale sagoma di tale assembramento. Ciò significa che le basi che conferiscono esistenza oggettiva all'imputazione "carro" – e con cui quest'ultimo può essere ontologicamente identificato da fonti di conoscenza convenzionale non erronee riguardo alla sua esistenza oggettiva – sono questi possibili due oggetti: l'assembramento delle parti o la loro sagoma complessiva. Se queste basi non fossero il carro, allora quest'ultimo non esisterebbe per niente, in quanto si troverebbe privo di un supporto oggettivamente esistente necessario,

secondo la Scuola Svātantrika, per rendere ragione della sua effettualità – letteralmente, della sua “capacità di svolgere una funzione” (*don byed nus pa*).²⁷⁸

Per confutare la vera esistenza del carro (così come intesa dagli Svātantrika) è sufficiente osservare che esso non è identificabile con nessuna delle sue parti né è rintracciabile al di fuori di esse. Con ciò si esclude che il carro *così come appare* esista dal lato dell’oggetto senza essere posto con il contributo della mente. L’analisi del suo rapporto con le parti è dunque sufficiente a comprendere che quell’unità indipendente chiamata “carro”, che appare provvista di un proprio carattere essenziale non riducibile alle proprie parti, è meramente posta dalla mente *su* queste parti stesse. Questa impossibilità di identificare il carro veramente esistente con le sue parti, non esclude però che si possa correttamente affermare che il carro *oggettivamente esistente* – cioè un carro che, anche se non esiste così come appare senza essere posto dalla mente, non è una mera imputazione mentale, ma trova riscontro dal lato dell’oggetto – è, ad esempio, l’assembramento delle sue parti. Tale identificazione, per lo Svātantrika, non ha bisogno di essere sottoposta al vaglio dell’analisi ultima, poiché questa cerca e confuta solo fenomeni veramente esistenti, non fenomeni oggettivamente esistenti. Quindi, benché parlando di un carro veramente esistente non si possa dire che esso è l’assembramento delle sue parti – perché queste appaiono come molte mentre il carro appare come uno – nulla vieta di affermare che il carro oggettivamente esistente sia l’assembramento delle sue parti.

La posizione Prāsaṅgika prende di mira proprio questa identificazione tra il carro oggettivamente esistente e le sue parti: qui l’analisi è ritenuta in grado di dimostrarne l’impossibilità. Se nel contesto Svātantrika è solo *un aspetto* del carro ad essere confutato dall’analisi ultima – ossia ciò che precedentemente abbiamo chiamato ‘identità oggettiva’ –, ora è il carro *tout court*, come fenomeno funzionale esistente dal proprio lato, ad essere sottoposto al vaglio dell’analisi. In altre parole, non ci si sta domandando se ‘quella cosa laggiù’ – la cui esistenza dal lato dell’oggetto è fuor di dubbio in quanto è testimoniata da coscienze sensoriali valide – esiste o meno nel modo in cui appare indipendentemente dal fatto di essere posto con il contributo della mente. Ora la domanda è più radicale: c’è davvero ‘qualcosa laggiù’? All’apparenza del carro corrisponde una qualche realtà oggettivamente

²⁷⁸ “And when the Autonomists posit a chariot, for example, [...] they posit as a chariot either the mere aggregation of the axle, nails, wheels, and so forth—which are the basis of the imputation of the name or [verbal] convention ‘chariot’—or the special shape of the mere aggregation [of the parts]. Therefore, they assert that a chariot is not just imputed there nominally, and they assert that if the basis of imputation, which is the base to which the name is actually affixed, were not a chariot, a chariot would not exist, and so forth”, GTC, p. 700.

esistente? L'ipotesi che l'imputazione concettuale 'carro' poggi su qualcosa di esistente dal lato dell'oggetto è sostenibile? Queste sono le domande a cui l'analisi ultima deve rispondere, entro la visione Gelug-Prāsaṅgika.

Si potrebbe obiettare che, come si è visto nel primo capitolo, entro tale prospettiva filosofica l'esistenza del carro *tout court*, così come la sua effettualità, non sono in discussione, in quanto si tratta di fatti validamente accertati dalla conoscenza convenzionale. Qui però si sta affermando qualcosa di sottilmente ma decisamente diverso. Il fatto che questo fenomeno sia un carro, sia in grado di portare pesi e così via è in effetti testimoniato da coscienze convenzionali valide. Ma si tratta di 'dati' che, se epurati dall'apprensione di esistenza oggettiva causata dall'ignoranza, rivelano una natura squisitamente fenomenologica. Il carro e la sua effettualità sono attestati da coscienze convenzionali valide che sono tuttavia erranee rispetto all'esistenza oggettiva del carro: la parte 'buona' di tali coscienze – quella che potremmo definire appunto 'fenomenologica' – si limita ad attestare il fatto che si dà un carro e che esso può svolgere questa e quella funzione; nulla ci dice però di *come* il carro esista, di dove riposi la sua effettualità. La parte 'cattiva' di queste coscienze risiede dunque nel fatto che ad esse il carro appare come oggettivamente esistente, e non come una mera apparenza, una mera imputazione mentale. Se quindi è vero che il carro *tout court* – così come anche le diverse nozioni fenomenologiche che di esso si possono avere, come le sue proprietà e funzioni – non è confutato dall'analisi, è proprio questo stesso carro *in quanto fenomeno oggettivamente esistente* a venire indagato e confutato dall'analisi. Se il carro "meramente esistente" – o, potremmo anche dire, *fenomenologicamente esistente* – è estraneo all'ambito di competenza dell'analisi ultima, il carro oggettivamente esistente ne costituisce invece proprio l'oggetto di confutazione.

Per queste ragioni, dal punto di vista Prāsaṅgika, è necessario esaminare se è possibile rintracciare qualcosa del carro che esista dal lato dell'oggetto – cioè dal lato delle sue basi di imputazione –, qualcosa che, insomma, non sia *meramente* imputato dalla mente. Bisogna cioè verificare se questo oggetto fenomenologicamente attestato dalle coscienze convenzionali, il carro, può esistere in qualche modo dal lato dell'oggetto, o se è invece una mera apparenza totalmente priva di ancoraggio oggettivo. Per lo Svātantrika domandarsi ciò non sarebbe lecito per l'analisi ultima, in quanto l'esistenza oggettiva, non meramente imputata, del carro è già stata attestata dalle coscienze sensoriali. Per il Prāsaṅgika, invece, l'analisi ha proprio il compito di verificare questa possibilità, al fine di correggere le apparenze erranee delle coscienze convenzionali – erranee proprio in quanto non meramente fenomenologiche. Un carro oggettivamente esistente è possibile? Vi è un qualsiasi modo in

cui il carro possa essere pensato esistere oggettivamente? Come si è visto, l'esistenza oggettiva è anche detta "esistenza dal lato delle proprie basi di imputazione": l'analisi dovrà dunque domandarsi se è possibile reperire il carro nelle sue basi di imputazione. Essendo il carro un fenomeno imputato, infatti, è solo nelle sua basi di imputazione che è possibile sperare di trovarne l'esistenza oggettiva. Se in queste ultime non si dovesse trovare nulla di cui si possa dire 'questo è il carro', la vacuità del carro ne risulterebbe dimostrata.

Prendendo direttamente di mira le proposte Svātantrika, il ragionamento di Chandrakīrti conduce innanzitutto ad escludere che il carro possa essere identificato con il mero assemblamento delle sue parti. Ciò può essere compiuto in due modi: 1) riconoscendo che in tal caso le medesime parti, anche ammassate a casaccio, dovrebbero essere identificabili con il carro; 2) riconoscendo che, se l'intero 'carro' è scoperto non esistere in quanto è interamente ridotto alle sue parti, anche queste ultime vengono meno, poiché esse sono parti soltanto in relazione all'intero.²⁷⁹ Il ragionamento può apparire capzioso: un esercizio dialettico che si compiace nell'allontanarsi dall'evidenza empirica. È forse questo uno dei rischi insiti in questo tipo di prassi filosofica. Bisognerà dunque sforzarsi di comprendere in modo non superficiale le due *reductiones ad absurdum* appena menzionate, evitando di considerare aprioristicamente l'analisi ultima come uno strumento sofisticato finalizzato a prevalere nel dibattito o ad avvalorare una tesi scettica. Essa dovrebbe invece essere genuinamente intesa come un *organon* deputato ad interrogare lo statuto ontologico dei fenomeni. Ontologico è dunque il carattere delle questioni sollevate in queste due *reductiones*, non meramente sofisticato. In entrambe è infatti a tema il rapporto aporetico tra intero e parti. Se l'intero fosse effettivamente riducibile alle parti, come spiegare che queste ultime, se organizzate in un certo modo, danno luogo ad un fenomeno che presenta caratteri di novità rispetto alle parti stesse ed anche rispetto al loro raggruppamento disorganico? Se le altre Scuole buddhiste mostrano un atteggiamento 'riduzionista' rispetto al problema intero-parti,

²⁷⁹ "Some consider the mere collection of the parts or the distinctive shape of the parts to be the chariot. It is not tenable for the chariot to be the mere collection of its parts. There are two points to be made here: (1) It is contrary to reason. A chariot would exist even in a complete collection of separated parts—wheels and such, lying in pieces—since the mere collection of parts is a chariot. (2) It contradicts their assertions. Buddhist essentialists assert that there are no wholes, but only mere groups of parts. If this were so, even parts would not exist because that which has parts, i.e., wholes, would not exist. Therefore, since even mere groups of parts would not exist, the collection of parts could not be a chariot", LRC p. 280. Jam-yang-shay-ba spiega sinteticamente: "Regarding this, the Consequentialists [...] assert that although the mere collection of the parts of a chariot is established as the basis of imputation, it is not a chariot: because [if it were,] then all the parts, piled up without being arranged as a chariot, would have to be a chariot, but they are not", GTC, p. 700.

negando semplicemente l'esistenza dell'intero, il Prāsaṅgika rivendica l'irriducibilità dello statuto ontologico dell'intero:²⁸⁰ benché esso non esista separato dalle proprie parti e dipenda quindi da esse, non è ad esse riducibile; non è *reperibile* in esse. La prima *reductio* costringe dunque a riconoscere che l'intero 'aggiunge' qualcosa alle sue parti, benché non sia ravvisabile al di fuori di esse. La seconda pone invece in evidenza la dipendenza delle parti stesse dall'intero: nel LRC, ad un avversario ipotetico che, concorde sulla confutazione dell'esistenza oggettiva dell'intero, afferma però quella delle parti, Dzong-ka-ba risponde ironicamente: "tu cerchi i fili tra le ceneri di un tessuto incenerito".²⁸¹ L'autore prosegue poi spiegando che, distrutto il carro, le ruote e così via non possono più essere considerate sue parti. In quel momento, né l'intero 'carro' né le sue parti possono essere dette esistere. È quindi impossibile porre le parti senza un intero.²⁸² Anche qui non bisognerà accontentarsi di una lettura superficiale dell'argomento. Ancora una volta il problema indagato non è solo linguistico, logico o concettuale, ma in primo luogo ontologico: ad esempio, la ruota può essere ciò che è, può svolgere le funzioni che le sono proprie, solo in quanto parte del carro. Presa in forma isolata, non è neppure una ruota: diviene tale solo in relazione all'intero di cui è parte. Da sola, infatti, non può svolgere la funzione che fa di essa una ruota: privata dell'intero, essa ha perso se stessa. Non ha perso solo lo *status* ontologico di 'parte', ma anche e proprio quello di 'ruota': ora è solo un oggetto circolare, che nulla ha della ruota, a meno che non lo si riconosca come parte di un intero mancante. Dall'intero, dunque, non dipende solo il fatto che un certo fenomeno possa essere *denominato* 'parte' (un fatto di rilevanza più logico-concettuale che ontologica); al contrario, un fenomeno guadagna attraverso la sua relazione con l'intero anche e soprattutto le concrete proprietà che lo fanno essere ciò che è. Gli organismi viventi sono esempi fin troppo ovvi di questa dipendenza ontologica della parte dal tutto, ma anche il mondo inorganico non ne è affatto privo: le proprietà ed il 'comportamento' di un sasso dipendono profondamente dall'intero sistema planetario di cui è

²⁸⁰ Thupten Jinpa osserva questo fatto in particolare in relazione allo statuto ontologico della persona; cfr. *Self, Reality and Reason*, cit., pp. 107-122.

²⁸¹ "Objection: When a yogi analyzes in this way, reason does not find a chariot; hence, the chariot does not exist essentially or intrinsically. However, its parts do exist intrinsically. Reply: You are searching for threads in the ashes of incinerated cloth—it is ridiculous. If the whole does not exist, neither do the parts", LRC p. 284.

²⁸² "When the chariot is destroyed, the wheels and such are not associated with a chariot and thus they are not parts of a chariot. Therefore, neither the chariot as a whole nor the parts of the chariot exist at that time. At that point, in terms of the chariot, neither the whole nor the parts exist. However, the wheels, etc., are wholes in relation to their own components and these components are their parts. Hence you cannot posit parts without a whole. Moreover, you should use the example of the chariot to understand that parts do not exist without wholes", *ibidem*.

parte. Ad esempio, esso non avrebbe un certo peso, non tenderebbe a cadere verso terra se non fosse per la forza gravitazionale dell'intero 'pianeta' – il quale, del resto, non è altro dall'insieme delle parti che lo costituiscono, tra cui il sasso stesso. Il granello di sabbia è parte dell'intero 'spiaggia'; e se, da un lato, è vero che la spiaggia non è altro che una moltitudine di granelli, questi ultimi non sarebbero tali se non in virtù della loro appartenenza all'intero: un sistema fisico costituito da moltissimi corpi che, a seguito di continui urti reciproci, hanno assunto quelle sembianze. La spiaggia dipende quindi dai singoli granelli non più di quanto questi dipendano dalla spiaggia: l'uno non è più vero dell'altro; l'uno non ha un ruolo maggiormente fondativo rispetto all'altro. Gli autori Svātantrika individuerrebbero l'esistenza oggettiva di una spiaggia nei singoli granelli che la costituiscono; applicando le due *reductiones* in esame, un Prāsaṅgika risponderebbe che 1) i singoli granelli non bastano da soli a rendere ragione del fenomeno 'spiaggia', le sue caratteristiche distintive – la sua 'spiaggità' – non sono reperibili nei singoli granelli: qualcosa sembra aggiungersi ad essi, benché null'altro si trovi, nella spiaggia, al di fuori dei granelli stessi; 2) questi stessi granelli non sarebbero neppure granelli, se non in relazione alla spiaggia: ciò è vero sia dal punto di vista linguistico-concettuale (nel senso che il granello è identificato come tale solo in quanto costituente della sabbia) sia da quello ontologico (perché il granello non sarebbe divenuto tale al di fuori delle complesse interazioni che caratterizzano l'intero in cui è inserito). Che cos'è l'acqua, se non una moltitudine di molecole di H₂O? D'altronde, una volta conosciuta la singola molecola nel suo isolamento, si è forse saputo tutto ciò che c'è da sapere sull'acqua? Non è forse rilevante il fatto che questa molecola, in quanto parte di un intero costituito da molecole simili, dà origine a fenomeni come la cristallizzazione, l'evaporazione, e a tutto ciò di cui l'acqua, come intero, è capace? Del resto, se si ricerca di che cosa tale intero sia costituito, null'altro si trova che molecole di H₂O, in nessuna delle quali è possibile reperire le caratteristiche che fanno dell'acqua ciò che è (liquidità, cristallizzazione, evaporazione e via dicendo). Si potrebbe proseguire con altri esempi che, come questi, per ovvie ragioni risulterebbero forse più attuali di quelli proposti dagli autori Gelug-pa, ma che porterebbero tuttavia lontano dagli obiettivi di questa trattazione.

La confutazione dell'ultima delle sette alternative – che il carro sia identificabile, non già con l'assembramento delle parti, ma con la sua specifica sagoma – fa leva in realtà sullo stesso problema. La sagoma assunta dall'insieme delle parti del carro una volta montante, infatti, è ancora una volta un intero, e porta dunque con sé l'aporeticità del proprio rapporto con le parti. Il ragionamento, così come spiegato nel LRC, presenta una forma abbastanza articolata, che qui converrà prendere in esame soltanto in sintesi. La domanda centrale è

ancora: vi è qualcosa nella sagoma complessiva del carro che si aggiunga a quella delle singole parti?²⁸³ Se a ciò si dà una risposta negativa, allora anche la sagoma delle singole parti accozzate a casaccio dovrebbe essere identificabile con il carro. Del resto, se si cerca la speciale sagoma dell'intero al di fuori di quella delle singole parti, non si trova nulla.²⁸⁴ È vero dunque che non vi è carro (o sagoma del carro) distinto dalle sue parti. Del resto, non è neppure possibile dire che esso *sia* le sue parti (o la loro sagoma), poiché queste, senza la loro relazione con l'intero, nulla hanno del carro. Non resta quindi che riconoscere che il carro, in virtù della sua aporetica relazione intero-parti, non può esistere oggettivamente: è un fenomeno la cui esistenza si fonda unicamente nel suo apparire alla mente; se ricercato dal lato dell'oggetto, si scopre che il carro non è mai esistito.

Se la complessità del rapporto intero-parti rappresenta senza dubbio un tema caro anche al pensiero occidentale, per la tradizione in esame tale rapporto non è solo problematico, ma *aporetico*, ed in quanto tale viene utilizzato come segno (*rtaḥ*) della vacuità di esistenza oggettiva dei fenomeni. Tale aporeticità risiede tutta nel carattere co-fondativo dei due termini, che deve essere inteso – lo si ribadisce – in senso ontologico, e non meramente concettuale. Tale co-fondatività, per i Prāsaṅgika, equivale all'impossibilità di una fondazione oggettiva, all'*introvabilità* del fenomeno ad uno sguardo che ne ricerchi l'esistenza oggettiva, che ricerchi, cioè, *che cosa* fa del fenomeno ciò che esso è.

34. Un considerevole balzo inferenziale

Come si giunge – ci si domanderà – dall'osservazione di questa co-fondatività tra intero e parti ad affermare che i fenomeni sono meramente imputati dalla mente, che essi non trovano *alcun* appiglio dal lato dell'oggetto? Non sarebbe più cauto interpretare l'esito di questa analisi in modo analogo alla visione Glug-Svātantrika, dove solo l'identità oggettiva dei fenomeni è posta dalla mente, e non anche la loro esistenza? In che misura il salto inferenziale

²⁸³ “[...] is it a shape no different from the shape of the parts prior to their being assembled? Or is it a shape unlike their shape prior to assembly?”, *ivi*, p. 280.

²⁸⁴ “Also, the shapes of the wheels and such have no features after assembly unlike those they had prior to assembly. Therefore, just as there is no chariot when the parts are separate, there is no chariot when they are assembled. [...] If there were something different, some dissimilar feature, between the shape of the wheels, axle, and such before assembly and their shape after assembly, then this would have to be evident. Yet no matter how you look you do not observe such. Hence it is not reasonable for some shape of the parts after assembly unlike the shape of the parts prior to assembly to be the chariot”, *ivi* p. 281.

che conduce a confutare l'esistenza oggettiva risulta legittimo e argomentabile? L'analisi ultima permette di appurare che le categorie che stanno a fondamento del modo in cui la realtà si fenomenizza nella cognizione umana – 'tutto', 'parte', 'unità', 'molteplicità', 'identità', 'differenza' e così via – non trovano riscontro nella costituzione oggettiva dei fenomeni, in quanto, se indagate, si rivelano aporetiche. Ma ciò è davvero sufficiente a negare l'esistenza di una realtà *mind-independent*? Una soluzione 'kantiana' – come quella che caratterizza il sistema Gelug-Svātantrika – non sarebbe preferibile? Prima di esprimersi a riguardo sarà necessario introdurre nei prossimi paragrafi alcuni altri elementi che caratterizzano il modo con cui l'analisi ultima è condotta entro il sistema Gelug-Prāsaṅgika.

È tuttavia opportuno rilevare fin da qui l'importanza – sovente segnalata dagli autori Gelug-pa – di accertare l'*esaustività* delle ipotesi considerate dall'analisi:²⁸⁵ ad esempio, nell'indagine del rapporto tra intero e parti, è opportuno innanzitutto accertare che quelle considerate costituiscono *la totalità* delle opzioni possibili, all'infuori delle quali non può esservi alcun intero né alcuna parte. In altre parole, le ipotesi contemplate dall'analisi non devono essere considerate esaustive solo rispetto alle forme logiche attraverso cui l'esistenza del fenomeno può essere formalizzata, ma anche e primariamente rispetto alle sue possibili modalità ontologiche: se nessuna di esse è riscontrabile nel fenomeno, il fenomeno *non può esistere*, se non in quanto mero oggetto fenomenologico della coscienza. Se il rapporto – non logico ma ontologico – tra il carro e le sue parti non può essere descritto in nessuna forma oggettivamente consistente, né carro né parti esistono, se non nella misura in cui non vengono analizzati, cioè in quanto meri oggetti fenomenologici, la cui natura è simile a quella di un'illusione. Dunque, se qualcuno obiettasse che il carro potrebbe esistere sì dal lato dell'oggetto, ma in un modo che trascende totalmente le categorie impiegate per apprenderlo, un Prāsaṅgika risponderebbe che tale dubbio tradisce una scorretta applicazione dell'analisi, giacché uno degli elementi preliminari indispensabili ad una sua corretta applicazione è proprio l'accertamento dell'esaustività delle ipotesi considerate, esaustività che deve essere intesa in senso ontologico e non meramente logico-epistemologico. O, ancora, si potrebbe dire che è necessario raggiungere una certezza rispetto al fatto che alla totalità delle opzioni logiche contemplate corrisponda una altrettanto limitata totalità di modalità ontologiche che possono caratterizzare l'esistenza dell'oggetto. Solo così, una volta confutate tutte le possibili forme di relazione intero-parte contemplate dall'analisi, si può inferire che nessun intero e nessuna parte oggettivamente esistenti sono ontologicamente possibili; quindi, poiché si tratta

²⁸⁵ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 223, 256.

di caratteri strutturalmente presenti in tutti i fenomeni, se ne può concludere che nessun di essi esiste oggettivamente. A quel punto sarà possibile apprezzare quella “mera esistenza” – quell’esistenza meramente fenomenologica – che i fenomeni conservano dopo la confutazione della loro esistenza oggettiva, la quale appare in ogni istante di esperienza, ma può essere *riconosciuta* solo ‘per sottrazione’, una volta che sia stata eliminata qualsiasi altra opzione oggettiva. In sintesi, ciò che permette almeno in parte di accorciare la lunghezza del salto inferenziale a cui si è fatto riferimento è proprio la certezza di avere confutato *tutti* i possibili modi in cui un fenomeno – indagato in relazione ad un suo specifico aspetto di carattere strutturale – può esistere oggettivamente; a quel punto non rimane che una sola alternativa: esso è meramente imputato dalla mente.²⁸⁶

35. Non è possibile accertare la vacuità di un fenomeno senza quella delle sue basi di imputazione

Per gettare ulteriore luce sul salto inferenziale compiuto dall’analisi Prāsaṅgika è opportuno soffermarsi su un altro suo aspetto caratteristico, che si lega strettamente a quanto si è visto negli ultimi paragrafi. Si è già detto che, entro questa visione filosofica, le basi di imputazione non sono dotate di una forma di esistenza diversa da quella del fenomeno imputato: nessuno dei due esiste oggettivamente.²⁸⁷ Ciò che finora non è stato enfatizzato, tuttavia, è che l’accertamento della vacuità di esistenza oggettiva delle basi di imputazione è *necessaria* affinché possa sorgere la comprensione della vacuità di esistenza oggettiva del fenomeno indagato.²⁸⁸ In altre parole, aver compreso che ‘carro’ è una costruzione concettuale – che si tratta cioè solo di un termine impiegato per descrivere uno specifico raggruppamento di oggetti – non significa aver compreso la vacuità di esistenza oggettiva del carro. Al massimo

²⁸⁶. Ke-drup-ge-lek-bel-sang spiega molto chiaramente questo tipo di inferenza in relazione all’esistenza oggettiva del Sé: “If, however, one analyzes what is the basis onto which the term I is applied, one does not find anything at all. Therefore, there is only one possibility, that the 'I' is merely the label of conceptual thought”, TTC, p. 162. Thupten Jinpa descrive tale operazione logica come un’“inferenza per eliminazione delle alternative”; cfr. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., pp. 161-162.

²⁸⁷ “In our own system, we do not assert that the bases of imputation of imputedly existent phenomena are substantially existent”, LRC, p. 282.

²⁸⁸ “What we claim is that when it comes to ascertaining by means of a valid cognition the full-blown labeled nature [of a phenomenon], if one ascertains the essencelessness of the labeled phenomenon, one must ascertain the essencelessness of the basis of the label”, TTC, p. 210.

questa comprensione potrebbe corrispondere alla vacuità di vera esistenza così come essa è intesa entro il sistema Gelug-Svātantrika: infatti, se è vero che in tal modo si riconosce che il fenomeno ‘carro’ è un’imputazione concettuale semi-arbitraria compiuta sulla base di convenzioni, con ciò non si è però messo in discussione il fatto che ‘laggiù’ vi siano ruote, sedili e così via. Quand’anche si sia accertato che queste stesse parti non sono altro che imputazioni concettuali, c’è sempre il rischio che rimanga intatta l’assunzione – più o meno esplicita – che, alla base di tutto ciò, vi sia un sostrato oggettivo indipendente dalla mente, qualcosa come un insieme di particelle elementari la cui esistenza e le cui proprietà non sono ulteriormente soggette a questo tipo di decostruzione. È come se lo ‘profondità ottica’ dell’analisi ultima raggiungesse un limite oltre il quale i fenomeni indagati, non rientrando più nel raggio d’azione della sensorialità, acquisissero un profilo sufficientemente sfumato da sfuggire alla presa dell’analisi, conservando la loro – solida benché sfocata – apparenza di esistenza oggettiva. È questa forse un’altra delle ragioni per cui il già menzionato salto inferenziale compiuto dai Prāsaṅgika può apparire così ingiustificato: vi è una tendenza – che potremmo definire ‘riduzionistica’ – a supporre che l’oggettività dei fenomeni trovi fondamento nella dimensione microscopica dei loro costituenti elementari – una tendenza presente nell’Occidente contemporaneo non più che nell’India buddhista, dove molte Scuole essenzialiste individuano proprio negli atomi (particelle prive di parti) le realtà veramente esistenti in grado di fondare l’esistenza convenzionale degli oggetti dei sensi. Ebbene, dal punto di vista Gelug-Prāsaṅgika, fintantoché questa supposizione rimane intatta, ciò che viene confutato dall’analisi non è l’esistenza oggettiva, ma una caratterizzazione ontologica molto più superficiale: in tal modo si può infatti comprendere solo che il carro *così come appare* – come fenomeno unitario, provvisto di un’identità indipendente dalle proprie parti – è posto dalla coscienza, senza con ciò negare a tale apparenza un fondamento ontologico di tipo oggettivo.

Questo punto – prezioso per chiarire il modo in cui l’analisi ultima viene condotta nel contesto Gelug-Prāsaṅgika – riveste particolare importanza nel dibattito con la Scuola Svātantrika intorno al non-Sé della persona. Benché la questione specifica non rientri negli obiettivi della trattazione, sarà opportuno offrire qualche coordinata in merito per chiarire ulteriormente il più generale problema ontologico qui implicato. Il dibattito scaturisce dal fatto che, mentre nel sistema Svātantrika la comprensione del non-Sé della persona può essere ottenuta anche indipendentemente da quella del non-Sé degli aggregati, nel sistema Prāsaṅgika è vero il contrario: è impossibile comprendere l’assenza di esistenza oggettiva della persona – che in questo caso rappresenta l’intero o il fenomeno imputato – senza aver

compreso quella degli aggregati – le sue parti, nonché basi di imputazione. Tale necessità deriva dal fatto che l'apprensione della persona come oggettivamente esistente dipende dal fatto che i suoi aggregati – in estrema sintesi il corpo e la mente – vengono concepiti come oggettivamente esistenti.²⁸⁹ Per tale ragione, finché quest'ultima concezione rimarrà in piedi, non sarà possibile cogliere la vacuità di esistenza oggettiva della persona.²⁹⁰ Come riporta Hopkins, l'attuale Dalai Lama suggerisce un metodo pratico per verificare la propria comprensione della vacuità della persona: se, passando dall'analisi della persona a quella di una delle sue basi di imputazione (come ad esempio la testa), questa non appare allo stesso modo vuota di esistenza oggettiva, ciò deve essere considerato un sintomo del fatto che quello che si stava cogliendo riguardo alla persona non è la sua vacuità, ma qualcosa di più grossolano.²⁹¹ In estrema sintesi, fintantoché le basi di imputazione di un fenomeno sono concepite come oggettivamente esistenti, il fenomeno imputato stesso non è appreso come vuoto, in quanto rimane intatta la convinzione che esso trovi nelle proprie basi di imputazione un fondamento oggettivo.

Al di là del problema relativo al non-Sé della persona, le implicazioni di ciò sono fondamentali per chiarire la più generale posizione ontologica Gelug-Prāsaṅgika. Infatti, da questo punto di vista, la persona è esattamente come tutti gli altri oggetti: un fenomeno imputato in dipendenza delle proprie basi di imputazioni; se sopravvive, riguardo a queste ultime, la super-imposizione di esistenza oggettiva, non c'è modo di cogliere la vacuità del fenomeno imputato. Al più si potrà cogliere la sua vacuità di vera esistenza (nel senso Svātantrika), ma si continuerà a supporre che la sua oggettività trovi fondamento negli elementi di cui è costituito. La tendenza ad assumere che l'imputazione concettuale che dà

²⁸⁹ “With respect to the stages generating the two apprehensions of self, the apprehension of a self of phenomena generates the apprehension of a self of persons [...]”, LRB, p. 59. “Since the ignorance that is the apprehension of a self of persons arises from the apprehension of a self of phenomena, the twelve [links of dependent-arising] are described as arising from it”, GR, p. 211.

²⁹⁰ “Also, [Nāgārjuna’s *Precious Garland*] says, ‘As long as you conceive of the aggregates, you will conceive of them as “I”.’ This means that the ignorance that is confusion in regard to an objective self causes confusion with regard to a personal self”, LRC, p. 208. “Suppose one does not have in one's mental continuum the antidote that actually opposes the operation of the apprehension of the aggregates as truly [existent]. To whatever extent [such an apprehension of the aggregates as real things] exists, to that extent will there exist unabatedly the innate apprehension of the ‘I’”, TTC, p. 204.

²⁹¹ “As the Dalai Lama said in lectures on Dzong-ka-ba’s *Medium Length Exposition of the Stages of the Path* in 1972, if you want to test your supposed realization of the emptiness of the person, switch to another object such as your head and see if the same realization of emptiness applies to it; if it does not, you have realized something more coarse”, J. Hopkins, *Maps of the Profound*, cit., p. 22.

luogo ai fenomeni convenzionali poggi su una qualche base oggettiva – ravvisabile (se non altro ipoteticamente) nei costituenti ultimi della materia – è dunque di impedimento alla comprensione della vacuità di quegli stessi, macroscopici fenomeni convenzionali. Del resto, come superare questa *impasse*? Come sottoporre all’analisi oggetti talmente lontani dal raggio d’azione delle nostre facoltà conoscitive che di essi non si possono produrre che vaghe, ipotetiche rappresentazioni? La risposta Gelug-pa è abbastanza semplice: una volta che si sia compresa la vacuità di un singolo fenomeno – e con ciò il fatto che la sua esistenza è meramente imputata dalla mente –, si è compresa implicitamente quella di tutti gli altri.²⁹² sarà sufficiente spostare l’attenzione su un altro oggetto (comprese le basi di imputazioni del fenomeno precedentemente indagato) per accertarne immediatamente la vacuità. In caso contrario – afferma provocatoriamente Ke-drup-ge-lek-bel-sang – per cogliere la vacuità di *tutti* i fenomeni bisognerebbe sottoporre all’analisi *ultima ciascuno* di essi, la qual cosa non potrebbe essere compiuta prima di ottenere l’onniscienza.²⁹³ Il discorso sembra tuttavia soffrire di una certa circolarità: 1) da una parte si afferma che, per comprendere la vacuità di esistenza oggettiva di un dato fenomeno, è necessario comprendere prima quella delle sue basi di imputazione. Questa condizione sembra però impossibile da realizzare, sia per motivi pratici (oltre un certo livello di ‘zoom analitico’ mancano infatti rappresentazioni chiare dei fenomeni da indagare), sia per ragioni strutturali (dal momento che nell’Universo Madhyamaka non esistono fenomeni privi di parti, l’analisi completa delle loro basi di imputazione comporterebbe un *regressus ad infinitum*). A questo problema si risponde che 2) comprendendo la vacuità di un dato fenomeno si comprende implicitamente quella di tutti gli altri, ragion per cui è sufficiente spostare l’attenzione dal fenomeno indagato alle sue basi di imputazioni per comprendere la vacuità di queste ultime. La circolarità risiede nel fatto che la comprensione della vacuità delle basi di imputazione di un dato fenomeno è posta al

²⁹² “When the system of positing persons through conceptuality is understood in this way, the system of positing all other phenomena through conceptuality is also similar to that”, GR, p. 204. Riguardo questo punto cfr. anche J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 71-74.

²⁹³ “If one ascertains by means of a valid cognition the full-blown essencelessness of the person, it is not possible to have the belief that the aggregates exist by virtue of an essence, [that is, that they exist inherently,] because no matter what logical reasoning one utilizes to ascertain the ultimate view of the Madhyamaka in regard to the person, one can, simply by setting one's mind [on the new object], ascertain the truthlessness of the aggregates. Otherwise, to ascertain the truthlessness of all phenomena by the power of logical reasoning it would be necessary to establish with a reason that each and every particular phenomenon is truthless. Were this the case, it would be impossible to ascertain by the power of logical reasoning the truthlessness of all phenomena until one obtained buddhahood [and was omniscient]”, TTC, p. 210.

contempo come condizione e come conseguenza della comprensione della vacuità del fenomeno stesso.

Per trovare una via d'uscita a questo problema è necessario riconoscere che le ragioni che permettono di affermare la vacuità di un dato fenomeno non sono legate a qualche sua caratteristica specifica, ma riguardano piuttosto aspetti *strutturali* che esso ha in comune con tutti gli altri fenomeni, comprese le sue basi di imputazione. Se si tiene per fermo questo fatto, allora risulta sostenibile affermare che, una volta compresa la vacuità di un dato fenomeno, si sia virtualmente compresa quella di tutti gli altri. È dunque importante che lo sguardo dell'analisi assuma un carattere di universalità: seppure ad essere esplicitamente indagato è sempre un *singolo* fenomeno, esso non è altro che un 'campione' per testare la tenuta ontologica della manifestazione fenomenica *nel suo complesso*. Nonostante l'abbondante utilizzo di esempi sembri conferire all'analisi ultima un carattere quasi 'empirico', non bisogna dimenticare che ad essere effettivamente indagate sono le categorie ontologiche fondamentali che soggiacciono alla realtà fenomenica.²⁹⁴ Ad esempio, l'aporia intero-parte non coinvolge solo questo o quel fenomeno macroscopico – la cui confutazione lascerebbe quindi intatta la supposizione che il suo modo di apparire, benché parzialmente arbitrario, trovi fondamento nell'oggettività dei suoi costituenti fondamentali – ma costituisce al contrario un elemento strutturale dell'intero orizzonte fenomenico, un *segno* del fatto che ad esso non può essere attribuita una consistenza ontologica oggettiva. Similmente a come le anomalie osservate in uno spettacolo di magia o nel corso di un sogno permettono di accertare che ciò che si sperimenta non è 'reale', allo stesso modo le aporie rilevate dall'analisi ultima nella relazione intero-parte ed in altri aspetti strutturali dell'orizzonte fenomenico sono considerate segni (*rtags*) del fatto che ciò che compare entro tale orizzonte non poggia su una realtà oggettiva, ma esiste unicamente nella misura in cui appare alla coscienza. Se insomma la fondazione oggettiva dei fenomeni non è possibile in nessuna maniera, non resta che adottare un modo non fondativo di relazionarsi cognitivamente ad essi: un modo

²⁹⁴ Oltre alle coppie di categorie già viste (unità-molteplicità, identità-alterità, intero-parte), sono molti altri gli aspetti strutturali della costituzione fenomenica ad essere indagati dall'analisi ultima, tra cui, come si vedrà presto, la relazione di causa ed effetto. Una loro trattazione esaustiva eccederebbe gli obiettivi di questa ricerca. Per citare qualche esempio, si consideri il seguente passo: "Wholes are imputed in dependence upon parts and parts are imputed in dependence upon wholes, and so it is with each of the other pairs, quality/qualified, etc. up to and including fuel and fire. Fuel is imputed in reliance upon fire, and fire is imputed in reliance upon fuel. [...] Therefore, produced and producer, path and traveler, viewed and viewer, valid cognition and object of comprehension, etc.—everything should be understood not as existing essentially but only as existing in mutual dependence", LRC, pp. 310-311.

fenomenologico, dunque, che non nasca però dal riconoscimento di un limite meramente epistemologico a tale fondazione, ma da un definitivo esame della costituzione ontologica dei fenomeni.

36. Confutazione della produzione: il ragionamento “schegge di diamante”

Benché le fonti Madhyamaka contemplino molti ragionamenti deputati a confutare l’esistenza oggettiva dei fenomeni in generale, stando a Chandrakīrti, il metodo più efficace consiste nel confutare la produzione. Infatti, una volta appurato che non può darsi un processo di produzione oggettivamente esistente, la stessa esistenza oggettiva dei prodotti (*byas pa*) risulta confutata.²⁹⁵ Poiché i fenomeni non prodotti – o permanenti (*rtag pa*) – sono largamente riconosciuti nel panorama filosofico buddhista come imputati su (o in dipendenza da) quelli prodotti, è possibile in tal modo dimostrare la vacuità di esistenza oggettiva di tutti i fenomeni. Entro questa classe di ragionamenti (che ne conta almeno tre) quello preferito da Chandrakīrti e dagli autori Gelug-pa è noto come “schegge di diamante” (*rdo rje gzegs ma*).²⁹⁶ Il ragionamento è tratto dalla prima stanza del *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna – la qual cosa dà una misura della sua centralità nella tradizione Madhyamaka –, che recita: “mai, in alcun luogo, si danno esseri che sorgano da se stessi, da altro da sé, da entrambi o senza causa”²⁹⁷. Benché siano quattro le alternative negate dal ragionamento, come si vedrà è la produzione da altro a sollevare le questioni più rilevanti dal punto di vista ontologico, soprattutto in relazione al dibattito Prāsaṅgika-Svātantrika. La confutazione delle altre possibilità – oltre a dipendere dalla forma logica del tetralemma, così cara alla tradizione Madhyamaka – è volta in primo luogo a colpire le specifiche posizioni di alcune Scuole non buddhiste.²⁹⁸ In ogni caso, anche indipendentemente dal riferimento ad altri sistemi filosofici,

²⁹⁵ “There are many ways to determine that objects lack intrinsic self. However, Chandrakīrti’s Commentary on the ‘Middle Way’ determines that things lack intrinsic existence by refuting four possible types of production”, LRC p. 310. “Although many forms of reasoning setting forth the selflessness of phenomena are taught, the *Prasannapadā* states that if one negates that arising exists inherently, the refutation of all other objects of refutation, such as inherent existence and so on, becomes very simple”, TTC, p. 290.

²⁹⁶ What is more, the *Avatāra* states that to refute true arising the most powerful form of reasoning is the one that refutes arising via the four possibilities (*mu bzhi skye ‘gog*)”, *ibidem*.

²⁹⁷ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, ed. J.W. De Jong, Adyar, Madras 1977; tr. it. in Magno E., *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 263.

²⁹⁸ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 160.

la confutazione di *tutte* le possibili forme di produzione è formalmente necessaria affinché l'applicazione complessiva dell'analisi permetta di confutare validamente la produzione oggettiva in generale, e con essa l'esistenza oggettiva. Come si è già segnalato, l'accertamento dell'esaustività delle alternative contemplate è infatti uno dei prerequisiti necessari dell'analisi ultima. Dzong-ka-ba comincia quindi la sua esposizione del ragionamento facendo rilevare che, se qualcosa è oggettivamente prodotto, vi sono solo due possibilità: o è prodotto sulla base di una causa o senza; nel primo caso, a sua volta, vi sono solo due possibilità: o causa ed effetto sono oggettivamente uno o oggettivamente altri.²⁹⁹ Come si vede, la terza possibilità – la produzione da entrambi (sé e altro da sé) – non viene menzionata in questa anticipazione, benché sia comunque esaminata successivamente; evidentemente l'autore tibetano non la considera una possibilità logicamente consistente in quanto i due termini sono contraddittori e vengono comunque confutati singolarmente con le prime due alternative. Nel seguito del paragrafo si prenderanno in esame molto brevemente la prima, la terza e la quarta possibilità di produzione oggettiva, lasciando al successivo la produzione da altro, più rilevante per il dibattito Prāsaṅgika-Svātantrika e funzionale quindi a chiarire la specificità dell'ontologia Gelug-Prāsaṅgika.

Si cominci dunque dalla prima alternativa: la produzione da sé. La sua confutazione colpisce in primo luogo la Scuola Sāṃkhya, le cui specifiche posizioni non potranno essere esaminate in questa sede.³⁰⁰ L'argomento è piuttosto semplice: se un fenomeno si producesse da sé, la sua produzione sarebbe insensata, poiché esso esisterebbe già prima di essere prodotto, mentre 'produzione' allude proprio al venire in essere di qualcosa che prima non c'era.³⁰¹ In secondo luogo, la produzione da sé avrebbe il problema di "essere senza fine", dal momento che il fenomeno avrebbe il potere di continuare a riprodurre o moltiplicare indefinitamente se stesso.³⁰² Ke-drup-ge-lek-bel-sang amplia il discorso, rispondendo ad una serie di obiezioni provenienti da diverse Scuole, ma non si tratta temi particolarmente rilevanti in questa sede.³⁰³

²⁹⁹ "Here, if something is intrinsically produced, it is limited to two possibilities: either it relies upon a cause or it does not rely upon a cause. Hence, if it relies upon a cause, the cause and the effect are limited to two possibilities: they are either intrinsically one or intrinsically different", LRC p. 312.

³⁰⁰ Per approfondimenti cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 156-171.

³⁰¹ "If a seedling were produced from itself, its production would be pointless because production means that what is produced has come into being", LRC, p. 312.

³⁰² "Production also would be endless because if an already-arisen seed were to arise again, the very same seed would have to arise repeatedly", *ibidem*.

³⁰³ Cfr. TTC, pp. 291-303.

Per la terza possibilità – che i fenomeni siano prodotti da entrambi (sé e altri) – non viene menzionato uno specifico referente, benché Dzong-ka-ba affermi che si tratta di una posizione condivisa anche da alcune Scuole buddhiste. Uno degli esempi offerti è quello di un vaso d’argilla, che è prodotto da sé in quanto è fatto di argilla, e da altro in quanto richiede l’azione del vasaio. Come anticipato, questa possibilità non richiede una specifica confutazione, in quanto le due forme di produzione qui combinate sono già confutate singolarmente.³⁰⁴

Quanto all’ultima possibilità – che i fenomeni siano prodotti senza causa – il riferimento principale è alla Scuola Chārvāka (o Lokāyata), sulle cui specifiche posizioni (considerate nichilistiche dal punto di vista buddhista) non sarà possibile addentrarsi. Dzong-ka-ba riassume la tesi in questo modo: poiché non è riscontrabile alcuna causa che determini, ad esempio, il colore e la forma delle piume dei pavoni, i fenomeni si generano spontaneamente, senza che si debba supporre la presenza di una specifica causa. La posizione è presto confutata osservando che, se così fosse, la produzione che si verifica in uno specifico tempo e luogo dovrebbe verificarsi sempre ed ogni dove o, viceversa, non dovrebbe verificarsi mai in nessun luogo. Il fatto che non sia così dimostra chiaramente che i fenomeni sorgono in specifici tempi e luoghi a causa della presenza delle relative cause.³⁰⁵

³⁰⁴ “Advocates of production from both self and another claim that the production of a clay pot from clay is production from self and the production of a clay pot by a potter, etc. is production from another. Even among Buddhists there are those who advocate production from both [...]. Since there is neither production from self alone nor production from another alone, there is no production from the two together. The same arguments given above refute this. Within production from both, the factor of production from self is refuted by the arguments that refute production from self, and the factor of production from another is refuted by the arguments that refute production from another”, LRC, pp. 314-315.

³⁰⁵ “Lokāyata proponents of spontaneous origination argue that the production of things is only a matter of spontaneous origination, for no one is seen working to make lotus roots rough or to make lotus leaves soft, nor is anyone seen catching peacocks and such so as to put on their shapes and colors. This is incorrect. For if production were causeless, then production such as exists at one place and time would have to exist at all places and times, or else must never exist anywhere. This is because things arise at one place and time, and not at another, due to the presence or absence of their causes—something you do not accept”, *ivi*, p. 315.

37. Confutazione della produzione da altro

Come anche in altri casi, la differenza nel modo in cui viene intesa la confutazione della produzione nelle due correnti della Madhyamaka emerge da un differente uso dei qualificatori. A questo proposito risulta particolarmente chiara la formalizzazione proposta da Ke-drup-ge-lek-bel-sang, che descrive così l'interpretazione Svātantrika del ragionamento “schegge di diamante”:

Soggetto: il germoglio;

Predicato: non esiste veramente;

Ragione: perché *a livello ultimo* non sorge da sé, da altro, da entrambi o senza causa.³⁰⁶

La versione Prāsaṅgika del ragionamento è identica salvo che in essa non compare il qualificatore “a livello ultimo”.³⁰⁷ In realtà la differenza tra le due Scuole è ancora più specifica, dal momento che entrambe concordano che tre delle quattro forme di produzione – da Sé, da entrambi, e senza causa – sono impossibili *anche a livello convenzionale*. L'uso del qualificatore “a livello ultimo” distingue quindi le due Scuole solo per quanto concerne la produzione da altro, che è quindi ammessa dagli Svātantrika *a livello convenzionale*.³⁰⁸ Che cosa significa? Come si è già visto, nel contesto Svātantrika l'uso del qualificatore “a livello ultimo” segnala che ciò di cui si sta parlando è un fenomeno *veramente esistente*. Quindi, l'applicazione di tale qualificatore alla confutazione della produzione da altro colpisce l'ipotesi che l'effetto sia prodotto da una causa *veramente esistente* che sia altro da sé. Si è già mostrato che nella visione Gelug-Svātantrika la vacuità di vera esistenza non preclude l'esistenza oggettiva. Di conseguenza, ammettere la produzione da altro a livello

³⁰⁶ The Svātantrikas explain that the following syllogism is implied by the lines of the *Prajñāmūla* that go ‘not from themselves and not from another’: subject: the sprout; predicate: is not something that truly arises; reason: because it does not *ultimately* arise from itself, from another, from both, or causelessly”, TTC, p. 153.

³⁰⁷ “Chandrakīrti believes that it is possible to posit the reason in a more general way: [Subject: the sprout;] Predicate: is not something that truly arises; Reason: because it does not arise from itself, from another, from both or causelessly [without having to qualify the four extremes repudiated within the reason with the word ultimately]”, *ibidem*.

³⁰⁸ “Although the Svātantrikas and Prāsaṅgikas agree that the three forms of arising, from self, [both, and neither,] are impossible even nominally, [only] the Prāsaṅgikas believe that arising from another is impossible even nominally. However, because the Svātantrikas accept arising from another nominally, they believe that it is necessary to affix the qualifier ultimately when refuting arising from another”, *ibidem*.

convenzionale significa sostenere che l'effetto sia prodotto da una causa *oggettivamente esistente* che sia altro da sé. A conferma di ciò Ke-drup-ge-lek-bel-sang fa riferimento ad una serie di testi Svātantrika dove si afferma che causa ed effetto sono “differenti materie” (*rdzas gzhan*), la qual cosa implica che i due siano “materialmente esistenti” (*rdzas yod* o *rdzas grub*), una delle modalità di esistenza raggruppate all'interno del concetto di ‘esistenza oggettiva’.³⁰⁹

Che cosa comporta invece il fatto che, nella versione Gelug-Prāsaṅgika del ragionamento, la produzione da altro è rifiutata *anche a livello convenzionale*? Come già visto in altri contesti, tale espressione estende la confutazione ai fenomeni intesi come oggettivamente esistenti. Affermare che la produzione da altro non è possibile neanche a livello convenzionale esclude dunque la possibilità che l'effetto sia prodotto da una causa *oggettivamente esistente* che sia altro da sé.³¹⁰ Ciò significa forse che la produzione non può essere descritta convenzionalmente in alcuna maniera? Non esiste cioè alcun modo valido in cui le coscienze convenzionali possono apprendere il processo di produzione? Come si è visto nel primo capitolo – dove è stata messa in luce l'importanza conferita da Dzong-ka-ba alla validità della conoscenza convenzionale – le cose non possono stare in questi termini. Con il rifiuto della produzione da altro anche a livello convenzionale si esclude solo che vi siano coscienze convenzionali *non erronee in merito all'esistenza oggettiva dei loro oggetti* in grado di apprendere validamente la produzione da altro, nel qual caso l'esistenza oggettiva di causa ed effetto risulterebbe convalidata. Come si vede, ad essere presa di mira è proprio la posizione Svātantrika. Del resto, entro il sistema Gelug-Prāsaṅgika, la “mera produzione” – che, analogamente alla mera esistenza, è una produzione *non* oggettivamente esistente – è accettata e validamente appresa da fonti di conoscenza convenzionali (erronee rispetto all'esistenza oggettiva dei loro oggetti). Chiamata anche “produzione dipendente” (*rten 'byung*), essa non è altro che l'attestazione fenomenologica del legame esistente tra causa ed effetto, dalla quale non viene tuttavia desunta l'esistenza di alcuna realtà *mind-independent* entro la quale tale processo causale trovi fondamento. Tutti gli altri modi in cui può essere concepito il processo di produzione comportano dunque un'errata apprensione di esistenza

³⁰⁹ “It is quite clear from the scriptures of the father Śāntarakṣita and his [spiritual] son [Kamalaśīla] as well as from those of Arya [Vimuktasena] and Haribhadra that they believe cause and effect to be different substances (*rdzas gzhan*)”, *ibidem*.

³¹⁰ “Therefore, the arising of results from a cause that is an inherently existing different object is what is meant by “arising from another”, *ivi*, p. 304.

oggettiva e rientrano nei quattro estremi confutati dall'analisi.³¹¹ È opportuno ricordare che tale limitazione fenomenologica non deve essere intesa come la rassegnata rinuncia ad una conoscenza oggettivamente fondata del processo di produzione ma, al contrario, come l'unica sua descrizione ontologicamente consistente.

Venendo alle argomentazioni impiegate nella confutazione della produzione da altro entro la visione Gelug-Prāsaṅgika, nel LRC Dzong-ka-ba afferma che, se gli effetti fossero prodotti da cause *oggettivamente diverse* da essi – ossia da cause *oggettivamente esistenti* che siano in un rapporto di *alterità* rispetto a tali effetti – allora l'oscurità potrebbe sorgere da una fiamma; più in generale, tutte le cose potrebbero essere prodotte da qualsiasi altra, poiché, tanto i fenomeni che sono tra loro in rapporto di causa ed effetto, tanto quelli che non lo sono, se oggettivamente intesi, sono identici quanto alla loro reciproca alterità. Se seme e germoglio esistessero oggettivamente, allora, così come il germoglio di riso è altro rispetto a ciò che non è in grado di produrlo, come ad esempio il fuoco, allo stesso modo sarebbe altro rispetto alla sua causa, un chicco di riso.³¹² Lo stesso concetto è espresso in forma estremamente sintetica in un verso del *Mūlamadhyamakakārikā*, citato dallo stesso Dzong-ka-ba poco oltre: “se causa ed effetto fossero altro, allora causa e non-causa sarebbero del tutto simili”.³¹³ A poco varrebbe sostenere che causa ed effetto, benché oggettivamente altri, siano altri ‘speciali’, in quanto parte del medesimo *continuum* materiale (*rdzas rgyun*): infatti, se la loro alterità dipendesse dalla loro costituzione oggettiva, l'inserimento in tale *continuum* non risulterebbe fondato. E neppure è lecito appellarsi alla regolarità empirica con cui si presentano i legami di causa ed effetto, poiché ciò che deve essere appurato dall'analisi è proprio se tale regolarità trovi o meno fondamento in un rapporto di alterità tra causa ed effetto ravvisabile nella loro

³¹¹ “[...] as it says in a previously quoted [passage] from the *Prasannapada*: ‘It is due to the mere fact of its conditionality that [a thing] is accepted as existing conventionally, but not on account of accepting the four [extreme] positions, for otherwise it would follow that we were advocating things to have essences; and this again is not correct.’ This is making the general distinction that the four [positions], arising from self and so on, are not accepted conventionally, and that it is an interdependent arising that is accepted conventionally. It is stating that no matter which of these four one accepts, one must accept that things exist inherently”, *ibidem*.

³¹² “If effects were produced from intrinsically different causes, then thick darkness could arise even from a flame because those two are other. Furthermore, all things—whether or not they are effects—would be produced from all things—whether or not they are causes—because they are alike in their otherness. This means that if you assert that seed and seedling exist essentially or intrinsically, then it is evident that the way that a rice seedling essentially or intrinsically differs from things that cannot produce it, such as fire, is identical to the way that a rice seedling intrinsically differs from its cause, a grain of rice”, LRC, p. 313.

³¹³ “If cause and effect were other, Then causes and non-causes would be just alike”, *ivi*, p. 314.

costituzione oggettiva.³¹⁴ Queste le principali argomentazioni presentate da Dzong-ka-ba, che nei testi dei suoi commentatori si trovano esposte in forma leggermente più estesa, ma senza variazioni significative.³¹⁵

Una chiave importante per comprendere adeguatamente queste argomentazioni è intendere la causa e l'effetto qui in esame come due istanti immediatamente contigui di uno stesso *continuum* materiale. L'esempio del seme e del germoglio può risultare fuorviante, giacché i due sembrano separati da una lunga serie di processi causali che portano progressivamente dal primo al secondo. Come sovente chiarito dagli esponenti di questa tradizione nelle loro spiegazioni orali, con 'germoglio' deve essere inteso il primissimo istante in cui questo comincia a spuntare dal seme. Per comprendere ciò che è effettivamente a tema in questi ragionamenti, è quindi importante tenere presente l'assoluta contiguità temporale tra causa ed effetto, benché il discorso possa poi essere esteso anche a fenomeni legati da rapporti causali meno stretti. Adottando un linguaggio più moderno, si potrebbe dire che ad essere indagato è il rapporto tra l'istante 1 e l'istante 2 di un dato fenomeno. L'analisi di tale rapporto chiama indirettamente in causa il problema della temporalità: la maggioranza delle Scuole buddhiste essenzialiste concorda nell'affermare l'impermanenza (*mi rtag pa*) dei fenomeni funzionali, secondo cui la loro esistenza è istantanea, totalmente priva di durata: essa è causata dal fenomeno esistente nell'istante precedente e cessa *immediatamente*, dando origine al fenomeno che sorgerà nell'istante successivo;³¹⁶ la Scuola Madhyamaka non ammette l'esistenza di questi istanti irriducibili poiché, se essi fossero del tutto privi di durata, dovrebbero esistere tutti nel medesimo tempo, se invece avessero una qualche durata, benché minima, potrebbero essere ulteriormente scomposti in istanti più piccoli; questi ultimi, del resto, sarebbero soggetti al medesimo problema.³¹⁷ Tale argomentazione – che mette in luce gli aspetti aporetici della temporalità – deve essere tenuta presente nell'analisi della produzione da altro, benché non venga esplicitamente menzionata dagli autori Gelug-pa in questo contesto. Infatti, il rapporto tra causa ed effetto qui a tema è quello tra due fenomeni

³¹⁴ “[...] if things are other in the sense of being intrinsically different, their inclusion within the same continuum cannot be established. Also, it is inadequate to reply that we can see a definite regularity as to what produces a certain effect and what does not. This is because what we are now analyzing is whether such regularity could hold up if the difference between a cause and its effect were essential to objects themselves, rather than being posited by the mind”, *ibidem*.

³¹⁵ Cfr. TTC, pp. 302-305; cfr. anche GTC, pp. 833-839.

³¹⁶ La ragione per cui tali Scuole sostengono l'impermanenza, cioè l'esistenza istantanea dei fenomeni, è che solo in questo modo è possibile spiegare il loro cambiamento macroscopico, che ad un certo punto diventa percepibile con i sensi.

³¹⁷ Cfr. TTC, p. 154.

che dovrebbero essere 1) oggettivamente esistenti, 2) in un rapporto di alterità e 3) *temporalmente contigui*.

Un altro elemento su cui è opportuno soffermarsi è l'equivalenza, posta implicitamente da Dzong-ka-ba, tra “altro oggettivamente esistente” (*rang bzhin gyis grub pa'i gzhan*) e “oggettivamente altro” (*rang bzhin gyis gzhan*). Infatti, una delle argomentazioni cardine del ragionamento prevede che, se due fenomeni sono oggettivamente altri, devono per forza essere irrelati, indipendenti l'uno dall'altro; del resto – si potrebbe obiettare – perché mai due fenomeni oggettivamente esistenti (non identici) dovrebbero per forza essere oggettivamente altri in un senso così radicale? È chiaro che questo passaggio sfida il senso comune. Infatti, nell'immaginare il *continuum* materiale di un fenomeno, appare naturale pensare che, in qualche modo, l'istante 1 ‘sfumi’ nell'istante 2, in modo tale che i due non siano né del tutto identici né del tutto diversi. Paradossalmente questo è proprio ciò che l'analisi intende dimostrare! Il punto è che il senso comune non vede la contraddittorietà tra questo indeterminato ‘sfumare’ della causa nell'effetto e l'esistenza oggettiva dei due.³¹⁸ Due fenomeni così ravvicinati nel tempo, come i due istanti consecutivi di un tavolo, appaiono come né del tutto identici né del tutto diversi tra loro, e ciò nondimeno come oggettivamente esistenti. L'analisi insiste invece sul fatto che, se due cose esistono oggettivamente, possono essere soltanto o identiche o diverse tra loro; *tertium non datur*. Nel primo caso si incorre nei problemi già visti in merito alla produzione da sé. Se del resto i due fenomeni fossero altri oggettivamente esistenti, la loro alterità dovrebbe trovare fondamento nella loro costituzione oggettiva: ciascuno dovrebbe dunque esistere indipendentemente dall'altro, ma in questo caso come può essere spiegata quella strettissima relazione di ‘quasi-identità’ che lega, ad esempio, due istanti contigui del *continuum* materiale di un tavolo? A poco varrebbe sostenere che causa ed effetto oggettivamente altri trovino la loro connessione – il loro “punto di identità”, potremmo dire – nel progressivo benché rapidissimo passare dell'uno nell'altro. In tal caso, infatti, la causa e l'effetto considerati non sarebbero effettivamente istanti *contigui*, e le stesse argomentazione si riprodurrebbero inalterate ad un ulteriore livello di analisi. Inutile sarebbe anche recriminare sull'inosservabilità empirica di un simile passaggio, giacché, in un mondo oggettivamente esistente, la relazione tra causa ed effetto deve comunque essere pensabile entro uno dei modi contemplati dall'analisi ultima, che sono ritenuti esaustivi in quanto tra loro contraddittori (ossia non vi è nulla di oggettivamente esistente che possa non essere né identico né diverso da qualcos'altro).

³¹⁸ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 172-173.

L'impossibilità di concepire una forma oggettivamente consistente di relazione tra due fenomeni (in questo caso causa ed effetto), in grado di rendere ragione del loro comportamento fenomenologico, è considerata una ragione sufficiente per confutarne l'esistenza oggettiva – avvalorando quindi la tesi che la loro esistenza sia da intendere in senso *meramente* fenomenologico.

Si potrebbe obiettare che, benché causa ed effetto non esistano dal lato dell'oggetto *nel modo in cui appaiono* e debbano quindi essere riconosciuti come posti con il concorso della mente, ciò non toglie che essi siano dotati di esistenza oggettiva: causa ed effetto possono nondimeno trovare fondamento in un mondo *mind-independent*, dal quale la mente 'ritaglia' delle sezioni temporali denominate 'causa' ed 'effetto'. Si tratta ancora una volta della visione Gelug-Svāntarika, entro la quale l'introvabilità di un consistente rapporto tra causa ed effetto ne dimostra solo la vacuità di *vera esistenza* e non di esistenza oggettiva: l'esistenza del processo di produzione non è quindi *meramente* imputata: causa ed effetto – intesi come fenomeni singolari ed autoconsistenti – sono posti dalla mente in modo semi-arbitrario sulla base di un *continuum* oggettivo infinitamente partizionabile non solo da un punto vista spaziale, come si è già visto, ma anche temporale. 'Laggiù' senza dubbio vi è un processo di produzione che non è posto *unicamente* dalla mente; tuttavia, il modo in cui esso appare – suddiviso cioè in cause ed effetti (non importa quanto minuti) che si presentano come unità irriducibili – non corrisponde al suo modo d'essere, e ciò è reso manifesto dalle aporie che l'analisi incontra nel ricercare cause ed effetti così concepiti (cioè come veramente esistenti). D'altra parte – ed in ciò può essere riassunta la critica Prāsaṅgika a tale posizione – come ammettere l'esistenza di un processo causale oggettivo che non può però esistere in nessuna forma logicamente concepibile? Se i fenomeni esistessero oggettivamente, l'analisi sarebbe in grado di trovarli. Ancora una volta, quindi, analoghi ragionamenti sono utilizzati dalle due Scuole per confutare un diverso oggetto di negazione.³¹⁹

Prima di concludere l'analisi della produzione è opportuno ricordare che, accanto a "schegge di diamante", gli autori Gelug-pa segnalano altri due ragionamenti volti a confutare la produzione oggettivamente esistente: il "ragionamento che confuta le quattro alternative della produzione" (*mu bzhi skye 'gog gi rigs pa*)³²⁰ – nome con il quale talvolta ci si riferisce

³¹⁹ "In this way [we can see] that the difference as to whether or not they nominally accept arising from another is strictly due to a difference in the subtlety of what they take to be the object of refutation of the syllogism", TTC, p. 156.

³²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 156-157; cfr. anche GTC, pp. 842-847. Secondo Jang-gya questo ragionamento è in realtà scarsamente utilizzato dagli autori Prāsaṅgika; cfr. GTNZ, p. 390.

anche al ragionamento appena visto – e il “ragionamento che confuta la produzione dell’esistente e del non esistente” (*yod med skye dgag gi rigs pa*).³²¹ In quest’ultimo – che è considerato da Jam-yang-shay-ba una variante o un complemento a “schegge di diamante”³²² – il riferimento alle aporie che coinvolgono temporalità e divenire si fa più marcato: in breve, l’analisi si domanda se la causa dia origine ad un effetto oggettivamente esistente o oggettivamente non esistente; nel primo caso sarebbe inutile, in quanto l’effetto esisterebbe già anche senza la causa. Se invece fosse oggettivamente non esistente, allora come potrebbe venire prodotto? Ciò che non esiste è infatti privo di azione (il prodursi) e di agente (il prodotto). Anche qui si tratta di indagare l’impossibile momento in cui un fenomeno oggettivamente esistente passa dall’essere al non essere, e viceversa; il ragionamento mette di fronte all’impensabilità di questo passaggio, come si evince dalle parole di Ke-drup-ge-lek-bel-sang.³²³ Il divenire stesso, cioè il processo di produzione, è incompatibile con l’esistenza oggettiva. Ciò, tuttavia, non è compreso dal senso comune, per il quale divenire ed esistenza oggettiva non sono in contraddizione. L’analisi cerca invece di portare di fronte a tale contraddizione, liberando la valida apprensione convenzionale del divenire – la cui consistenza può essere soltanto fenomenologica – dalla sua sostanzializzazione operata dall’ignoranza.

Va infine osservato che, anche in questi ragionamenti legati al processo di produzione, l’operazione svolta dall’analisi può essere letta come la ricerca del fenomeno imputato nelle sue basi di imputazione.³²⁴ I diversi istanti del *continuum* materiale di un tavolo, infatti, possono essere considerati, al pari delle sue parti costitutive, come gli elementi sulla base dei quali viene “imputata” l’esistenza oggettiva del tavolo. Quest’ultima dipende dal fatto che al termine ‘tavolo’ – o, se si preferisce, alla sua apprensione fenomenologica da parte di una coscienza convenzionale – corrisponda una realtà esistente dal lato dell’oggetto, che faccia da base a tale imputazione. Si potrebbe dire che, mentre nei ragionamenti analizzati in precedenza l’esistenza oggettiva veniva ricercata nelle parti *spaziali* del fenomeno, ora ad essere esaminate sono le sue porzioni *temporali*: in effetti, la maggior parte degli oggetti che

³²¹ Cfr. TTC, pp. 157-158; cfr. anche GTC, pp. 840-842 e GTNZ, p. 390.

³²² Cfr. GTC, p. 840.

³²³ “However, if the sprout truly existed, this would not be possible, for if the sprout truly existed, it would have to exist at all times, and so would have to exist even at the time of its cause, and hence it could not be created by its cause. If its nonexistence at the time of its cause were a truth (*rgyu dus na med par bden na*) it would have to be nonexistent at all times, and there would ensue the problem that it could not be created by a cause, like the flower in the sky”, TTC, p. 158.

³²⁴ Cfr. J. Hopkins, *Maps of the Profound*, cit., p. 799, nota a.

conosciamo non sono puntiformi istanti temporali, ma ‘cose’ concepite come estese nel tempo; la loro esistenza è dunque imputata sulla base di una molteplicità relativamente omogenea di istanti temporali che costituiscono il loro *continuum* materiale. Quindi, se si intende verificare lo statuto ontologico del tavolo, non resta che analizzarne le basi di imputazione, ossia gli elementi nei quali si presume trovi fondamento la sua esistenza oggettiva: se si predilige la dimensione spaziale, l’esistenza oggettiva del tavolo deve essere ricercata indagandone il rapporto con le parti costitutive, come si è visto in precedenza; se si opta invece per la dimensione temporale, non resta che verificare se il *continuum* materiale del tavolo è costituito da istanti oggettivamente esistenti, indagando il rapporto che intercorre tra di essi. La confutazione dell’esistenza oggettiva del processo causale e degli elementi che lo costituiscono, allora, equivale alla dimostrazione che l’esistenza oggettiva del fenomeno imputato non è reperibile nelle sue basi di imputazione, perché lo stesso complessivo processo di produzione (o causazione), sul quale riposa la sua presunta esistenza oggettiva, è scoperto vuoto di esistenza oggettiva.

38. Il sorgere-dipendente come radice di tutti i ragionamenti e come significato della vacuità

Come anticipato, tutti i ragionamenti fin qui esaminati sono riconducibili a quello basato sul sorgere-dipendente (*rten 'brel*), chiamato da Dzong-ka-ba, per tale ragione, “il re dei ragionamenti”.³²⁵ La sua struttura è molto più semplice rispetto agli altri, anche perché, come si vedrà, esso non viene veramente applicato per suscitare *ex novo* la comprensione delle vacuità; si tratta piuttosto di una sintesi – davvero comprensibile solo da chi abbia già accertato la vacuità – del lavoro ogni volta compiuto dall’analisi ultima: dimostrare che il modo d’essere che caratterizza strutturalmente l’orizzonte fenomenico – che si può riassumere nella capillare dipendenza da altro – è incompatibile con la sua esistenza oggettiva. Nelle parole di Dzong-ka-ba: “ciò che è prodotto o imputato in dipendenza non esiste oggettivamente come uno con ciò da cui dipende; se così fosse, tutti gli agenti e gli oggetti sarebbero uno. I due non esistono neanche come oggettivamente altri perché, se così fosse,

³²⁵ “The reason of dependent-arising is the main of all reasonings in this system. All these former reasonings derive from just that of dependent-arising. [...] Therefore, the Foremost Father [Dzong-ka-ba] and his spiritual sons [Gyel-tsap and Kay-drup] praise it, saying that the reason of dependent-arising is the king of reasonings”, GTNZ, p. 382.

una relazione tra loro ne sarebbe confutata, così che la dipendenza da quelle [cause o basi di imputazione] sarebbe contraddittoria”.³²⁶

È chiaro come anche gli altri ragionamenti fin qui esaminati siano tra loro accomunati proprio dal fatto di mettere in luce gli aspetti aporetici delle relazioni di dipendenza tra i fenomeni: che in esame sia il rapporto tra intero e parti o quello tra causa ed effetto, la totalità dei fenomeni sembra segnata dalle medesime aporie strutturali, che riguardano in primo luogo i rapporti di dipendenza strutturale che li lega l’uno all’altro. L’intero non può essere né identico né diverso dalle parti e l’effetto né identico né diverso dalla causa: la stessa struttura dello spazio e del tempo sfugge quindi ad ogni presa analitica. Come si è detto, nel sistema Prāsaṅgika ciò non dice solo – come forse sarebbe corretto affermare circa la prospettiva Gelug-Svātantrika – l’inadeguatezza delle nostre categorie concettuali per comprendere una realtà *mind-independent* la cui esistenza è comunque testimoniata dalle nostre facoltà sensoriali, ma è invece considerata una ragione sufficiente per accertare lo statuto ontologico dei fenomeni: essi non esistono oggettivamente, sono meramente imputati dalla mente. Come potrebbe esistere oggettivamente qualcosa di totalmente inoggettivabile, qualcosa che sfugge alle più fondamentali categorie ontologiche come quelle di identità, differenza, unità, molteplicità e così via? Se tali categorie si rivelano inapplicabili ai fenomeni sottoposti all’analisi, in quale altro modo questi potrebbero esistere, se non in quanto ingannevoli apparenze? Questo, come si è visto, è il modo caratteristico con cui l’esto dell’analisi viene recepito nella prospettiva Gelug-Prāsaṅgika. Il ragionamento basato sul sorgere-dipendente non fa quindi che riassumere in un unico concetto tutte le relazioni aporetiche che permettono di confutare l’esistenza oggettiva dei fenomeni, riguardino esse lo spazio, il tempo, il rapporto intero-parte, la casualità o qualsiasi altro elemento strutturale dell’orizzonte fenomenico.

A questo proposito Jang-gya fa rilevare una differenza formale tra gli altri ragionamenti e quello legato al sorgere-dipendente. I primi si basano sulla non osservazione di qualcosa che dovrebbe necessariamente accompagnare l’esistenza oggettiva: le sue conseguenze ipotetiche (ad esempio, l’essere identico o diverso dalle sue parti o cause). Poiché il fenomeno indagato *non* manifesta proprietà che sono inscindibili dalla sua ipotetica esistenza oggettiva, esso non esiste oggettivamente. Il ragionamento legato al sorgere-

³²⁶ “What is dependently produced or dependently imputed does not exist as an inherently existent one with that upon which it depends; [for] if it did, all agents and objects would be one. Those two also do not exist as inherently existent others because if they did, a relationship [between them] could be refuted, whereby reliance on those [causes or a basis of imputation] would be contradictory”, LRB, pp. 91-92.

dipendente, invece, si basa direttamente sull’osservazione di una forma di esistenza *contraddittoria* rispetto all’esistenza oggettiva (il sorgere-dipendente, appunto). È chiaro però che si tratta delle due facce di una stessa medaglia: i fenomeni non presentano le conseguenze ipotetiche dell’esistenza oggettiva in quanto manifestano al loro posto forme di dipendenza che sono in contrasto con tale caratterizzazione ontologica. In un certo senso – si potrebbe dire – il fatto che i fenomeni siano sorgere-dipendente è la *ragione* della non osservabilità delle categorie ontologiche che si legano all’esistenza oggettiva: da questo punto di vista, è possibile quindi riconoscere nel sorgere-dipendente la fonte di tutti i ragionamenti impiegati dall’analisi ultima.³²⁷

La trattazione del sorgere-dipendente da parte degli autori Gelug-pa – soprattutto successivi a Dzong-ka-ba – conferisce considerevole rilevanza all’analisi filologica del termine sanscrito (*pratītyasamutpāda*), analisi che è stata sovente occasione di dibattito tra diverse Scuole e orientamenti, a causa delle implicazioni concettuali delle diverse ipotesi etimologiche.³²⁸ Poiché tale dibattito non riguarda direttamente gli obiettivi della presente ricerca, ci si limiterà a menzionare le conclusioni a cui giunge Jam-yang-shay-ba, certamente tra i più accurati nello svolgere questo tipo di analisi: per l’autore il termine sanscrito indica “il sorgere dei prodotti in dipendenza dalle rispettive cause e condizioni”; ma anche il fatto che tutti i fenomeni – prodotti e non prodotti – “esistono in dipendenza dalle loro parti, basi di imputazione o dai loro componenti”.³²⁹ Analoghe definizioni sono proposte dagli altri autori Gelug-pa. Come si vede, il campo semantico del sorgere-dipendente è assai vasto, includendo tutte le forme di relazione costitutiva che legano il fenomeno indagato ad altri oggetti. Questa dipendenza strutturale di tutti i fenomeni da altro, del resto, non è intesa qui come la descrizione del loro modo d’essere oggettivo, ma al contrario come una ragione che dimostra la loro *assenza* di oggettività.³³⁰ Questo è un punto molto importante su cui insistere per

³²⁷ Jang-gya analizza ulteriormente il legame tra gli altri ragionamenti e quello basato sul sorgere dipendente. Per gli scopi della trattazione, comunque, sarà sufficiente quanto già detto; per approfondimenti cfr. GTNZ, pp. 421-424.

³²⁸ Jam-yang-shay-ba in particolare affronta il problema con grande dovizia di dettagli; cfr. GTC, pp. 850-862. Per l’esposizione di Jang-gya cfr. GTNZ, pp. 411-413. Come letteratura secondaria cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 307-313.

³²⁹ “Hence, *pratītyasamutpāda* means the dependent-arising of products—their arising in reliance on their own causes and conditions. It also means the dependent-arising [of all phenomena, products and non-products]—their existence meeting to or in reliance on their own parts, their own bases of imputation, or their own components [...]”, GTC, p. 862.

³³⁰ “Also, because all phenomena are just established in dependence upon, in reliance upon, or meeting to [causes and conditions, their parts, and their basis of imputation], they are not self-instituting and do not exist through their own power”, *ibidem*.

evitare fraintendimenti: infatti, gli autori Gelug-pa, a cominciare da Dzong-ka-ba, affermano sovente che la vacuità è il “significato” (*don*) del sorgere-dipendente (e viceversa) – affermazione che risale allo stesso Nāgārjuna.³³¹ Ciò non deve tuttavia essere inteso in senso letterale, come avverte ad esempio Jang-gya: non è come il caso di ‘quella cosa tondeggiante’ come significato del termine ‘tazza’. E neppure si deve credere che una coscienza che realizza il sorgere-dipendente necessariamente realizzi la vacuità.³³² La vacuità di esistenza oggettiva, quindi, non può essere intesa come il mero fatto che ogni fenomeno esiste solo in dipendenza di altri fenomeni (come le sue parti e le sue cause). Se così fosse, infatti, non ci sarebbe alcuna differenza tra il sistema Madhyamaka e le Scuole cosiddette essenzialiste. Su questo punto è chiarissimo Dzong-ka-ba nel suo LRC, dove un avversario ipotetico muove proprio questa obiezione: in fin dei conti, poiché anche le altre Scuole filosofiche buddhiste affermano che tutti i fenomeni (o se non altro tutti i prodotti) sono sorgere-dipendente, non c’è una vera differenza tra queste e la Scuola Madhyamaka. L’autore risponde che, benché vi sia accordo nell’affermare, ad esempio, il rapporto di dipendenza tra causa ed effetto, l’avversario è come un piccolo bimbo che scambia il riflesso di un volto per un volto reale. Lo stesso sorgere-dipendente che per un Prāsaṅgika è *segno* della non esistenza del fenomeno dal lato dell’oggetto – del suo essere una mera imputazione mentale –, per l’avversario è una cosa reale: egli reifica il sorgere-dipendente, lo concepisce come oggettivamente esistente e lo pensa come l’essenza delle cose.³³³ Poco dopo Dzong-ka-ba ribadisce che sarebbe scorretto liquidare la differenza tra l’ontologia Prāsaṅgika e quella delle altre Scuole come una questione meramente terminologica. Benché in entrambi i casi si affermi il sorgere-dipendente, per l’uomo comune (così come per le Scuole non Prāsaṅgika) esso è segno dell’esistenza oggettiva del fenomeno, mentre per gli *Arya* – cioè per coloro che abbiano ottenuto una cognizione non concettuale della vacuità, realizzando così compiutamente la

³³¹ “Thereby, it indicates that being empty of inherent establishment is the meaning of dependent-arising [...]”, LRC, p. 89.

³³² “Furthermore that Nāgārjuna and his [spiritual] children as well as the Foremost Omniscient [Dzong-ka-ba] say that emptiness has the meaning of depending-arising is not like positing that which is bulbous as the meaning of pot. It also is not merely that a consciousness realizing one also realizes the other”, GTNZ, p. 423.

³³³ “Objection: [...] we [other Buddhist schools] also assert functional dependent-arising. Therefore, there is no difference between you and us. Reply: Although you assert dependently arisen causes and effects, you are like a small child apprehending a reflection of a face as truly being a face. You reify dependent-arising as intrinsically existent and then call that the essence of things. Thus, you do not accurately know the meaning of dependent-arising and you express its meaning inaccurately. Since we hold that dependent-arising lack intrinsic existence and say so, that is the difference between you and us”, LRC p. 318.

visione Prāsaṅgika – il sorgere-dipendente è una ragione sufficiente per confutare l’esistenza oggettiva dei fenomeni.³³⁴ Solo in quest’ultimo caso, dunque, è corretto affermare che la vacuità è il significato del sorgere-dipendente. Per chi non abbia già ottenuto una cognizione valida della vacuità, il sorgere-dipendente – il fatto che, ad esempio, un fenomeno sorga da specifiche cause e produca specifici effetti – vale piuttosto come una conferma della sua esistenza oggettiva. Nella *Lode al sorgere-dipendente* l’autore esprime l’‘esotericità’ del legame tra sorgere-dipendente e vacuità dicendo: “come possono coloro che vedono [provato] l’opposto e coloro che vedono [la ragione come] non stabilita comprendere il tuo [del Buddha] sistema?”³³⁵ Questi versi condensano in pochissime parole due errori compiuti rispettivamente da alcune Scuole non buddhiste e da tutte le Scuole buddhiste non Prāsaṅgika.³³⁶ Le prime considerano la ragione non stabilita (*rtags ma grub*): tecnicamente ciò significa che la ragione (il sorgere-dipendente) usata per dimostrare la presenza del predicato (la vacuità) nel soggetto (il fenomeno indagato) non è una proprietà del soggetto. In altre parole, queste Scuole negano che i fenomeni siano sorgere-dipendente, che sorgano cioè contingentemente in dipendenza delle loro cause e condizioni. Più interessante è il secondo errore, quello compiuto dalle Scuole buddhiste non Prāsaṅgika, le quali ammettono il sorgere-dipendente, e tuttavia da tale ragione vedono provato l’opposto del predicato (la vacuità), cioè l’esistenza oggettiva. Per questi soggetti non c’è speranza che il sorgere-dipendente possa valere come ragione per accertare la vacuità.

È importante esaminare nel dettaglio questi punti perché è piuttosto frequente nella letteratura occidentale trovare affermato senza ulteriori contestualizzazioni il fatto che vacuità e sorgere-dipendente sono sinonimi. In questo caso è facile cadere nell’errore di pensare che l’oggetto di negazione, che deve essere confutato per apprendere la vacuità, consista

³³⁴ “[...] there are some who conclude that the debate as to whether things truly exist is only a semantic one. Likewise, they say that it is only semantics when we debate with the Svātantrikas—for even the Svātantrikas claim that things exist by way of their intrinsic character—as to whether something that functions conventionally has a nature that conventionally exists by way of its intrinsic character. This teaching by Chandrakīrti clearly refutes these ideas. [...] When other living beings see something as produced in dependence upon causes and conditions, they see it as essentially or intrinsically existent, and thus they are bound in cyclic existence; but for noble beings, production in dependence upon causes and conditions is reason enough to refute intrinsic existence and develop certainty about the lack of intrinsic existence”, *ivi*, p. 319.

³³⁵ “How can those who see the opposite [proved] and those who see [the reason] as non-established understand your [that is, Buddha’s] system [of emptiness as no inherent existence]?”, TBT, cit. in GTC, p. 849.

³³⁶ Questa interpretazione dei versi in esame, peraltro piuttosto deducibile dal contesto, mi è stata fornita dai monaci dell’Università Monastica di Sera Jey.

semplicemente nell'*indipendenza* dei fenomeni dalle proprie cause e parti (l'opposto del sorgere-dipendente). In tale senso, una volta appurato che i fenomeni non dipendono da altro, si sarebbe già compresa la loro vacuità di esistenza oggettiva. Se tale fosse la verità ultima nella Scuola Prāsaṅgika, allora la differenza tra questa e le altre Scuole buddhiste sarebbe effettivamente – come Dzong-ka-ba avverte esplicitamente di *non* intendere – solo una questione terminologica: esistenza oggettiva e sua vacuità sarebbero termini opposti per alludere alla medesima posizione ontologica. È chiaro dunque che la corretta comprensione del legame esistente tra sorgere-dipendente e vacuità richiede di aver compiuto per intero quel salto inferenziale a cui si è fatto più volte allusione: la dipendenza dei fenomeni dalle loro cause o parti, se analizzata nei suoi risvolti aporetici, permette di *inferire* il fatto che essi non esistono dal lato dell'oggetto e sono quindi meramente imputati dalla mente. Ignorare tale passaggio inferenziale significa confondere la ragione (il sorgere-dipendente dei fenomeni) con la tesi (la loro vacuità).

Nel suo commentario al *Mūlamadhyamakakārikā* Dzong-ka-ba spiega esplicitamente entro quali limiti il significato del sorgere-dipendente coincide con la vacuità: tale equivalenza vale soltanto “per i sostenitori della Madhyamaka [in questo caso solo i sostenitori del sistema Madhyamaka Prāsaṅgika] che abbiano confutato l'esistenza oggettiva con una cognizione valida, ma non per altri. Poiché questi sostenitori della Madhyamaka, quando accertano esplicitamente che i fenomeni interni ed esterni sono sorgere-dipendente contingenti alle loro cause, essi – in dipendenza del potere di questa sola coscienza – accerteranno che [i fenomeni] sono vuoti di esistenza oggettiva, perché hanno realizzato [...] con una cognizione valida che i due, questa [esistenza oggettiva] e il sorgere-dipendente, sono contraddittori.”³³⁷ È chiaro dunque che vacuità e sorgere-dipendente – così come quest'ultimo è inteso prima della comprensione della vacuità, cioè come la mera dipendenza di un fenomeno da cause e parti, apparentemente compatibile con la sua esistenza oggettiva – non sono per nulla sinonimi. Semmai, alla luce di un accurato sforzo analitico – che deve necessariamente avvalersi dei più articolati strumenti logico-dialettici esaminati in precedenza – è possibile rilevare innanzitutto la contraddittorietà tra sorgere-dipendente ed esistenza oggettiva; quindi, sulla base di questa, può essere compiuta l'inferenza che conduce dall'attestazione fenomenologica del sorgere-dipendente all'accertamento della vacuità. Solo a questo punto sarà possibile effettivamente affermare che la vacuità è il *significato* del sorgere-dipendente.

³³⁷ RG, pp. 504-505.

39. I tre livelli del sorgere-dipendente secondo Jang-gya

Jang-gya elabora ulteriormente le diverse sfaccettature semantiche e concettuali racchiuse nel termine ‘*pratītyasamutpāda*’, proponendone una tripartizione – non priva di elementi di ambiguità – funzionale a separare 1) gli aspetti che la visione Prāsaṅgika ha in comune con le altre Scuole filosofiche buddhiste, 2) quelli che la accomunano soltanto al sistema Svātantrika, e infine 3) quelli che costituiscono la sua peculiare interpretazione del sorgere-dipendente. Innanzitutto l’autore chiarisce che il termine ‘*pāda*’ non significa solo ‘sorgere’, nel senso appunto di ‘essere prodotto’, ma deve invece essere inteso anche come ‘esistere’ (*sat, yod pa*) e come ‘essere fondato’ o ‘stabilito’ (*siddha, grub pa*).³³⁸ Ciò detto, Jang-gya introduce tre termini che, benché generalmente considerati sinonimi, sono associati ad altrettanti livelli in cui può essere suddiviso il concetto di sorgere-dipendente.³³⁹ Ciascuno di essi rappresenta un aspetto del sorgere-dipendente che *può* essere impiegato come ragione per accertare la vacuità dei fenomeni, ma che non necessariamente è preso come tale da *tutte* le Scuole filosofiche buddhiste.

- 1) Il primo termine (‘*phrad pa*, ‘incontrare’) si riferisce alla dipendenza dei prodotti dalle loro cause. Benché si tratti di un fatto accettato da tutte le Scuole buddhiste – ragion per cui è indicato come il significato “comune” del sorgere-dipendente –, le Scuole non Madhyamaka non lo considerano, come si è già detto, un segno o ragione della vacuità dei fenomeni: al contrario, esse affermano un “sorgere-dipendente veramente esistente”, cioè un sorgere di veri effetti da vere cause.³⁴⁰

³³⁸ “The term *pāda*, which has *samut* preceding it, is used for ‘arising’. It is also suitable to be explained as ‘existing’ (*yod pa, sat*) and “established” (*grub pa, siddha*). Therefore, in brief, our own system is this: The meaning of *pratītyasamutpāda* is the existence, establishment, or arising of things in dependence upon causes and conditions”, GTNZ, p. 413. Sull’ambiguità ontologico-epistemologica del termine ‘*grub pa*’ si è già detto in precedenza. In questo caso, comunque, è chiaro che il suo significato non può essere circoscritto al piano epistemologico in quanto ad esso è accostato il per nulla ambiguo ‘*yod pa*’, probabilmente esplicitato proprio per evitare l’ambiguità.

³³⁹ “In general, meet, rely, and depend are said even to be synonymous. However, if we separate them in order to facilitate understanding [...]”, GTNZ, p. 413.

³⁴⁰ “‘Meeting’ as a reason [for the absence of inherent existence of things] bears within it the meaning of dependent-arising as the production of things by their own causes. This is [an assertion held in] common also with lower tenet systems. Moreover, since [the Middle Way School and the lower tenet systems] are similar in their assertions of the meaning of dependent-arising just to that point, this is said to be ‘in common’. However [Proponents of the Middle Way School] do not [assert] the truly existent dependent-arising that those [of the lower systems] assert; also, [in lower tenet systems] they

- 2) Il secondo termine (*ltos pa*, ‘essere in relazione’³⁴¹) indica il fatto che i fenomeni – prodotti e non prodotti – “ottengono la loro entità” in dipendenza delle loro parti costitutive. Ciò non significa che i fenomeni siano prodotti dalle loro parti nel modo in cui un effetto è prodotto dalla sua causa. Essi piuttosto si fondano (*grub pa*) sulle loro parti, cioè dipendono ontologicamente da esse. Questo livello concettuale del termine *pratītyasamutpāda* è detto accomunare le due suddivisioni della Madhyamaka, benché, come si è visto in precedenza, la vacuità che viene inferita usando come ragione questo aspetto del sorgere-dipendente non sia la medesima nei due casi.³⁴²
- 3) Il terzo termine (*brten pa*, ‘dipendere’) si riferisce al fatto che tutti i fenomeni sono meramente imputati in dipendenza delle loro basi di imputazione, un aspetto esclusivo del sistema Prāsaṅgika.³⁴³

Questo terzo livello concettuale – senza dubbio il più rilevante per comprendere l’ontologia Gelug-Prāsaṅgika – sembrerebbe a prima vista pressoché indistinguibile dal secondo. Che cosa rende la dipendenza dalle basi di imputazione così diversa da quella dalle parti? La differenza si gioca sul significato che assume nel contesto Gelug-Prāsaṅgika la particolare formulazione “imputato *in dipendenza* delle basi di imputazione”, in contrapposizione ad “imputato *sulle* basi di imputazione”. Come si è già mostrato estesamente, tale formulazione sposta l’accento dal rapporto di dipendenza dell’intero dalle parti – che permetteva alla Scuola Svātantrika di confutare la vera esistenza dei fenomeni – al rapporto di dipendenza dei fenomeni dalla mente stessa: essi sono imputati non *sulle* basi di imputazione – poiché neppure queste esistono oggettivamente – ma solo *in dipendenza* di

do not assert that the absence of true existence is what is proved [by dependent-arising]”, *ivi*, pp. 413-414.

³⁴¹ In realtà la differenza di significato tra questo termine ed il successivo (*rten pa*) è pressoché nulla. Del resto, lo stesso Jang-gya riconosce questo fatto, proponendo un’elaborazione teoretica del concetto di sorgere-dipendente che non pretende di basarsi sull’etimologia dei termini impiegati.

³⁴² “‘Relying’ (*ltos pa*) indicates a reason [for the absence of inherent existence of phenomena] that is the attainment by compounded and un-compounded phenomena of their own entities in reliance upon their own parts. This is in terms of explaining *samutpāda* as [meaning] ‘established’. [Here the meaning of dependent-arising] has a wider application than the former [because it applies to all phenomena, both the permanent and impermanent]. The mere meaning that is explicitly indicated [in ‘establishment-upon-reliance’] is in common with other Proponents of the Middle Way School”, *ivi*, p. 414.

³⁴³ “‘Dependence’ indicates a reason [for the absence of inherent existence of things] that is the dependent designation of all phenomena—their being established as mere designations in dependence upon their own bases of designation. This is a feature of only this supreme system; it is not common to Autonomists and below”, *ibidem*.

esse. In altre parole, la dipendenza del fenomeno dalle basi di imputazione è qui collocata su un piano puramente fenomenologico, dove nulla di oggettivamente esistente è posto alla base delle apparenze, così che l'unica loro possibile fondazione (*grub pa*) è il legame con altre apparenze. In questo modo, ad essere veramente protagonista di questo terzo, più sottile livello del sorgere-dipendente è la dipendenza dei fenomeni dalla mente stessa, il loro esistere unicamente nella misura in cui sono posti da essa. Infatti, poco dopo, ritornando su questo terzo aspetto del sorgere-dipendente, Jang-gya fa esplicito riferimento alla mente, in particolare alla coscienza concettuale che 'imputa' o 'designa' (*btag pa*) i fenomeni. Si riporta in nota il passo per intero.³⁴⁴ Si osservi che la dipendenza dei fenomeni dalla coscienza è precisamente connotata di un carattere ontologico, come si evince dalle prime righe, nelle quali viene esplicitato che il secondo ed il terzo livello del sorgere-dipendente riguardano la fondazione (*grub pa*) e l'esistenza stessa (*yod pa*) del fenomeno. I fenomeni dipendono dunque, per il loro stesso esistere, dalla coscienza che li imputa.

Il fatto che Jang-gya specifichi che si tratta di una coscienza concettuale, escludendo apparentemente che le coscienze sensoriali possano giocare lo stesso ruolo ontologicamente fondativo, costituisce un problema di non facile soluzione, sul quale si ritornerà in seguito. Va anche rilevato che la tripartizione di Jang-gya sembra lasciare aperta la domanda intorno al rapporto che intercorre tra questi tre livelli del sorgere-dipendente: in che modo porre in relazione la dipendenza dei fenomeni dalle loro cause e parti con la loro dipendenza dalla coscienza? Quest'ultima opera forse *a parte post* su cause e parti, imputando il fenomeno sulla base di queste? O, al contrario, dal momento che anche cause e parti sono meramente imputate dalla mente, questo terzo livello del sorgere-dipendente è in grado, una volta scoperto, di 'fagocitare' gli altri due, rendendoli ontologicamente irrilevanti rispetto alla libera opera di posizione dei fenomeni da parte della mente? A ciò si è già in parte risposto altrove, mostrando come la peculiarità del sistema Gelug-Prāsaṅgika risieda proprio nel fatto che le

³⁴⁴ “Accordingly, if you take the meaning of ‘arising’ [...] to be mere production, it then indicates the first reason, and if you take it as establishment or existence, then it also indicates the two latter reasons. If you take ‘causes and conditions’ as merely the seed that is the substantial cause of a sprout and the water, manure, and so forth that are its contributing conditions, then it indicates the former reason. If you take ‘causes and conditions’ to mean the cause for something’s achieving its own entity—its basis of imputation or parts—then it indicates the middle reason. If you take ‘causes and conditions’ to be the respective conceptual consciousnesses that impute phenomenon, then it indicates the last reason. Therefore, the ‘causes and conditions’ in Chandrakīrti’s phrase ‘in reliance upon causes and conditions’ should not be taken only as the causes and conditions of compounded phenomena such as seeds, water, manure, and so forth. That it must also refer to the imputing conceptual consciousness is the special thought of the glorious Chandrakīrti and the Foremost Great Being [Dzong-ka-ba]”, *ivi*, pp. 414-415.

basi di imputazione non forniscono alcun vincolo di tipo oggettivo al processo di imputazione, essendo anch'esse meramente imputate dalla mente. Si vedrà comunque nel seguito che anche la seconda delle ipotesi appena formulate è mal posta: sarebbe tanto errato pensare che le apparenze fenomeniche poggino su una qualche realtà *mind-independent*, quanto interpretare l'operato della mente come una sorta di libera 'creazione' dei fenomeni *ex nihilo*.

Prima di approfondire le questioni appena sollevate è opportuno rilevare alcuni limiti della tripartizione del sorgere-dipendente proposta da Jang-gya. Innanzitutto, come si è visto, egli stesso la introduce come un espediente pedagogico e non propriamente come una definitiva articolazione teoretica. In nessuna delle due vesti, comunque, è possibile individuare una simile tripartizione nei testi di Dzong-ka-ba e dei suoi commentatori precedenti a Jang-gya. Ciò che si trova in queste fonti è piuttosto una *bipartizione* del concetto di *pratītyasamutpāda*: la dipendenza dei fenomeni 1) dalle loro cause e condizioni e 2) dalle loro parti costitutive o basi di imputazione. Sulla base di uno qualunque di questi due aspetti del sorgere-dipendente – impiegati dall'analisi ultima come ragioni – è possibile inferire la vacuità di esistenza oggettiva del fenomeno indagato. Il terzo livello a cui Jang-gya fa riferimento, più che una ragione per stabilire la vacuità di esistenza oggettiva, sembra fare tutt'uno con questa tesi stessa. A conferma di ciò si può rilevare che, nel cercare riscontro di questo terzo significato del sorgere-dipendente nei testi di Dzong-ka-ba, l'autore cita un passo del LRB dove nulla si dice della dipendenza dei fenomeni dalla coscienza concettuale, ma dove compare invece il concetto di vacuità: “dovresti comprendere che le persone, le tazze e così via sono privi di esistenza oggettiva in quanto sono imputati in dipendenza del loro insieme [di parti].”³⁴⁵. Come si vede, la ragione qui impiegata corrisponde in realtà a ciò che Jang-gya individua come il secondo livello del sorgere-dipendente. È la dipendenza del fenomeno dalle parti ad essere sotto esame, non quella dalla coscienza concettuale. Semmai, avere in tal modo appurato la vacuità di esistenza oggettiva dei fenomeni – l'impossibilità del loro esistere o trovare fondamento entro un orizzonte oggettivo – conduce successivamente a comprenderli come mere apparenze, dipendenti quindi dalla mente. È chiaro però che si tratta di una conseguenza dell'accertamento della vacuità, e non di una ragione impiegata dall'analisi per suscitare tale accertamento, come sembrerebbe dal testo di Jang-gya. È

³⁴⁵ “Through this, you should understand that persons, pots, and so forth are without inherent establishment because of being imputed in dependence on their collection [parts]”, LRB cit. in GTNZ, pp. 415-416. La ricerca di appoggi scritturali per individuare questo terzo livello del sorgere-dipendente in Nāgārjuna e Chandrakīrti ha esiti ancora meno convincenti; cfr. *ivi* p. 416.

opportuno notare altresì che nessuno dei ragionamenti classici impiegati nell'analisi ultima indaga *esplicitamente* il rapporto tra fenomeno e mente. L'analisi non ricerca il modo in cui la coscienza concettuale imputa i fenomeni; è invece sempre la loro presunta costituzione oggettiva ad essere indagata. Quanto alla loro dipendenza dalla mente – il loro essere meramente imputati dalla mente –, essa appare piuttosto come l'unica ipotesi percorribile una volta che sia stata confutata ogni forma pensabile di esistenza oggettiva. Si tratta quindi di una comprensione che necessariamente segue, e non potrebbe mai precedere in qualità di ragione, la conoscenza ultima: la comprensione della vacuità in quanto fenomeno negativo non implicativo – comprensione che, per definizione, nel momento in cui si verifica non apprende alcun fenomeno positivo al posto di ciò che viene negato – è in grado di suscitare, *in un secondo momento*, una forma 'speciale' di conoscenza convenzionale entro la quale i fenomeni sono compresi come mere imputazioni mentali, e quindi come dipendenti dalla mente. Che il terzo livello del sorgere-dipendente di cui parla Jang-gya non possa essere incluso nel novero delle ragioni che permettono di stabilire la vacuità, coincidendo piuttosto con la vacuità stessa o con il suo risvolto positivo espresso in termini convenzionali, emerge anche dalla trattazione del medesimo tema da parte di Jam-yang-shay-ba.³⁴⁶ Come si vede, l'autore non menziona i tre termini proposti da Jang-gya. Tuttavia, è possibile rinvenire anche nel suo discorso tre livelli: il primo – valido solo per i prodotti – è la dipendenza da cause e condizioni. Il secondo – valido per prodotti e non prodotti – è l'esistere in dipendenza da parti, componenti o basi di imputazione. Fin qui il discorso è perfettamente analogo a quello di Jang-gya. Poi però l'autore afferma che, proprio per queste stesse ragioni – la dipendenza da cause, parti e così via – i fenomeni non esistono oggettivamente: esattamente laddove Jang-gya menziona il suo terzo livello concettuale del sorgere-dipendente – che può essere usato come ragione per stabilire la vacuità di esistenza oggettiva – Jam-yang-shay-ba parla della vacuità di esistenza oggettiva che viene inferita mediante gli altri due. Il terzo livello di Jang-gya sembra quindi esprimere, più che una ragione, lo speciale esito a cui conduce nella Scuola Prāsaṅgika l'analisi del sorgere-dipendente. Analogamente a quanto detto in precedenza circa l'equivalenza di significato tra sorgere-dipendente e vacuità, questo terzo livello del sorgere-dipendente si rende accessibile solo a chi abbia già compreso solidamente

³⁴⁶ “Hence, *pratītyasamutpāda* means the dependent-arising of products—their arising in reliance on their own causes and conditions. It also means the dependent-arising [of all phenomena, products and non-products]—their existence meeting to or in reliance on their own parts, their own bases of imputation, or their own components [...]. Also, because all phenomena are just established in dependence upon, in reliance upon, or meeting to [causes and conditions, their parts, and their basis of imputation], they are not self-instituting and do not exist through their own power”, GTC, p. 862.

la vacuità. Per questo tipo di individuo le relazioni di dipendenza dei fenomeni escludono la loro esistenza oggettiva: egli sa dunque che tutto ciò di cui fa esperienza non può esistere che come mera apparenza, come imputazione mentale.

40. La dipendenza dei fenomeni dalla mente concettuale (posizione del problema)

Come si è già osservato, il rapporto tra i tre livelli del sorgere-dipendente individuati da Jang-gya non è privo di aspetti problematici: i fenomeni dipendono 1) dalle loro cause, 2) dalle loro parti costitutive e 3) dalla coscienza concettuale che li imputa. Ciò significa forse che i primi due livelli (cause e parti) offrono la base su cui opera la coscienza concettuale? Ma in questo caso non si tornerebbe a fondare ontologicamente il fenomeno imputato sulle sue basi di imputazione, concepite come oggettivamente esistenti? Non sarà più corretto pensare che questo terzo livello del sorgere-dipendente, una volta scoperto dall'analisi, possa fare a meno degli altri due, rivelando un aspetto più profondo e strutturale dell'ontologia Gelug-pa? Le prime due forme di dipendenza non andrebbero forse intese solo come tappe argomentative impiegate dall'analisi per giungere a questa terza, fondamentale dipendenza del fenomeno dalla mente, così strettamente legata alla vacuità? Ed in tal caso, come deve essere intesa tale opera di posizione (*grub pa*) o imputazione (*btag pa*) compiuta dalla mente? Può forse essere letta come una sorta di 'creazione' fenomenica da parte della mente? E perché in tale processo le coscienze concettuali sembrano avere un ruolo privilegiato? Che ne è delle coscienze sensoriali e dei loro oggetti? E, infine, una tale prospettiva non rischia di trasformare la mente nell'ennesimo orizzonte ontologico sostanziale, presupposto a fondamento delle apparenze fenomeniche?

Tutte queste domande – che guideranno gli ultimi passi della ricerca – soffrono di un vizio di fondo: quello di intendere il terzo livello del sorgere-dipendente indicato da Jang-gya (cioè la dipendenza dei fenomeni dalla mente concettuale) come un processo genetico oggettivamente analizzabile nel quale i fenomeni vengano in qualche modo 'creati' dalla mente. Come si vedrà, si tratta di un errore: la dipendenza dei fenomeni dalla mente – affermata in vari modi non solo da Jang-gya, ma da tutti gli autori Gelug-pa – dice soltanto la radicale esclusione di un piano oggettivo extra-fenomenologico: si tratta cioè di escludere che i fenomeni posseggano un qualunque *status* ontologico al di là del loro mero apparire alla coscienza. Ciò tuttavia non comporta né l'acquisizione da parte della mente di uno statuto ontologico privilegiato rispetto agli altri fenomeni, né tantomeno la possibilità di sostituire le

cognizioni convenzionali (fenomenologiche) del tipo ‘la pianta cresce dal seme’, con una forma di conoscenza meta-fenomenologica che descriva la realtà come un prodotto della mente, in modo simile a quanto avviene nella Scuola Cittamātra.³⁴⁷ L’unica forma di conoscenza che in questo sistema potrebbe essere indicata come meta-fenomenologica – la conoscenza ultima a cui conduce l’analisi razionale – ha per oggetto un fenomeno negativo non implicativo: ciò significa che essa si limita ad escludere che si dia qualcosa di oggettivamente esistente al di là dell’orizzonte fenomenologico, senza suggerire null’altro al suo posto. Nei paragrafi che seguono si cercherà di dimostrare quanto appena anticipato, proponendo una prospettiva relativamente completa e definitiva sull’ontologia Gelug-Prāsaṅgika.

41. Perché la dipendenza dei fenomeni dalla mente non può essere intesa in senso solo epistemologico

Per un orecchio occidentale è davvero difficile non recepire la tesi che “tutti i fenomeni sono meramente imputati dalla mente concettuale” come l’esito scettico di una critica delle nostre facoltà conoscitive – una critica la cui stessa somiglianza con l’Occidente contemporaneo dovrebbe apparire però se non altro sospetta. Al di là delle indiscutibili analogie riscontrabili tra questi due mondi, è chiaro che la filosofia Madhyamaka – almeno nella sua versione Gelug-Prāsaṅgika – non conduce ad una tesi scettica, derivante dall’aver confutato l’appropriatezza dei nostri concetti per descrivere la realtà oggettiva: è piuttosto l’esistenza stessa di una realtà indipendente dai nostri concetti – e, più in generale, indipendente dall’orizzonte fenomenologico dell’esperienza – ad essere presa di mira in tale contesto. Questo punto è espresso in modo estremamente chiaro in un passo del TTC nel quale un avversario ipotetico – che, considerando contesto e tesi sostenuta, potrebbe essere uno Svātantrika – sostiene che affermare che tutti i fenomeni sono meramente imputati dalla mente è una visione nichilistica; dal suo punto di vista, “ciò che nasce da cause e condizioni

³⁴⁷ Hopkins ha dedicato tre volumi all’analisi dell’interpretazione di Dzong-ka-ba della Scuola Cittamātra: cfr. J. Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism. Dynamic Responses to Dzong-ka-ba’s The Essence of Eloquence*, Volume 1, University of California Press, Berkeley 1999; cfr. Id., *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School. Dynamic Responses to Dzong-ka-ba’s The Essence of Eloquence*, Volume 2, University of California Press, Berkeley 2002; cfr. Id., *Absorption In No External World: 170 Issues in Mind-Only Buddhism. Dynamic Responses to Dzong-ka-ba’s The Essence of Eloquence*, Volume 3, Snow Lion, Ithaca 2005.

non è un'imputazione mentale: è la porzione [del processo causale] che appare esistere veramente – la [nozione di] un effetto che dipende da una [entità] precedente e la nozione di una causa che dipende da una [entità] futura – ad essere un'imputazione concettuale.”³⁴⁸ È chiaro che questo avversario distingue due piani: quello oggettivamente esistente, costituito dal processo reale di produzione che avviene entro una realtà *mind-independent*; e quello fenomenologico-concettuale, nel quale compaiono una causa ed un effetto che, se analizzati, si rivelano privi di vera esistenza: essi sono parte di un *network* di concetti e categorie interdipendenti che la mente proietta sul reale. È questa intelaiatura di concetti ad essere imputata dalla mente, secondo l'avversario, non il processo causale stesso, del quale c'è anzi bisogno proprio come base su cui applicare le nozioni di causa ed effetto. Infatti, poco dopo l'avversario esplicita che, benché tutti i fenomeni siano imputati l'uno in dipendenza dell'altro, ciò non significa che essi siano *imputazioni mentali*:³⁴⁹ Il fatto di imputare questo fenomeno *come causa* dipende dall'aver imputato quell'altro *come effetto*; ma ciò non significa che i due esistano *unicamente* come imputazioni mentali. Purtroppo nel seguito del passo appena citato vengono aperte una serie di questioni che sembrano far dimenticare a Kedrup-ge-lek-bel-sang di ribattere in modo mirato all'obiezione mossa dall'avversario. È lecito tuttavia domandarsi che cosa risponderebbero gli autori Gelug-pa ad una tesi che, come questa, ricorda in un certo senso il punto di vista dell'Occidente contemporaneo. Ebbene, a riprova del radicale rifiuto di un processo causale oggettivamente esistente, nel sistema Gelug-Prāsaṅgika causa ed effetto *tout court* – e non solo le loro nozioni – sono considerati mutualmente dipendenti: la causa non esiste infatti prima dell'effetto. Non vi è quindi nulla della causa e dell'effetto che trascenda l'orizzonte fenomenologico-concettuale entro il quale i due trovano reciproco fondamento.³⁵⁰ Che la dipendenza dei fenomeni dalla mente sia

³⁴⁸ “[Opponent:] To claim that all phenomena are things that are merely labeled by conceptual consciousness is a nihilistic view and extremely heavy sinful karma. Because even the ultimate would be merely posited by the mind, it would become a mental creation and hence could not be the essence [of phenomena]. Even interdependent [arising] would be a conceptual label. If you accept this then it follows that it is a mental proliferation (*spros pa*), and if you accept this, then it follows, absurdly, that it is not free from mental proliferation. Therefore, because that which is born from causes and conditions is not a mental label, it is the portion [of the causal process] that appears to truly exist, the [notion of] an effect that depends on a previous [entity] and the notion of a cause that depends on a future [entity] that are the mental labels”, TTC, pp. 180-181.

³⁴⁹ “[...] all phenomena are labeled, one depending on the other. It is not claiming that phenomena are mental labels”, *ivi*, p. 181.

³⁵⁰ Ciò peraltro può essere affermato anche in relazione ad altre coppie di concetti fondamentali, come ad esempio quelli di conoscenza valida e suo oggetto: “When that [intrinsic existence of cause and effects] is negated, their existence in terms of dependent origination of mutuality is affirmed. Valid

integralmente ontologica e non possa quindi essere limitata al piano epistemologico è rilevato anche da Hopkins in una delle rare occasioni in cui l'autore si concede di abbandonare il linguaggio tecnico della scolastica Gelug-pa per esprimere un giudizio di carattere generale su questa tradizione filosofica: dopo aver elencato i diversi sinonimi impiegati per indicare l'oggetto di negazione, Hopkins afferma: “Piuttosto che esistere in alcuno di questi modi, i fenomeni sono dipendenti dal soggetto. Essi dipendono *persino per la loro esistenza* da una coscienza concettuale che li imputa”.³⁵¹ Lo stesso Dzong-ka-ba, attraverso una serie di citazioni, mostra che la tesi della dipendenza dei fenomeni dalla mente e dalla concettualità risale allo stesso Buddha Śākyamuni, passando attraverso Chandrakīrti, Āryadeva e Nāgārjuna;³⁵² sulla base delle scritture citate, l'autore propone quindi una definizione dell'apprensione di vera esistenza (qui sinonimo di esistenza oggettiva) che, benché non sia tra le più comuni, non lascia dubbi sul fatto che alla critica Madhyamaka debba essere conferito a pieno titolo un carattere ontologico: “il modo di apprendere la vera esistenza – l'oggetto di confutazione – è concepire [che l'oggetto] non sia posto mediante il potere di una concettualità [esistente da un tempo] senza inizio, ma si fondi oggettivamente sulla propria essenza”.³⁵³ Tutto ciò sembra escludere in modo categorico una lettura solo epistemologica della dipendenza dei fenomeni dalla mente. Come intendere allora tale dipendenza, e perché l'enfasi è posta sulla coscienza concettuale e non su quelle sensoriali?

cognition and its objects also share this nature. Therefore, it is not the case that I reject the validity of the existence of a mutually dependent cognition and its object. [...] All such facts as cause and effect and so on are mutually dependent not only in terms of their concept, but in objective terms as well”, GR citato in Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 121. Jam-yang-shay-ba a questo proposito afferma: “When mere conditionality is asserted, both cause and effect are mutually dependent; hence, their establishment does not inherently exist”, GTC, p. 799.

³⁵¹ “Rather, phenomena lack a certain status of being, called ultimate existence, inherent existence, existence from their own side, existence right with their bases of designation, existence as their own reality, existence as their own suchness, existence by way of their own character, substantial existence, true existence, existence through their own entityness, existence in the manner of covering their basis of designation, and so on. Rather than existing in any of these ways, phenomena are subjectively dependent. They depend even for their existence upon a conceptual consciousness that designates them; hence, they do not exist in their own right”, LRB, p. 115.

³⁵² Cfr. *ivi*, pp. 39-40.

³⁵³ “For those reasons, the mode of apprehending true existence—the object of negation—is to conceive [that objects] are not posited through the force of beginningless conceptuality but are established objectively by way of their own entity”, *ivi*, p. 40.

42. Verso una fenomenologia pura

Come sempre, per comprendere adeguatamente le posizioni ontologiche sostenute dagli autori Gelug-pa, è necessario risalire alle fonti epistemiche su cui riposano, ed in primo luogo all'analisi ultima. Dal punto di vista Gelug-Prāsaṅgika, come si è visto, quest'ultima pone di fronte al fatto che non solo l'identità del fenomeno, ma la sua stessa esistenza è del tutto irreperibile dal lato dell'oggetto. Terminata l'analisi è quindi necessario tentare di comprendere le realtà convenzionali alla luce di quanto indicato da questa conoscenza ultima, che ha incontrovertibilmente dimostrato che i fenomeni non esistono oggettivamente. Come esistono, allora? La conoscenza ultima non può dirlo: essa ricerca unicamente l'esistenza oggettiva e può dunque solo dare una risposta *puramente* negativa: la vacuità di esistenza oggettiva è infatti un fenomeno negativo che null'altro implica al suo posto. Scoprire il rovescio positivo della vacuità – che è indicato come sorgere-dipendente, esistenza convenzionale, mera esistenza, esistenza imputata e così via – è compito della conoscenza convenzionale, ed in particolare di quel tipo speciale di conoscenza convenzionale che può sorgere solo in chi già possiede una conoscenza valida della vacuità. Se tale conoscenza, di per sé, non può dire nulla di positivo sullo *status* ontologico dei fenomeni, la vacuità che essa ha trovato deve nondimeno essere tenuta in considerazione dalla conoscenza convenzionale, la quale dovrà ricomprendere i fenomeni proprio alla luce della loro assenza di esistenza oggettiva. Solo in dipendenza di questa conoscenza ultima, quindi, è possibile conoscere le realtà convenzionali *come* convenzionali, distinguendo cioè esistenza oggettiva e mera esistenza (o esistenza imputata). Ciò che si dovrà realizzare è quindi una fenomenologia che si accordi con l'«ontologia negativa» in cui consiste la conoscenza ultima; una fenomenologia «pura», potremmo dire, nella misura in cui l'orizzonte ontologico in cui essa dovrà muoversi è costituito proprio dalla negazione di qualunque appiglio extra-fenomenologico – e questa restrizione, non ci si stancherà mai di ripeterlo, non è meramente epistemologica, ma è determinata al contrario da un valido accertamento dello statuto ontologico dei fenomeni, benché di segno negativo. Questo nuovo genere di conoscenza convenzionale – che conosce le realtà convenzionali *come* convenzionali – ha quindi l'arduo compito di comprendere l'esistenza, le proprietà e le relazioni che riguardano i fenomeni, alla luce della loro totale assenza di esistenza oggettiva, cioè facendo a meno dell'ipotesi, implicita od esplicita, che il loro modo d'essere riposi su una qualche realtà *mind-independent* o, più in generale, su qualunque piano extra-fenomenologico. La capacità di rendere ragione dell'esistenza e del funzionamento dei fenomeni senza fare appello alla loro esistenza oggettiva è considerata

dagli autori Gelug-pa l'aspetto più esclusivo – nonché il più difficile – della filosofia Prāsaṅgika, la cui piena comprensione sarebbe stata assai rara tra i grandi pensatori dell'India, ed ancor più rara in Tibet.³⁵⁴

43. Che cosa significa “meramente imputato dalla mente concettuale”

Una delle espressioni impiegate più di frequente dagli autori Gelug-pa per indicare lo statuto ontologico che può essere riconosciuto ai fenomeni alla luce della loro vacuità è “meramente imputato (laggiù) dalla mente concettuale” (*rtog pas phar btag tsam*). Come deve essere intesa tale espressione? Allude forse ad un'ontologia di tipo idealistico nella quale i fenomeni sono in qualche modo ‘creati’ dalla mente? Esaminando con attenzione i testi di questa tradizione si comprende chiaramente che le cose non possono stare in questi termini. Ciò a cui si deve fare riferimento è ancora una volta l'esito dell'analisi ultima: essa *non trova* l'esistenza oggettiva del fenomeno, trova anzi la sua impossibilità. Quindi, il fenomeno – la cui esistenza è “imputata” dalla mente che lo apprende e dal linguaggio – esiste solo nella misura in cui non venga “cercato” dall'analisi,³⁵⁵ cioè soltanto finché non ne venga ricercata l'esistenza oggettiva, un'esistenza che trascenda questo mero apparire alla mente. “Meramente imputato dalla mente” non dice dunque altro che l'introvabilità, sul piano oggettivo, di ciò che viene “imputato” – cioè supposto esistere – dalle coscienze convenzionali. Essa non fa quindi che ribadire la realtà ultima scoperta dall'analisi; ora però tale realtà non è espressa nella sua veste apofatica di fenomeno negativo non implicativo, ma è posta in relazione con l'apparire dei fenomeni alle coscienze convenzionali: benché nessuna forma di esistenza oggettiva possa essere attribuita loro, i fenomeni continuano a manifestarsi alla coscienza; essi quindi ‘esistono’: possono essere fenomenologicamente appresi, ma ciò non toglie siano meramente imputati (laggiù) dalla mente. È molto chiaro in proposito Jamyang-shay-ba: tutti i fenomeni che appaiono alla mente “devono essere posti nella prospettiva

³⁵⁴ “It appears that this way [of positing phenomena within the context of mere nominal designation] is a supremely difficult point that was not in the province of mind of many who were famed as great pandits in the land of the Superiors [India], and except for the Omniscient Father [Dzong-ka-ba] and his spiritual sons [Gyel-Tsab and Kay-drup] most of the scholars and adepts in snowy Tibet also were unable to see even a part of this”, GTNZ, p. 398.

³⁵⁵ “If you understand those [points] well, you will understand well [...] that no matter what phenomenon is posited as existing, it is posited in the context of not seeking the object imputed”, GR, pp. 206-207.

di una [coscienza] mondana innata che non analizza [per cercare] l'oggetto imputato e non compie superimposizioni nelle quali [il fenomeno] è concepito come veramente esistente". Da questo passo si comprende chiaramente che i fenomeni, entro tale sistema, godono di una fondazione meramente fenomenologica. L'autore prosegue poi spiegando che è proprio per tale ragione che tutti i fenomeni sono detti essere "meramente imputati dalla mente o dal linguaggio": al di là del loro essere in tal modo designati, se la loro esistenza viene ricercata nelle singole parti, nel loro insieme, nei momenti del loro *continuum* materiale e così via, nulla viene trovato.³⁵⁶ L'espressione in esame in questo paragrafo non dice quindi la genesi metafisica dei fenomeni – non allude ad un processo in cui una mente sostanzialmente intesa produce le apparenze fenomeniche – ma solo la *misura* della loro esistenza: il fatto che nessun fenomeno esiste al di là del suo mero apparire alla coscienza o del suo essere il referente di parole e concetti.

44. Ragioni e rischi dell'enfasi posta sulla mente concettuale: verso una lettura fenomenologica della Madhyamaka

Jeffrey Hopkins sostiene in più un'occasione che, mentre nel sistema Gelug-Svātantrika i fenomeni possono essere "posti" o "fondati" (*grub pa*) sia da coscienze concettuali che non concettuali, nella visione Gelug-Prāsaṅgika questo ruolo è riservato unicamente alle coscienze concettuali.³⁵⁷ Tuttavia, come si vedrà presto, l'unico riferimento testuale proposto dall'autore a sostegno di questa tesi appare poco chiaro; si cercherà anzi di argomentare che, alla luce una traduzione più accurata, il passo fornisce una riprova della tesi opposta. Del resto, sul piano teoretico la tesi di Hopkins non appare priva di fondamento e merita quindi di essere presa in esame. In tal modo si cercherà anche di gettare luce sulle ragioni del frequente riferimento

³⁵⁶ "Forms and so forth [...] which are all included within the diversity and their mode of being, appearing and renowned—that is, dawning to the mind—must be posited in the perspective of the innate worldly [awareness] that does not analyze [to try to find] the object imputed and does not make superimpositions conceiving [phenomena] to be truly established. Therefore, all the diversity and their mode of being [that is, their emptiness] are only imputed [from the subject's side to] there [the object's side] by terms and conceptuality because—except for those phenomena being just nominally imputed [from the subject's side] to there—neither their individual parts, nor the mere composite [of their parts], nor the continuum of the thing[’s moments], and so forth are those phenomena", GTC, pp. 823-824.

³⁵⁷ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., pp. 88-91, 111. Cfr. anche la traduzione di GR, p. 200, nota a.

alla mente concettuale (*rtog pa*) nelle espressioni che descrivono lo statuto ontologico dei fenomeni nel contesto Gelug-Prāsaṅgika.

Per approfondire adeguatamente la questione sarà opportuno riprendere brevemente in esame la terminologia legata alla tradizione epistemologica di Dignāga e Dharmakīrti, la cui influenza sul pensiero di Dzong-ka-ba – ma in generale su tutta la tradizione buddhista posteriore al VII secolo – è opportuno non sottovalutare. Entro il sistema filosofico legato a questi due autori – indicato nella dossografia Gelug-pa come “Sautrāntika” – i fenomeni sono suddivisi in due categorie:

- 1) realtà ultime: sono fenomeni impermanenti (*mi rtag pa*), oggetto apparente (*snang yul*) di coscienze non concettuali (*rtog med*) ed esistono ‘materialmente’ o ‘sostanzialmente’ (*rdzas yod*);³⁵⁸
- 2) realtà convenzionali: sono fenomeni permanenti (*rtag pa*), oggetto apparente di coscienze concettuali (*rtog pa*) ed esistono in modo imputato (*btags yod*) – o, detto in forma più estesa: sono imputati dalla mente concettuale (*rtog pas btag pa*).

Come si è già visto nel primo capitolo,³⁵⁹ in questo sistema le coscienze non concettuali sono le uniche totalmente valide, mentre quelle concettuali sono erronee rispetto al loro oggetto apparente, in quanto esso appare come sostanzialmente esistente, mentre esiste solo in modo imputato.³⁶⁰ Come già rilevato, nel sistema Gelug-Prāsaṅgika gli stessi termini – entrati ormai a far parte della terminologia pan-buddhista – sono impiegati entro un orizzonte teoretico completamente mutato. La modalità di esistenza che nella Scuola Sautrāntika caratterizzava solo i fenomeni permanenti – l’esistenza imputata – è ora estesa a tutti i fenomeni: non solo i fenomeni permanenti, ma anche quelli impermanenti esistono solo in modo imputato. Allo stesso modo, come si è visto, non solo le coscienze concettuali, ma tutte le coscienze convenzionali sono erronee rispetto al loro oggetto apparente, in quanto esso appare come oggettivamente esistente, mentre esiste solo in modo imputato. È chiaro però che, senza un’adeguata ricontestualizzazione, questa terminologia può apparire fuorviante: essa nasce infatti in un orizzonte teoretico entro il quale vi è una perfetta corrispondenza epistemologico-ontologica tra tipi di coscienze e grado di realtà dei rispettivi oggetti: i fenomeni che appaiono

³⁵⁸ Tale modalità di esistenza può essere grosso modo accostata all’esistenza oggettiva nella visione Gelug-Prāsaṅgika, benché, trattandosi di un diverso sistema filosofico, sarebbe improprio affermare l’equivalenza tra le due caratterizzazioni ontologiche.

³⁵⁹ Cfr. § 14.

³⁶⁰ Cfr. Lati Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism*, cit., pp. 28-31.

alle coscienze non concettuali sono sostanzialmente esistenti; quelli che appaiono alle coscienze concettuali esistono solo in modo imputato, cioè solo in relazione a tali coscienze concettuali. Nella visione Gelug-Prāsaṅgika l'assenza di oggettività viene estesa a tutti i fenomeni, *indipendentemente da quale sia il tipo di coscienza al quale appaiono*: che un fenomeno sia l'oggetto apparente di una coscienza sensoriale o concettuale, il suo statuto ontologico non cambia: esso è vuoto di esistenza oggettiva. Per esprimersi nel linguaggio imposto dalla tradizione epistemologica, ciò equivale a dire che ogni fenomeno esiste in modo imputato o, più estesamente, è *imputato dalla mente concettuale*. Tuttavia, in questo nuovo contesto, nulla vieta che si tratti dell'oggetto di una coscienza sensoriale: "imputato da una coscienza concettuale" è dunque un'espressione che, nel contesto Gelug-Prāsaṅgika, deve essere svincolata dal suo significato letterale e dallo stretto riferimento alla mente concettuale che caratterizza la sua originaria formulazione teorica. Si tratta ormai di una formula cristallizzata, che deve essere compresa alla luce della sua storia concettuale.

Hopkins preferisce invece intendere in forma più letterale la suddetta espressione, riconoscendo un ruolo speciale alle coscienze concettuali nella filosofia Gelug-Prāsaṅgika. Nella sua analisi ciò si lega ad una differenza epistemologica tra le due correnti della Madhyamaka, che è già stata segnalata nel secondo capitolo:³⁶¹ a differenza di quanto sostengono i Prāsaṅgika, nel sistema Svātantrika le coscienze sensoriali sono considerate *non erronee* rispetto all'esistenza oggettiva dei loro oggetti. Ciò avvicina considerevolmente la posizione Svātantrika a quella Sautrāntika:³⁶² anche se l'appartenenza alla tradizione Madhyamaka impone allo Svātantrika di sostenere la vacuità di vera esistenza di *tutti* i fenomeni, egli può comunque porre una distinzione tra l'esistenza imputata dei fenomeni permanenti – oggetto apparente delle coscienze concettuali – e l'esistenza oggettiva di quelli impermanenti – oggetto apparente delle coscienze sensoriali. Benché allo stesso modo vuoti di vera esistenza, nel sistema Svātantrika i fenomeni possono quindi essere dotati di due diversi 'gradi' di esistenza, a seconda che trovino fondamento (*grub pa*) in coscienze concettuali o non concettuali. In particolare, l'esistenza oggettiva dei fenomeni impermanenti si fonda sul loro apparire a coscienze sensoriali non erronee rispetto all'esistenza oggettiva dei loro oggetti. D'altra parte, la differente ontologia del sistema Gelug-Prāsaṅgika – basata

³⁶¹ Cfr. § 29.

³⁶² Non a caso la tradizione filosofica inaugurata da Bhāvaviveka – che è quella a cui si è fatto per lo più riferimento in questa ricerca quando si è parlato di Madhyamaka Svātantrika – è chiamata nella dossografia Gelug-pa "Svātantrika Sautrāntika", proprio a sottolineare la forte vicinanza tra questa forma di Madhyamaka e la tradizione epistemologica di Dignāga e Dharmakīrti.

sull'universale vacuità di esistenza oggettiva – richiede che, a fondamento dell'esistenza di *tutti* i fenomeni, vi siano coscienze *erronee* rispetto all'esistenza oggettiva del proprio oggetto: questo tipo di coscienze, entro la tradizione epistemologica di Dharmakīrti, sono proprio le coscienze concettuali. Affermare che, anche nel sistema Gelug-Prāsaṅgika, i fenomeni possano essere fondati da coscienze non concettuali equivarrebbe quindi, secondo Hopkins, ad ammetterne l'esistenza oggettiva.³⁶³

Curiosamente l'autore sembra non tenere in considerazione il fatto che, a differenza delle Scuole Sautrāntika e Svātantrika, nel sistema Gelug-Prāsaṅgika è affermato chiaramente che anche le coscienze non concettuali sono *erronee* rispetto all'esistenza oggettiva dei loro oggetti. Tralasciando questa ridefinizione epistemologica, Hopkins non considera l'ipotesi che qui i fenomeni possano trovare fondamento, oltre che in coscienze concettuali, anche in *coscienze non concettuali* che siano però *erronee* rispetto all'esistenza oggettiva dei loro oggetti. In quest'ottica, la differenza tra le due visioni filosofiche non sarebbe tanto che, mentre nella Svātantrika i fenomeni sono posti da entrambi i tipi di coscienze (concettuali e non), nella Prāsaṅgika tale ruolo è riservato a quelle concettuali, ma piuttosto che nella prima i fenomeni si fondano su coscienze non erronee rispetto all'esistenza oggettiva, mentre nella seconda tutti i fenomeni trovano fondamento *solo* su coscienze – concettuali e non – *erronee* rispetto all'esistenza oggettiva; la qual cosa, ancora una volta, altro non significa se non che l'esistenza oggettiva è accettata dalla Scuola Svātantrika e rifiutata dalla Prāsaṅgika. Questa ipotesi trova paradossalmente conferma anche nell'unico passo – tratto dal GTNZ di Jang-gya – citato da Hopkins a sostegno della propria tesi; si riporta in nota la traduzione dell'autore e di seguito la nostra.³⁶⁴ “Gli Svātantrika sostengono che, nella [proposizione] ‘un modo di esistenza non posto mediante il potere di una coscienza deve essere considerato l'oggetto di negazione’, la parola ‘coscienza’ si riferisce ad una coscienza non erronea. Invece, nell’ [affermazione] Prāsaṅgika ‘[i fenomeni] sono posti mediante il potere della mente concettuale’, ‘mente concettuale’ si riferisce ad una coscienza erronea.” In altre parole, ciò che Jang-gya sembra fare in questo passo è ridefinire che cosa deve essere inteso con ‘mente concettuale’ nella proposizione in esame: non la mente concettuale *tout court*, ma *qualsiasi coscienza erronea*. Come si vede, nella traduzione di Hopkins tale intenzione è colta per

³⁶³ Cfr. J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 111.

³⁶⁴ “The Autonomists maintain that in [the phrase] ‘a mode of subsistence not posited through the force of an awareness is to be taken as the object negated’, the word ‘awareness’ refers to an unmissaken consciousness. However, in the Consequentialists’ [assertion of phenomena] as being posited through the force of conceptuality, conceptuality is asserted to be a mistaken consciousness”, GTNZ, cit. in J. Hopkins, *Emptiness Yoga*, cit., p. 111.

quanto riguarda la prima parte del passo, quella relativa alla Scuola Svātantrika; tuttavia, rompendo la simmetria, il medesimo intento non è restituito nella seconda parte del passo, quella relativa alla Scuola Prāsaṅgika: qui sembra che Jang-gya si limiti a segnalare che la mente concettuale è una coscienza erronea. Tale lettura appare tuttavia poco sostenibile in quanto: 1) non considera che Jang-gya, citando le due proposizioni tratte dai relativi sistemi filosofici, sta chiaramente spiegando come devono essere intesi *nei due specifici contesti* i termini “coscienza” e “mente concettuale”; 2) non ha senso supporre che l’autore avverta qui l’esigenza di ricordare che le menti concettuali sono coscienze erronee, dal momento che: a) ciò è accettato in tutti i sistemi filosofici a partire da quello Sautrāntika e non è quindi una caratteristica distintiva della visione Prāsaṅgika; b) in tale sistema tutte le coscienze convenzionali, e non solo quelle concettuali, sono considerate erronee. È dunque chiaro che nel passo in esame Jang-gya sta estendendo il significato del termine ‘*rtog pa*’ – così come viene impiegato nella filosofia Prāsaṅgika in espressioni quali “posto” o “imputato dalla mente concettuale” – a tutte le coscienze erronee in generale.

È opportuno segnalare che la speciale funzione attribuita da Hopkins alle coscienze concettuali è in contrasto con una serie di luoghi della letteratura Gelug-pa dove, nell’atto di indicare il tipo di mente nella cui prospettiva trovano fondamento le realtà convenzionali, si parla genericamente di coscienze convenzionali, e non specificamente di coscienze concettuali.³⁶⁵ In un passo del LRC è addirittura affermato esplicitamente che “le menti che pongono le cose come forme e suoni sono le sei coscienze integre associate all’occhio e così via”³⁶⁶ – cioè le cinque coscienze sensoriali (per definizione non concettuali) e quella mentale (che può essere sia concettuale che non). Come si vede, le coscienze che permettono di fondare la mera esistenza dei fenomeni non possono essere in alcun modo circoscritte a quelle concettuali.

³⁶⁵ Ad esempio: “‘Without depending on another’ does not mean not depending on causes and conditions. Instead, ‘other’ refers to a subject, i.e., a conventional consciousness, and something is said not to depend on another due to not being posited through the force of that conventional consciousness”, LRC, p. 212; “[Prasaṅgika] are able to posit phenomena as existing conventionally from the viewpoint of their only appearing to one’s own awareness when the object imputed is not sought”, GTC, p. 799; “All phenomena—the forms and so forth of cyclic existence (the afflicted class) and of *nirvāṇa* (the pure class)—included within the mode of being and the diversity appearing and renowned, that is, dawning, to awareness must be posited as existing according to the world’s conventions by innate non-analytical and non-investigatory awareness”, *ivi*, p. 823.

³⁶⁶ “Since the minds that posit things like form and sound are the six unimpaired consciousnesses associated with the eye, etc., the objects they establish do exist conventionally, and thus reason does not refute them. However, even conventionally they do not exist as ignorance apprehends them”, LRC, p. 182.

Ciò detto, rimangono comunque da chiarire in parte le ragioni dell'insistenza sulla mente concettuale nelle espressioni che descrivono lo statuto ontologico dei fenomeni. In parte si è già offerta un'indicazione in merito, facendo riferimento alla terminologica mutuata dalla tradizione epistemologica di Dharmakīrti. Tuttavia, in aggiunta a questo, negli stessi testi Gelug-pa si possono trovare chiarimenti preziosi. Significativo è ad esempio quanto Dzong-ka-ba stesso afferma circa l'uso di un'altra espressione largamente impiegata per alludere allo statuto ontologico vuoto dei fenomeni, secondo la quale essi sono “meri nomi” (*ming tsam*). L'autore spiega che ciò non significa che nel mondo esistano solo parole prive di referenti, che non esistano entità non linguistiche. Il significato di questa espressione è piuttosto che, rispetto ad un qualsiasi fenomeno, “quando si cerca il referente reale soggiacente [al nome], non lo trova.”³⁶⁷ Una spiegazione analoga, benché leggermente più estesa, è presente in Ke-drup-ge-lek-bel-sang.³⁶⁸ Alla luce di tali chiarimenti è possibile stabilire un'analogia tra l'espressione appena vista e quella su cui si è finora concentrata maggiormente la nostra attenzione (“imputato dalla mente concettuale”): è chiaro che anche in questo caso, quando si ricerca il referente reale (cioè oggettivamente esistente) di questo o quel concetto, non si trova nulla. Ma ciò non significa che i fenomeni siano meri concetti (o che siano creati da essi), così come nel caso precedente non si intendeva affermare che essi fossero mere parole: se si ricerca l'esistenza oggettiva di un colore o di un suono percepiti dalle coscienze sensoriali, essa non è reperita dall'analisi ultima. Dunque anche tali fenomeni sono “meri nomi”, “mere imputazioni concettuali”; ma ciò non significa che essi siano fondati in modo esclusivo da parole o concetti! Al contrario, colori e suoni trovano il proprio fondamento fenomenologico nel fatto di apparire ad una coscienza sensoriale, e non ad una coscienza concettuale. Eppure sono anch'essi “mere imputazioni concettuali”, perché se si

³⁶⁷ “The significance of [the expression] ‘mere name’ is that, as suggested earlier, when one searches for the underlying [intrinsically] real referent, one does not find it. [Therefore,] it is not the case that there are only words but no referents; nor is it the case that there are no non-linguistic things”, LN, cit. in Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., pp. 154-155.

³⁶⁸ “Because all phenomena are things labeled by conceptual thought, all phenomena are said to be mere names. What does mere name mean, however? When we focus on (*dmigs pa*) the various terms for persons or phenomena, as we can engage in effective action (*glang dor*) [literally taking up what is desired and avoiding what is not] based upon the mere labeling of names like pot and Devadatta, [language] is conventionally unmistakable. Were it necessary, however, to [first] search for the referent (*don*) onto which those names are labeled and then engage [in action], nothing could be effectively accomplished. [...] It is because when we examine it [in this way] we do not find any referent basis onto which that name is posited, that all phenomena are said to be only names”, TTC, p. 168.

ricerca il referente oggettivo a cui corrisponde il concetto di colore o di suono, non si trova nulla.

La più chiara conferma di quanto detto è presente in un passo in cui Ke-drup-ge-lek-bel-sang spiega che anche la realtà (*chos nyid*) – un sinonimo di ‘realtà ultima’ e di ‘vacuità’ – è dotata di un’esistenza meramente convenzionale. Ciò che qui interessa è la spiegazione che l’autore fornisce proprio dell’espressione “meramente imputato dalla mente concettuale”. Il fatto che l’argomento sia trattato qui in relazione alla realtà ultima è del tutto irrilevante, in quanto essa è identica ad ogni altro fenomeno nel suo essere meramente imputata dalla mente concettuale. Dalle parole dell’autore si comprende chiaramente come debba essere intesa questa espressione: “Esiste il mero termine ‘realtà’. Ma questo termine non occorre da sé senza qualcuno che lo utilizzi. *Poiché le coscienze non concettuali non si avvalgono dell’uso di simboli linguistici, [il termine] ‘realtà’ è detto essere una mera consuetudine linguistica [operata] dalla mente concettuale.* Se, seguendo questo utilizzo da parte della mente concettuale del termine ‘realtà’, non lo si analizza, allora si può fondare l’esistenza della realtà. Se invece, insoddisfatti dal fatto che il termine ‘realtà’ è solo qualcosa di imputato dalla mente concettuale, si cerca logicamente in quale modo esista la base a cui tale termine è applicato, non si trova assolutamente nulla. [...] Questa è la ragione per la quale diciamo che anche la realtà è qualcosa di meramente imputato dalla mente concettuale.”³⁶⁹ Come già detto, che l’autore applichi qui tale spiegazione al concetto di ‘realtà’ è del tutto ininfluenza: un discorso assolutamente identico potrebbe essere fatto per qualsiasi altro fenomeno. La parte del passo più significativa – tradotta in corsivo – è quella in cui Ke-drub spiega che l’unico motivo per riferirsi specificamente alla mente concettuale è che la mente non concettuale non si avvale di simboli linguistici: tale riferimento allude quindi soltanto alla mancata corrispondenza tra l’apparente consistenza oggettiva dei fenomeni – alla quale le parole ed i concetti convenzionali fanno implicito riferimento – ed il loro modo d’essere vuoto, scoperto attraverso l’analisi. In proposito è chiarissimo Dzong-ka-ba: “Supponi di lasciare da parte

³⁶⁹ “Because reality does not truly exist, it is fitting that it should definitely be accepted to be only something labeled by conceptual thought (*rtog pas brtags pa tsam*). There exists the mere term reality. But this term does not occur by itself without someone to make use (*sbyor ba*) of it. Because nonconceptual consciousness (*rtog med shes pa*) does not engage in the use of linguistic symbols, [reality] is said to be a mere linguistic usage on the part of conceptual thought. If following the mere linguistic usage by conceptual thought of the term reality one does not analyze it, then one can posit the existence of reality [in this very loose way]. If, however, unsatisfied with the fact that the term reality is only something labeled by conceptual thought, one logically searches for how it is that the basis (*gzhi*) onto which that term is affixed exists, one finds nothing at all. [...]. That is why we say that even reality is something that is merely labeled by conceptual thought”, *ivi*, pp. 167-168.

l'analisi di come [i fenomeni] appaiono – cioè di come essi appaiono alle coscienze convenzionali – e di analizzare gli oggetti in se stessi, chiedendoti ‘Qual è il modo d’essere di questi fenomeni?’ Troveresti che essi non sono fondati in nessuna maniera.”³⁷⁰ È chiaro quindi che l’esistenza convenzionale non possiede un carattere primariamente linguistico o concettuale – come potrebbe sembrare ad una lettura superficiale di espressioni come quelle analizzate in questo paragrafo –, ma piuttosto un carattere *fenomenologico*: la ‘misura’ in cui i fenomeni esistono – e possono quindi essere descritti, analizzati, utilizzati e così via – è il loro mero apparire alla coscienza: quando se ne ricerchi lo statuto ontologico oggettivo, si trovano soltanto aporie.

La tesi di Hopkins rischia inoltre di incoraggiare la lettura di espressioni come “imputato dalla mente concettuale” come la descrizione della genesi metafisica dei fenomeni, invece che come una mera indicazione-limite del loro statuto ontologico. La stessa tendenza è stata in parte rilevata nel terzo livello della tripartizione del concetto di *pratītyasamutpāda* proposta da Jang-gya, che non a caso è uno degli autori su cui Hopkins ha lavorato di più: ciò che in Dzong-ka-ba ed in altri commentatori altro non è che la vacuità di esistenza oggettiva – atta ad essere colta come significato del sorgere-dipendente solo da chi abbia già compreso la contraddittorietà tra gli aspetti strutturali dell’orizzonte fenomenico (dipendenza da cause, parti ecc.) e l’esistenza oggettiva – con Jang-gya sembra diventare un ulteriore livello, al contempo concettuale ed ontologico, del sorgere-dipendente: la dipendenza dei fenomeni dalla mente concettuale. Ciò rischia di condurre a fraintendere la filosofia Prāsaṅgika come una descrizione metafisica del modo in cui le cose ‘si creano’ attraverso il processo di imputazione concettuale. Tuttavia, come è stato mostrato, ciò non ha nulla a che vedere con il *modus operandi* di questa filosofia. Essa si limita a ricercare l’esistenza oggettiva dei fenomeni; poiché quest’ultima è confutata, un nuovo orizzonte ontologico si dischiude, entro il quale ogni cosa possiede una consistenza meramente fenomenologica: nulla c’è, delle cose, oltre il loro mero apparire entro l’orizzonte dell’esperienza. L’enfasi posta sul processo di imputazione concettuale rischia invece di suggerire l’esistenza di un piano meta o pre-fenomenologico entro il quale le cose sono in qualche misura prodotte o fondate dai rispettivi concetti. Una simile lettura, oltre a non trovare validi appigli testuali, non appare neppure compatibile con l’epistemologia Gelug-Prāsaṅgika, entro la quale sono ammesse soltanto due

³⁷⁰ “Suppose that we leave aside analysis of how they appear—i.e., how they appear to a conventional awareness—and analyze the objects themselves, asking, ‘What is the manner of being of these phenomena?’ We find they are not established in anyway”, LRC p. 213.

fonti di conoscenza valide: ultima e convenzionale. L'oggetto della conoscenza ultima è un fenomeno negativo non implicativo, che nulla dice di come le cose sono, ma solo di come esse *non* sono: nessun processo di imputazione concettuale viene quindi osservato da questo genere di conoscenza. D'altra parte, la conoscenza convenzionale – quand'anche epurata dall'errata apprensione di esistenza oggettiva – non ha per oggetto la genesi del fenomeno attraverso l'imputazione concettuale; essa si limita ad attestare fenomenologicamente questo o quel fenomeno. Se precedentemente 'informata' dalla conoscenza ultima, essa è anche in grado di comprendere che l'esistenza oggettiva di cui le cose sembrano dotate è un'apparenza erronea; tuttavia, questa forma 'speciale' di conoscenza convenzionale non ha accesso ad un orizzonte fondativo soggiacente alla manifestazione fenomenica, ma è confinata al piano fenomenologico. L'inaccessibilità di tale piano è dovuta al semplice fatto che esso non può esistere, come dimostra l'analisi ultima: esistono soltanto alberi, case e via dicendo, che appaiono esistere oggettivamente quando invece la loro consistenza ontologica non trascende il loro mero apparire alla coscienza. La conoscenza convenzionale può dunque essere approfondita in questa direzione *riflessivamente* fenomenologica, ma non potrà mai approdare ad un piano meta-fenomenologico nel quale i fenomeni prendono forma attraverso l'imputazione concettuale. Come già detto, ciò consegue dal semplice fatto che l'esistenza di una realtà posta a fondamento delle apparenze fenomeniche – sia essa di tipo realistico o idealistico – è proprio a ciò che viene confutato dall'analisi ultima. In proposito Dzong-ka-ba avverte che neppure l'«esistenza nominale» – espressione che si riferisce proprio al fatto che i fenomeni sono meramente imputati dalla mente – può essere considerata oggettivamente esistente:³⁷¹ ciò significa che, se l'analisi razionale ricercasse la coscienza imputante, l'oggetto imputato e così via, ancora una volta non trova altro che l'impossibilità di tutto ciò, con l'aggravante che, mentre l'esistenza di alberi e case è fenomenologicamente certificata da coscienze convenzionali, il processo di imputazione concettuale, concepito come fondazione metafisica del fenomeno, non è attestato da alcuna fonte di conoscenza valida, e perciò non esiste *neanche* convenzionalmente.

³⁷¹ Cfr. GR, p. 205.

45. Strategie di fondazione fenomenologica

Come sarà ormai chiaro, la domanda ontologica a cui l'analisi ultima permette di rispondere non è 'che cosa esiste?', ma piuttosto 'come esiste ciò che appare?'. Si è visto anche che ad essa è possibile dare soltanto una risposta negativa: ciò che appare non esiste al di là del suo mero apparire; i fenomeni non possiedono alcun fondamento extra-fenomenologico. La domanda che 'cosa esiste?' non rientra quindi nell'ambito di competenza della conoscenza ultima, ma di quella convenzionale, come mette in chiaro Thupten Jinpa.³⁷² Quest'ultima, entro la visione Gelug-Prāsaṅgika, riveste il ruolo di una fenomenologia che deve però accordarsi con l' 'ontologia negativa' a cui conduce l'analisi ultima, la qual cosa comporta lo sviluppo di criteri per una fondazione fenomenologica delle realtà convenzionali che permetta di mantenersi entro la difficile via di mezzo tra l'errata super-imposizione di esistenza oggettiva ed un nichilismo indifferenziato, che risulterebbe peraltro nefasto sul piano etico-soteriologico. Limitarsi ad affermare che tutti i fenomeni sono mere imputazioni concettuali, o mere apparenze, rischierebbe infatti di riconoscere ad ogni contenuto fenomenologico il medesimo statuto ontologico. In un certo senso è così, giacché l'esistenza di un drago e quella di un tavolo non sono distinguibili quanto al loro essere reperibili sul versante oggettivo. Tuttavia, dal punto di vista fenomenologico, c'è una considerevole differenza tra i due, benché tale differenza non riposi sulla maggiore o minore corrispondenza ad una realtà oggettiva. Tuttavia, è chiaro che il tavolo rientra tra gli oggetti accessibili a quella particolare configurazione fenomenologica in cui consiste l'esperienza umana così come la conosciamo, mentre non si può dire lo stesso per il drago. In altre parole, l'esistenza del drago non è certificata da fonti di conoscenza valide, mentre quella del tavolo sì, benché – come si è visto – si tratti di fonti di conoscenza *erronee*, in tanto che fanno apparire il tavolo come esistente oggettivamente. Si può dunque dire che l'esistenza del tavolo è fenomenologicamente certificata, mentre quella del drago no: il tavolo esiste convenzionalmente, a differenza del drago.

Come porre tale differenza fenomenologica senza ricorrere ad alcuna forma di realismo, cioè senza appellarsi al principio di corrispondenza tra facoltà conoscitive e realtà

³⁷² “Unlike many other philosophers, The Mādhyamikas’ ontological concern does not appear to lie with the question [...] *What* is there? Rather, their concern seems to be with the question *In what sense* is there? This is because for the Mādhyamikas the question *What* is there? Is an empirical one that can be settled according to the consensual criteria of evidence and validation”, Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 155.

oggettiva? La letteratura Gelug-Prāsaṅgika abbonda di strategie in merito. La prima e più immediata è quella già emersa in più circostanze durante la trattazione: la formula “meramente imputato dalla mente concettuale” – che delimita lo statuto ontologico di qualsiasi fenomeno – è spesso completata dall’espressione “in dipendenza delle sue basi di imputazione”. Queste ultime – tra le quali, si è visto, compaiono sia le parti costitutive del fenomeno, sia, secondo un uso più ampio del termine, le sue stesse cause e condizioni – non sono altro che i dati fenomenologici sulla base dei quali viene imputata l’esistenza dell’oggetto. Benché ogni mera imputazione concettuale sia identica quanto al suo non corrispondere ad alcunché di oggettivamente esistente, in alcuni casi – come ad esempio nel caso di ‘tavolo’ – essa trova riscontro in una serie coerente di contenuti fenomenologici che arginano l’arbitrarietà a cui sembrerebbe condurrebbe l’esito negativo dell’analisi razionale. È chiaro però che questi appigli fenomenologici (le basi di imputazione) sono allo stesso modo sprovvisti di un riscontro oggettivo, in quanto, se analizzati, manifestano le stesse aporie strutturali che hanno portato ad escludere l’esistenza oggettiva del fenomeno imputato. È questa, come si è visto, la differenza tra l’espressione “imputare sulle *basi* di imputazione” – che lascia intravedere due piani: quello nominale del fenomeno imputato, e quello oggettivo delle sue basi di imputazione – ed “imputare *in dipendenza* delle basi di imputazione”, dove i due elementi menzionati godono del medesimo statuto ontologico. La fondazione convenzionale (fenomenologica) è dunque una co-fondazione orizzontale tra fenomeni accomunati dalla loro impossibilità ad esistere al di fuori di questo stesso, immanente, *network* fenomenologico. La corrispondenza – intesa però solo in questo senso meramente fenomenologico – tra fenomeno e basi di imputazione costituisce quindi di per sé un implicito criterio di fondazione fenomenologica delle realtà convenzionali. Una strategia più esplicita ed articolata in questo senso è rappresentata dai tre criteri introdotti da Dzong-ka-ba per stabilire la validità delle coscienze convenzionali e, conseguentemente, l’esistenza convenzionale dei relativi oggetti. Prima di vederli nel dettaglio, tuttavia, è importante mettere in guardia rispetto ad una possibile deriva interpretativa: quella di attribuire alla mente – benché non più alla mente concettuale nello specifico, visto quanto si è appurato nel precedente paragrafo – uno statuto ontologico privilegiato rispetto agli altri fenomeni.

46. Il rischio di assolutizzare la mente ed il suo ruolo nella soteriologia

Affermare che i fenomeni sono imputati in dipendenza delle loro basi di imputazione – come si è appena visto – può essere inteso come una strategia per fondare la sua esistenza convenzionale – e la validità delle relative conoscenze – senza riferirsi ad una realtà oggettiva extra-fenomenologica: il fenomeno trova fondamento nella relazione con una serie di altri oggetti dotati della medesima consistenza meramente fenomenologica. Cercando di guardare al disegno complessivo, si ha quindi un *network* di fenomeni posti tra loro in una relazione reciprocamente costitutiva, la cui esistenza complessiva si fonda tuttavia, senza residuo, sul loro mero apparire alla coscienza. Ciò potrebbe essere letto come una forma di idealismo entro la quale la mente è caricata di quella stessa sostanzialità che era stata sottratta ai fenomeni dall'analisi ultima. Come già anticipato, le cose non possono però stare in questi termini: la dipendenza dei fenomeni dalla mente – asserita in molti contesti – indica soltanto la natura *meramente* fenomenologica di ogni cosa: con essa si esprime la 'misura' dell'esistenza dei fenomeni, non il loro fondamento sostanziale. Nella visione Gelug-Prāsaṅgika la mente (o coscienza) non è descritta come una realtà sostanziale – nel senso di una realtà che, a differenza degli altri fenomeni, trovi fondamento in se stessa; si sottolinea al contrario il fatto che essa non si dà mai in forma autonoma: è sempre coscienza *di* questo o quell'oggetto. In tal senso essa non è altro che il mero apparire dei fenomeni: non esiste se non in relazione ad essi. È lo sfondo non valicabile dell'orizzonte fenomenico – è tale orizzonte stesso, si potrebbe dire – ma in quanto sfondo dipende essenzialmente dalle figure di cui si popola, non esiste senza di esse. A tal proposito Thupten Jinpa afferma che l'oggetto e la coscienza che lo percepisce sono mutualmente dipendenti: “l'uno non esiste prima dell'altro, non gode di un maggiore *status* ontologico rispetto all'altro. Gli oggetti esistono in relazione alle percezioni, mentre le percezioni esistono in relazione ai loro oggetti.” Poi aggiunge anche che, per Dzong-ka-ba, “l'idea di una coscienza priva di contenuto è concettualmente inconsistente”.³⁷³ Da questo punto di vista, la coscienza non è altro che il mero, impersonale, apparire dell'oggetto: se è vero che l'oggetto stesso non esiste al di là di questo mero apparire, è altrettanto chiaro che, senza alcun oggetto, neppure l'apparire

³⁷³ “In Tsongkhapa's view, just as in the case of fire and fuel, or self and aggregates, object and its perception are mutually dependent. One does not exist prior to the other, nor does one enjoy greater ontological status than the other. Objects exist in relation to perceptions, while cognitions exist in relation to their objects. For Tsongkhapa, the idea of a content-free consciousness is conceptually incoherent”, *ivi*, p. 160.

esisterebbe. In proposito è chiarissimo Jam-yang-shay-ba, che, riferendosi sia a Nāgārjuna sia al sūtra del *Cuore della perfezione della saggezza*, afferma: “l’oggetto conosciuto ed il soggetto conoscente ugualmente esistono convenzionalmente ed ugualmente non esistono nel contesto dell’analisi della [realtà] ultima”.³⁷⁴ Nessuna priorità ontologica, quindi, nessuna sostanzialità, nessun ruolo unidirezionalmente fondativo è riconosciuto alla mente nel sistema Gelug-Prāsaṅgika. Se una forma di idealismo sostanzialistico sembra l’unica strada rimasta aperta a questo punto dell’analisi, ciò dipende probabilmente da quell’“ansia cartesiana”³⁷⁵ che spinge sempre e ancora alla ricerca di un fondamento assoluto.

La questione dello statuto ontologico della mente nella visione Gelug-Prāsaṅgika è comunque assai complessa e merita di essere ulteriormente approfondita. A riguardo risulterebbe certamente prezioso un esame del dibattito tra la Scuola Madhyamaka e la Scuola Cittamātra, così come esso è stato recepito dagli autori Gelug-pa.³⁷⁶ L’ampiezza e la complessità dell’argomento impediscono tuttavia di affrontarlo in questa sede. Quanto già menzionato in questo paragrafo dovrebbe comunque offrire un orientamento sufficiente agli obiettivi di questa trattazione. L’analisi ultima non individua nella mente la realtà sostanziale posta a fondamento delle apparenze fenomeniche. La vacuità da essa scoperta non è che la negazione non implicativa dell’esistenza oggettiva di qualsiasi realtà, mente compresa. Conoscere gli specifici modi in cui i fenomeni sorgono, si trasformano e sono in relazione tra loro è compito non già dell’analisi ultima – che trova sempre soltanto la loro vacuità, l’impossibilità di una forma di esistenza che trascenda il loro mero apparire alla coscienza –, ma della conoscenza convenzionale, che opera all’interno dello stesso *network* fenomenologico. Come si è visto, quest’ultimo non ha uno sviluppo determinato *a priori* da una mente collocata a fondamento di esso; la mente è piuttosto parte dello stesso processo fenomenologico, è già da sempre *coinvolta* in esso e, in fin dei conti, è solo una parola a cui non corrisponde nulla di oggettivamente esistente: la mente stessa non esiste al di là del suo

³⁷⁴ “Nāgārjuna’s *Essay on the Mind of Enlightenment* and the *Perfection of Wisdom Sūtras* say that the two, apprehended-object and apprehending-subject, equally exist conventionally and equally do not exist on the occasion of analyzing the ultimate”, GTC, p. 928.

³⁷⁵ Cfr. Varela F.J., Thompson E., Rosch E., *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT press, Cambridge 1991, p. 133.

³⁷⁶ Cfr. D. Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, cit., pp. 73-152. Cfr. anche i tre volumi di Hopkins dedicati alla ricezione Gelug-pa della Scuola Cittamātra già citati in precedenza. Per un più generale approfondimento del confronto tra le Scuole Madhyamaka e Cittamātra cfr. G.M. Nagao, *Madhyamika and Yogacara. A Study of Mahayana Philosophies*, SUNY Press, Albany 1991; cfr. anche Harris I.C., *The Continuity of Madhyamaka & Yogācāra in Indian Madhyamaka Buddhism*, E.J. Brill, Leiden 1991.

essere meramente imputata in dipendenza di altri fenomeni, come ad esempio gli oggetti che essa conosce. Tuttavia, nonostante questa limitazione, nonostante dipenda dai propri oggetti tanto quanto questi da lei, la mente rappresenta l'immanente aspetto strutturale dell'orizzonte fenomenologico. Benché sempre contingente rispetto ai propri contenuti, essa è, come già detto, *l'apparire di ciò che appare*. Proprio per questa ragione, nel percorso soteriologico buddhista, essa è la chiave di una progressiva trasformazione dell'orizzonte fenomenologico: è il perno attorno a cui il processo dell'esperienza da sempre *si* determina, in forme che possono essere più o meno *illuminate* dalla comprensione che ciò che in esso si manifesta non dipende da alcunché di esterno a tale processo stesso. Se la mente non è altro che l'apparire di ciò che appare, il *modo* di questo apparire – innanzitutto il fatto che i fenomeni appaiono come meramente apparenti, o come fondati invece su una dimensione oggettiva indipendente dal processo dell'apparire – ha una profonda ripercussione su ciò che appare: trasformando il *modo* dell'apparire, se ne possono quindi trasformare progressivamente i contenuti. Questa è la sfida della 'psicologia soteriologica' buddhista, che – almeno nel caso della tradizione Gelug-pa – riposa sui presupposti ontologici indagati in questa ricerca. Non sarà possibile in questa sede approfondire ulteriormente l'argomento; tuttavia, come già accennato nel primo capitolo,³⁷⁷ la progressiva purificazione della mente dall'ignoranza e dai suoi derivati conduce ad un'analogia purificazione dei contenuti dell'esperienza. In tale cammino – così come in quello inverso, che aveva reso gli esseri prigionieri dell'esistenza ciclica – è centrale la relazione fenomenologica tra le azioni (*kāarma*) ed i loro risultati, la cui infallibilità, secondo Dzong-ka-ba, deve essere preservata anche nella totale assenza di esistenza oggettiva

47. È possibile distinguere tra realtà convenzionali reali e irreali?

Come già visto nel primo capitolo, una delle maggiori preoccupazioni di Dzong-ka-ba è quella di prendere le distanze dallo scetticismo e dal nichilismo che caratterizzano, dal suo punto di vista, l'interpretazione della Madhyamaka sostenuta dai suoi contemporanei e predecessori in Tibet. Particolarmente rilevante appare a questo proposito la possibilità di distinguere la relativa consistenza ontologica degli oggetti fenomenologicamente certificati dalle fonti di conoscenza convenzionali dalle costruzioni metafisiche delle Scuole essenzialiste e non buddhiste. Benché in nessuno dei due casi l'oggetto sia in grado di

³⁷⁷ Cfr. § 16.

sostenere l'analisi, un costrutto metafisico, come ad esempio l'idea di un dio creatore, e le forme materiali oggetto dei sensi non possono essere considerati equivalenti, come sostengono invece gli avversari di Dzong-ka-ba. Per questi ultimi, accordare un qualche tipo di validità alle realtà convenzionali costringerebbe a fare lo stesso con qualunque costruzione metafisica, in quanto tra i due non vi è alcuna differenza quanto alla capacità di sostenere l'analisi.³⁷⁸ Per il nostro autore, invece, vi è una differenza fondamentale: le costruzioni metafisiche dei sistemi filosofici non esistono *neanche* convenzionalmente, mentre tavoli, persone e così via sì.³⁷⁹ È forse proprio da questo punto che prende forma l'articolazione più originale del pensiero Gelug-pa: come stabilire il confine tra ciò che esiste convenzionalmente e ciò che non esiste *neanche* convenzionalmente?

È chiaro che la Scuola Prāsaṅgika non può avvalersi di quella stessa distinzione tra convenzionalità reali (*yang dag pa*) e irreali (*yang dag pa ma yin pa*) presente nel sistema Svātantrika: qui, come si è visto, le coscienze sono non erranee in merito all'apparenza di esistenza oggettiva dei loro oggetti, ragion per cui è proprio l'esistenza oggettiva a garantire l'esistenza convenzionale: i fenomeni esistono convenzionalmente se e solo se esistono oggettivamente, cioè se la loro esistenza oggettiva è certificata da fonti di conoscenza convenzionale valide. La realtà di un fenomeno riposa dunque sulla corrispondenza tra ciò che appare alla mente e 'qualcosa' dal lato dell'oggetto.³⁸⁰ In questo contesto, la possibilità di distinguere tra convenzionalità reali e irreali riposa dunque in ultima analisi sull'accettazione dell'esistenza oggettiva.³⁸¹ Ma per un Prāsaṅgika, dal momento che ogni apparenza di

³⁷⁸ “[...] some feel that under rational analysis the proposed conventions of production, etc. and the imaginary constructs of essentialists have the same status as either contradicted or not contradicted by reason. Thus, if they deny the conventional existence of constructs such as a divine creator or a primal essence, then they must also deny the conventional existence of forms and such; if they hold that forms do exist conventionally, then they would also have to accept the existence of a divine creator. They see those two as equivalent. They say that it is inappropriate for their own system to identify or to assert of any phenomenon, ‘This is such and such; this is not such and such.’ They presume that in this they have found the Madhyamaka reality”, LRC, pp. 177-178.

³⁷⁹ “[...] what is imagined in the unique assertions of non-Buddhist philosophers—or, according to the earlier citation, in the unique assertions of Buddhist essentialists—does not exist even conventionally in our Madhyamaka system”, *ivi*, p. 178.

³⁸⁰ “The Middle Way Autonomists assert that since a consciousness appearing to be established by way of its own character is ascertained to exist the way it appears, a differentiation of real and unreal is not made with respect to subjects [that is, consciousnesses]. Rather, appearances of objects are differentiated by whether they exist or not by way of their own character in accordance with how they appear”, LRB, p. 116.

³⁸¹ “Therefore, the difference between the Prāsaṅgika s and Svātantrika s as regards whether ordinary beings can have a nonerraneous consciousness, [the former accepting that they cannot and the latter

esistenza oggettiva è considerata erronea, non è possibile porre una simile distinzione tra convenzionalità reali e irreali, o almeno non nello stesso modo.³⁸² Ad esempio, una coscienza che scambia un riflesso per un volto ed una coscienza che apprende ‘correttamente’ un colore sono allo stesso modo erronee rispetto al loro oggetto apparente: né il colore né il volto esistono oggettivamente. Per tale ragione non è in relazione all’oggetto – cioè al fatto che vi sia o meno qualcosa di oggettivamente esistente in corrispondenza di ciò che appare alla coscienza – che può essere stabilita una differenza tra convenzionalità reali e irreali.³⁸³ Ciò, in altri termini, equivale ad affermare che – poiché la fonte epistemica in grado di stabilire se il fenomeno indagato esiste oggettivamente è la saggezza di un *Arya* a cui l’analisi deve condurre – non è dal punto di vista di un *Arya* che è possibile stabilire la differenza tra un oggetto reale ed uno irreali, poiché da tale prospettiva entrambi sono ugualmente vuoti di esistenza oggettiva, e le coscienze che li apprendono allo stesso modo erronee.³⁸⁴ Ke-drup-gelek-bel-sang conclude dunque che è impossibile sostenere coerentemente che tutte le realtà convenzionali, essendo vuote di esistenza oggettiva, sono mere imputazioni concettuali, e contemporaneamente distinguere tra convenzionalità reali ed irreali: nel momento stesso in cui si accettasse tale distinzione, non si potrebbe sfuggire all’accettazione dell’esistenza oggettiva a livello convenzionale – cioè all’accettazione del fatto che le fonti di conoscenza convenzionale siano non erronee in merito all’apparenza di esistenza oggettiva dei loro

that they can,] stems from the fact that they differ as to whether in their own system they accept a division of things that are conventional entities into correct and incorrect ones; and that in turn stems from whether they believe that nominally things exist by virtue of their own characteristic”, TTC, p. 369.

³⁸² “[However] this [Consequentialist] system asserts that all appearances as being established by way of their own character to those who possess ignorance are appearances belonging to a consciousness polluted by ignorance. Therefore, they do not divide conventional objects into the two—real and unreal”, LRB, p. 117.

³⁸³ “Therefore, since in the Middle Way’s own system the two appearances—of (1) reflections, and so forth, and (2) blue, and so forth—to those who possess ignorance do not differ with respect to whether [consciousnesses of them] are mistaken or not in relation to their appearing object, they do not make a division into the two—real and unreal conventionalities”, *ivi*, pp. 118-119.

³⁸⁴ “[Conventional objects] are not [posited] as the two, real and unreal, in relation to Superiors because just as reflections and so forth do not exist as objects in accordance with how they appear, so although blue and so forth appear to be established by way of their own character to those who have ignorance, they do not exist as objects in accordance with how they appear. Therefore, these two consciousnesses [that is, a consciousness of a reflection and a consciousness to which blue appears to be established by way of its own character] cannot be divided even in terms of being mistaken or not mistaken [since both are mistaken with respect to their appearing objects]”, GR, p. 229.

oggetti.³⁸⁵ In questo senso, la distinzione tra convenzionalità reali e irreali sembrerebbe una prerogativa Svātantrika. Che ne è allora dell'istanza, più volte menzionata, di rendere ragione della differenza tra gli oggetti di esperienza fenomenologicamente attestati, da una parte, e le costruzioni metafisiche (oltre che le allucinazioni ed altri fenomeni notoriamente irreali), dall'altra?

In realtà anche nel sistema Gelug-Prāsaṅgika è possibile porre una differenza tra convenzionalità reali e irreali, ma solo in relazione alla conoscenza convenzionale,³⁸⁶ alla quale Ke-drup si riferisce anche con i termini “innata, ordinaria, mente mondana” (*jig rten pa' i blo lhan skyes rang dga' ba*).³⁸⁷ Come già detto altrove, si tratta di una fonte di conoscenza erronea, in quanto i suoi oggetti sembrano esistere dal proprio lato, quando invece sono meramente imputati dalla mente; eppure non è considerata del tutto errata, in quanto è in grado di attestare fenomenologicamente i propri oggetti, che tuttavia appariranno erroneamente dotati di esistenza oggettiva. Come già anticipato nel primo capitolo,³⁸⁸ sono le realtà convenzionali in se stesse ad essere “false” – o si può anche dire che esse sono della “falsità” (*rdzun pa*) –, in quanto sono definite proprio dal fatto di non esistere nel modo in cui appaiono (cioè oggettivamente). Se certamente sarebbe assurdo affermare che una coscienza *erronea* sia in grado di accertare l'esistenza di un oggetto reale, essa può essere tuttavia utilizzata per fondare l'esistenza di un falso oggetto di conoscenza.³⁸⁹ È allora dal punto di vista di queste coscienze erronee che possono essere distinte convenzionalità reali e irreali. Più precisamente, si può dire che, se è possibile comprendere la falsità di un oggetto – cioè il

³⁸⁵ “Now if one accepts that all conventional [entities] have not the slightest semblance of existence from their own side [as the Prāsaṅgika s do], one cannot escape accepting that they are solely conceptual labels (*rtogs btags 'ba' zhig*) but there is no one who has given any thought to logical methodology who believes [on the one hand that all] conventional entities resemble one another in being strictly conceptual labels [and on the other] that the erroneous-nonerroneous, or correct-incorrect distinction is a valid one. Hence, in the very act of accepting correct conventional entities and substantially existent things, the advocate of these positions cannot escape accepting that nominally things exist by virtue of their own natures”, TTC, p. 147.

³⁸⁶ “The Consequentialist system [...] posits real and unreal conventionalities in relation to just worldly or conventional valid cognitions, not in relation to a rational consciousness following a Superior's perception”, LRB, pp. 117-118.

³⁸⁷ “Therefore, when we say that the division into correct and incorrect exists within the purview of worldly consciousness, we mean that the division into correct and incorrect [conventional entities] is made by an ordinary innate worldly mind [...]”, TTC, p. 367.

³⁸⁸ Cfr. § 14.

³⁸⁹ “When a true object of comprehension is posited, it would be contradictory for [a consciousness] mistaken in that way to posit it; however, this itself acts as an aid in positing a false object of comprehension”, LRB, p. 117.

fatto che esso non esiste così come appare – *senza* l’ausilio dell’analisi di ultima, allora esso è irreali, cioè non esiste *neanche* convenzionalmente, come nel caso di un miraggio scambiato per acqua; se invece la falsità dell’oggetto non si rivela che allo sguardo dell’analisi ultima, come nel caso di ‘vera’ acqua, allora si può dire che l’oggetto in questione esiste convenzionalmente, ossia è un realtà convenzionale: esso è *reale* dal punto di vista di una coscienza convenzionale valida. Ke-drub propone a questo proposito l’esempio di un volto e del suo riflesso allo specchio:³⁹⁰ gli esseri ordinari sanno che quest’ultimo non è un volto ‘reale’, ossia che esso non esiste così come appare; quindi un tale oggetto non esiste (come volto) neanche convenzionalmente. D’altra parte, senza affidarsi all’analisi ultima, è impossibile comprendere che neanche il volto ‘reale’ esiste nel modo in cui appare, ragion per cui quest’ultimo può essere detto esistere convenzionalmente. Entrambi sono tuttavia identici nel loro essere del tutto vuoti di esistenza oggettiva. In estrema sintesi, se l’unico modo per scoprire che l’oggetto non può esistere nel modo in cui appare è applicare l’analisi ultima, allora l’oggetto in questione può essere detto esistere convenzionalmente.³⁹¹

Per riassumere quanto visto in questo paragrafo, si può dire con Nga-Wang-bel-den che la divisione tra convenzionalità reali ed irreali, così come asserita dalla Scuola Svātantrika, riposa sull’accettazione dell’esistenza oggettiva. Il rifiuto, da parte della Scuola Prāsaṅgika, di compiere una simile divisione deriva quindi proprio dalla sua non accettazione dell’esistenza oggettiva. Che alcuni fenomeni possano essere considerati “reali” – in qualsiasi senso oggettivamente fondato – è confutato dall’analisi razionale. Ciò nondimeno, abbandonando qualunque riferimento ad un tale orizzonte di oggettività ed alla relativa analisi, è possibile porre anche entro il sistema Prāsaṅgika un’analogia distinzione tra

³⁹⁰ “Let me put this in a more easily understandable way. Both the eye consciousness to which the reflection of a face in the mirror appears as if it were a reflection and the reflection of the face itself are understood to not exist as they appear, even by ordinary worldly beings. Ordinary worldly beings can in no way understand that the actual face does not exist as it appears, hence there is a difference between these two [the actual face and the reflection] in that, within the purview of the consciousness of an ordinary worldly being, [the former] exists as it appears whereas the latter does not. In the Prāsaṅgika 's own system there is no difference between the face and the reflection as regards whether they exist as they appear, for both are similar in being empty of existing as they appear”, TTC, p. 367.

³⁹¹ “Pots, pillars, and so forth, and the eye consciousnesses to which they appear are correct within the purview of worldly consciousness. This is because, within the purview of ordinary worldly minds that have not been affected by the cause of adventitious illusion, both exist the way they appear; and also because understanding them to be empty of existing as they appear definitely depends on a valid cognition that analyzes the ultimate”, *ibidem*.

convenzionalità reali e irreali, ma unicamente in relazione alla conoscenza convenzionale.³⁹² Quest'ultima è una fonte di conoscenza erronea, in relazione alla quale è possibile fondare solo *falsi* oggetti di conoscenza: oggetti che sembrano oggettivamente esistenti ma non lo sono. Quindi, il termine “reale” (*yang dag pa*) possiede due significati completamente diversi nelle due Scuole: in un caso è sinonimo di esistenza oggettiva, nell'altro non è che una convenzione utilizzata in relazione alle coscienze degli esseri mondani.³⁹³

48. I tre criteri dell'esistenza convenzionale

L'idea generale espressa nel precedente paragrafo trova articolazione in tre criteri che, secondo Dzong-ka-ba, devono essere rispettati affinché l'esistenza convenzionale di un fenomeno possa essere correttamente affermata:

- 1) deve essere noto ad una coscienza convenzionale;
- 2) non deve essere confutato da un'altra coscienza convenzionale;
- 3) non deve essere confutato da una coscienza di livello ultimo.³⁹⁴

³⁹² “The division of conventionalities into real and unreal by other [that is, non-Consequentialist] Proponents of the Middle derives from their assertion of establishment by way of the object's own character. Here [in the Consequence School] their not dividing conventionalities into real and unreal derives from their not asserting establishment by way of the object's own character. Since if forms and so forth were posited as real, this would be damaged by a rational consciousness realizing their emptiness, [the Consequentialists] do not divide conventionalities into real and unreal. However, relative to only conventional consciousnesses—and not relative to a rational consciousness—it is suitable to make a division into real and unreal because although dividing an illusory horse and a fully qualified horse into false and true relative to a rational consciousness is not feasible, these are suitable to receive the conventions ‘false’ and ‘true’ relative to conventional consciousnesses”, SCN, p. 909.

³⁹³ “Therefore, ‘real’ in ‘real conventionalities are not asserted in the Middle Way's own system’ and ‘real’ in ‘they assert a distinction of real and unreal relative to worldly consciousnesses’ are similar in name but not at all similar in meaning. This is because the former ‘real’ is taken as establishment by way of the object's own character and the latter is taken as an object suitable to receive the convention ‘true’ relative to ordinary worldly thought [...]”, *ivi*, p. 910.

³⁹⁴ “How does one determine whether something exists conventionally? We hold that something exists conventionally (1) if it is known to a conventional consciousness; (2) if no other conventional valid cognition contradicts its being as it is thus known; and (3) if reason that accurately analyzes reality—that is, analyzes whether something intrinsically exists—does not contradict it. We hold that what fails to meet those criteria does not exist”, LRC p. 178. Per una trattazione estesa di questo argomento cfr. G Newland, *The Two Truths*, cit., pp. 111-157.

Il primo criterio, in qualche misura superfluo rispetto ai successivi, esprime una generica necessità di attestazione fenomenologica: perché un fenomeno possa essere detto esistere, deve innanzitutto essere l'oggetto di una qualche coscienza convenzionale. Thupten Jinpa legge in questo requisito anche il rifiuto dei postulati metafisici dei sistemi filosofici: tali postulati non si accordano con la prospettiva mondana e non sono quindi atti a divenire l'oggetto intenzionale (*dmigs yul*) di una coscienza convenzionale.³⁹⁵ Del resto non bisogna leggere troppo in questo riferimento alla dimensione mondana: non è sufficiente che qualcosa sia noto nel mondo per poter essere detto esistere convenzionalmente; né, per converso, tutto ciò che esiste convenzionalmente deve per forza essere noto al senso comune. Dzong-ka-ba lo esprime molto chiaramente con l'esempio della permanenza o impermanenza dei fenomeni: nel mondo (almeno in quello del tempo) molti fenomeni sono ritenuti permanenti, eppure ciò non è sufficiente a fare di tale permanenza qualcosa di valido od esistente convenzionalmente. Per converso, l'impermanenza dei fenomeni, benché ignota ai più, è ciò nondimeno da considerarsi convenzionalmente valida.³⁹⁶ Termini come 'mondano' (*jig rten*) o 'convenzionale' (*tha snyad*) non devono quindi ingannare: se il primo criterio richiede che l'oggetto sia fenomenologicamente attestato da una coscienza convenzionale, ciò non significa che esso debba necessariamente essere arcinoto nel mondo; inoltre, che questo primo criterio sia soddisfatto non è sufficiente: anche gli altri due devono essere rispettati. Ad esempio, nel caso della permanenza, essa può essere confutata da una coscienza convenzionale, e perciò non rispetta il secondo criterio: le montagne possono sembrare permanenti, ma una combinazione adeguata di cognizioni sensoriali dirette (ad esempio l'osservazione di conchiglie fossili nei minerali che le costituiscono) e di inferenze valide (ad esempio la necessaria presenza del mare come *habitat* per tali esseri) è in grado di confutare tale permanenza e fondare validamente l'impermanenza delle montagne, senza uscire da un orizzonte puramente fenomenologico. L'impermanenza delle montagne, quindi, quand'anche poco nota, è atta a divenire l'oggetto di una coscienza convenzionale, senza essere confutata da un'altra coscienza convenzionale (a differenza delle loro presunta permanenza).

³⁹⁵ "Seen in this way, worldly convention becomes equivalent to something that is capable of being experienced or taken as an intentional object (*dmigs yul*) of consciousness. In contrast, many philosophers' metaphysical postulates cannot be said to accord with the perspectives of the world. This, then, is at least one criterion of a valid conventional reality", Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason*, cit., p. 156.

³⁹⁶ "He explains that although the permanence and so forth of the things of cyclic existence is 'common knowledge' in the world, such conceptions are inaccurate even conventionally. Also, even though their impermanence and so forth are not known to all the world, such conceptions are accurate", LRC p. 181.

Il terzo criterio sembrerebbe vanificare quanto detto fin qui: se nessun oggetto è in grado di sostenere l'analisi, quale fenomeno potrà rispettare tale criterio? A questo proposito si rammenti la differenza tra “non essere in grado di sostenere l'analisi” ed “essere confutato dall'analisi”:³⁹⁷ benché nessun fenomeno esista oggettivamente, e sia quindi in grado di sostenere l'analisi, è solo l'esistenza oggettiva ad essere davvero *confutata* dall'analisi, assieme a tutti quei fenomeni che sono concepiti *come* oggettivamente esistenti. Una prima funzione di questo terzo criterio è quindi quella di eliminare tutti quei costrutti metafisici che, se esistessero, dovrebbero per forza esistere oggettivamente. Vi sono cioè degli oggetti che, per definizione, non potrebbero esistere in modo meramente fenomenologico: un dio creatore, ad esempio; l'*ātmàn* delle Scuole filosofiche induiste; ma anche la mente-base-di-tutto (*kun gzhi*) della Scuola Cittamātra, o le particelle privi di parti della Scuola Sautrāntika. Simili concetti nascono proprio dalla ricerca di un fondamento sostanziale e per questa ragione non possono che essere pensati come oggettivamente esistenti. Per Dzong-ka-ba, tutti questi oggetti vengono trovati dallo stesso genere di indagine che conduce i Prāsaṅgika a scoprire la vacuità: l'analisi che ricerca l'esistenza oggettiva dei fenomeni. Altre Scuole filosofiche, buddhiste o non buddhiste, mediante una simile forma di indagine credono di rinvenire in questo o quell'oggetto l'esistenza oggettiva dei fenomeni, il loro fondamento ontologico. Per loro, tali oggetti sono dunque in grado di sostenere l'analisi. Del resto – afferma l'autore – se analizzato con razionalità impeccabile, nessuno di questi oggetti si mostra in grado di sostenere l'analisi, la qual cosa equivale, in questo caso, ad una sua totale confutazione: se infatti tali oggetti esistessero effettivamente nel modo in cui sono posti dai vari sistemi filosofici, dovrebbero per forza esistere oggettivamente ed essere dunque trovati dall'analisi ultima.³⁹⁸ Perciò è possibile affermare che simili oggetti non esistono neanche convenzionalmente.

Il terzo criterio ha però anche una seconda e forse più importante funzione: quella di portare la conoscenza ultima sul piano della conoscenza convenzionale, depurandola di ogni

³⁹⁷ Cfr. § 10.

³⁹⁸ “A partless object and subject, a self, a primal essence, a divine creator—such things are imaginary constructs put forward in the unique assertions of Buddhist and non-Buddhist essentialists. When they posit such, they do so after rational analysis of whether such things essentially exist; they think that this sort of rational analysis will discover these things. Thus, because they assert that these things can withstand rational analysis, they have to accept that others outside of their schools can perform such rational analysis in order to discover whether these things intrinsically exist. When analyzed in this way, such things cannot withstand the pressure of inquiry by impeccable reasoning. Thus, when reason does not find them, they stand refuted—for if they did exist, such reasoning would have to find them”, LRC, p. 180.

illusorio appiglio extra-fenomenologico all'esistenza oggettiva, e facendone dunque una forma di conoscenza *puramente* fenomenologica. Il tavolo non è confutato da una coscienza di livello ultimo, ma un tavolo oggettivamente esistente sì. Il terzo criterio, quindi, se rigorosamente inteso, è volto all'eliminazione del presupposto, più o meno esplicito, che alle apparenze fenomeniche soggiaccia una qualche realtà *mind independent*, determinando una rivoluzione non solo epistemologica, ma anche e soprattutto cognitiva, in grado di trasformare ogni momento dell'esperienza.

Tornando al secondo criterio, va rilevato che la sua concreta applicazione potrebbe risultare problematica: in mancanza di un principio di corrispondenza oggettiva, quella tra due coscienze convenzionali in disaccordo rischia di presentarsi come una competizione priva di arbitraggio. È qui che la letteratura Gelug-pa attinge largamente all'arsenale epistemologico di Dharmakīrti, con l'avvertenza che gli stessi criteri là adottati in un contesto realista – dove si ammette l'esistenza oggettiva dei fenomeni e dunque la corrispondenza tra oggetto apparente e realtà – sono ora adottati in senso squisitamente fenomenologico. Un esame accurato dell'argomento richiederebbe una ricerca a parte,³⁹⁹ tuttavia, per comprendere che cosa ciò possa significare almeno nelle situazioni più semplici, si consideri questo esempio: scorgo dell'acqua in lontananza ma, avvicinandomi, mi accorgo che si trattava di un miraggio. Né acqua né miraggio esistono oggettivamente, come dimostra l'analisi ultima. Tuttavia, senza bisogno di indagare lo statuto ontologico del fenomeno in esame, la seconda di queste coscienze convenzionali (quella in cui scopro che si trattava di un miraggio) si mostra in grado di confutare la prima, offrendo una comprensione più accurata della natura convenzionale dell'oggetto: se la natura ultima di tutti i fenomeni è la loro vacuità di esistenza oggettiva, ciò non toglie che essi posseggano una natura convenzionale – una natura fenomenologica, potremmo dire – che comprende tutti quegli aspetti che possono essere certificati dalla conoscenza convenzionale, ed in particolare la capacità dell'oggetto di svolgere la funzione che gli è propria. Se nell'ottica Svātantrika quest'ultima non può essere spiegata senza ricorrere all'esistenza oggettiva – una mera imputazione concettuale non 'funzionerebbe', non sarebbe in grado di produrre degli effetti –, nel sistema Prāsaṅgika i fenomeni possano tranquillamente svolgere la loro funzione anche in totale assenza di esistenza oggettiva. Benché non esista oggettivamente, quindi, l'acqua è *fenomenologicamente* in grado di bagnare, dissetare e così via. Tornando all'esempio del miraggio, quindi, seppure la prima coscienza non sia errata rispetto alla *mera apparenza*

³⁹⁹ Per approfondimenti cfr. G.B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality*, cit.

dell'acqua, essa si inganna rispetto al fatto che essa possa fenomenologicamente svolgere le funzioni che ci attendono dall'acqua: non sarà infatti possibile dissetarsi o lavarsi con essa. Ciò è quanto viene appurato dalla seconda coscienza convenzionale, che, per tale ragione, è in grado di confutare l'esistenza convenzionale dell'acqua appresa da quella prima coscienza, convalidando al suo posto l'esistenza del miraggio. Del resto, la validità di questa seconda coscienza non riposa sull'aver appurato la non corrispondenza tra l'apparenza dell'acqua e la sua esistenza oggettiva, ma soltanto sull'aver smentito *sul piano fenomenologico* le aspettative legate a quella prima apparenza: avvicinandosi alla presunta acqua, ci si accorge della sua incapacità di produrre gli effetti che da essa fenomenologicamente si attendevano.

49. Più che mere apparenze?

Prima di concludere vale la pena soffermarsi brevemente su un aspetto che è stato appena menzionato: si è detto che, ad esempio, la coscienza ingannata da un miraggio è errata rispetto all'esistenza convenzionale dell'acqua – in quanto un'altra coscienza convenzionale è in grado di smentirla –, ma è valida *rispetto alla sua mera apparenza*. Più in generale si può dire che, nell'epistemologia Gelug-pa, tutte le coscienze, anche quelle errate, sono valide rispetto alla mera apparenza del proprio oggetto. D'altra parte, si è visto anche che la vacuità di esistenza oggettiva implica il fatto che i fenomeni non esistano al di là del loro mero apparire alla coscienza. Alla luce di ciò sembra contraddittorio distinguere tra coscienze valide *solo* rispetto alla mera apparenza del proprio oggetto e coscienze valide *anche* rispetto alla sua esistenza convenzionale. In altre parole: se 1) tutte le coscienze sono valide rispetto alla mera apparenza del proprio oggetto e 2) nessun oggetto esiste al di là del suo mero apparire alla coscienza, com'è possibile affermare che 3) solo alcuni degli oggetti che appaiono alla coscienza esistono convenzionalmente, mentre altri no? Se l'acqua esiste solo in dipendenza della coscienza che la apprende, perché lo stesso non si può dire per il miraggio?

Innanzitutto è opportuno chiarire che anche il miraggio esiste convenzionalmente: la sua esistenza è attestata dalla coscienza convenzionale che apprende correttamente il miraggio *come* miraggio. Quest'ultimo, dunque, esiste convenzionalmente, al pari dell'acqua. Ciò che non esiste neanche convenzionalmente – cioè neppure fenomenologicamente – è *l'acqua per la quale il miraggio viene scambiato*, ossia il fatto che quella cosa laggiù possa svolgere le funzioni che fenomenologicamente ci si attendono dall'acqua. Come già detto, ciò che permette di decretarlo non è la verifica dell'esistenza oggettiva di ciò che è apparso alla

coscienza, ma il suo mero approfondimento fenomenologico: successive coscienze convenzionali – coscienze che non sono quindi impegnate nell’analisi dello statuto ontologico del fenomeno – confermano o smentiscono la sua natura convenzionale di acqua, cioè la sua capacità di svolgere determinate funzioni entro l’orizzonte fenomenologico nel quale è comunque racchiusa la misura della sua esistenza. Se l’esito di questa analisi convenzionale (*tha snyad dpyod byed*) – che potremmo anche chiamare *analisi fenomenologica* – è negativo, quell’acqua non esiste neppure convenzionalmente. D’altra parte, ciò non confuta l’esistenza del miraggio, del quale può anzi essere validamente appresa la natura convenzionale; esso è in grado di svolgere la ‘funzione’ che da esso ci si attende: quella di sembrare acqua per poi dileguarsi se osservato da vicino.

Tornando a quella prima coscienza che era stata ingannata dal miraggio, in termini epistemologici si può quindi dire che si tratta di una coscienza errata rispetto al suo oggetto di impegno o oggetto principale: l’acqua o ‘la presenza di acqua laggiù’; tuttavia, essa è una coscienza valida rispetto alla mera apparenza del proprio oggetto, come del resto si può dire di ogni coscienza. È chiaro dunque che la mera apparenza non è sufficiente a sancire l’esistenza convenzionale di un fenomeno. Sembra dunque che nell’ontologia Gelug-Prāsaṅgika vi sia spazio per una forma di esistenza che eccede in qualche misura il mero apparire del fenomeno alla mente, ma ciò sembra in contrasto con quanto la presente ricerca ha permesso fin qui di affermare circa il significato della vacuità. Come uscire da questa *impasse* senza tornare ad appellarsi all’esistenza oggettiva? Ancora una volta, ciò che sancisce l’esistenza convenzionale di un fenomeno non è la sua corrispondenza ad una realtà oggettiva, ma la sua *consistenza fenomenologica*: ciò che è apparso per un momento come acqua è effettivamente in grado di continuare ad apparire in tutte le forme fenomenologicamente pertinenti al concetto, noto nel mondo, di ‘acqua’? Non si esce dall’orizzonte fenomenologico; tuttavia, nel caso del miraggio scambiato per acqua è in gioco un’apparenza fugace e ingannevole, che può essere confutata senza l’ausilio dell’analisi ultima; nel caso dell’acqua ‘vera’, la sua apparenza è stabile, consistente, affidabile: essa è effettuale, è fenomenologicamente in grado di svolgere le funzioni per cui è nota; è ingannevole soltanto in quanto appare come esistente oggettivamente, mentre in realtà è anch’essa una mera apparenza che non è in grado di sostenere l’analisi che ne ricerca lo statuto ontologico oggettivo. Tale natura ingannevole, tuttavia, non può essere scoperta se non attraverso questo tipo di indagine; perciò, è possibile affermare che quell’acqua esiste convenzionalmente: per come essa si presenta ad una coscienza che non ne indagherà lo statuto ontologico ma ne considererà, anche in modo altamente analitico, il ‘comportamento’ fenomenologico, essa è

effettivamente ciò che sembra. Solo in questo senso puramente fenomenologico, dunque, l'esistenza convenzionale è in effetti qualcosa di più della mera apparenza.

È probabilmente per questa ragione che gli autori Gelug-pa non usano troppo volentieri l'espressione “mera apparenza” (*snang ba tsam*) per designare lo statuto ontologico delle realtà convenzionali, benché essa compaia spesso nella fonti Madhyamaka. Nell'elencare gli appellativi con cui i Prāsaṅgika sono noti, Jam-yang-shay-ba menziona anche “Sostenitori della mera apparenza”, spiegando che il termine deriva dal fatto che essi “sono in grado di porre i fenomeni come esistenti convenzionalmente mediante il loro mero apparire alla coscienza quando l'oggetto imputato non è ricercato”.⁴⁰⁰ Come si vede, l'autore non afferma esplicitamente che i fenomeni *sono* mere apparenze, ma dice piuttosto che la loro esistenza è posta *mediante* il loro mero apparire alla coscienza. È una differenza sottile ma determinate per comprendere la strategia con cui la Scuola Gelug-pa riesce a salvare la consistenza fenomenologica delle realtà convenzionali – assieme alla validità epistemologica delle relative conoscenze – senza rinunciare alla radicalità della critica del loro statuto ontologico oggettivo. La chiave per comprendere questo punto si trova ancora nel corretto modo di intendere la formula “meramente imputato in dipendenza delle basi di imputazione”: sulla base del *continuum* fenomenologico offerto dalle coscienze convenzionali, viene imputata l'esistenza di questo o quel fenomeno. Come dimostra l'analisi ultima, tuttavia, nessuno di essi esiste oggettivamente, perciò è corretto affermare che tutti i fenomeni sono *meramente* imputati dalla mente. Tuttavia, la validità convenzionale di questa imputazione riposa su un vasto *network* fenomenologico che coinvolge molte altre coscienze – appartenenti ad altri esseri o al medesimo –, che possono confermarla o smentirla. Che tuttavia tale fondazione non ecceda il piano fenomenologico della mera apparenza è chiarissimo in Dzong-ka-ba, come si evince da questo passo: “apparenze di dei, uomini e così via sono poste come persone, e apparenze di forme, suoni e così via sono poste come fenomeni. Quindi, benché persone e fenomeni non possiedano una sola particella di esistenza oggettiva, tutto il sorgere-dipendente di azioni, agenti e oggetti è possibile.”⁴⁰¹

⁴⁰⁰ “Only-Appearance Proponents of the Middle, so called because they are able to posit phenomena as existing conventionally from the viewpoint of their only appearing to one’s own awareness when the object imputed is not sought”, GTC, p. 799.

⁴⁰¹ “Thus, appearances as a god, human, and so forth are posited as persons, and the objects that are appearances as forms, sounds, and so forth are posited as phenomena. Therefore, although persons and phenomena do not have even a mere particle of an inherent nature, that is to say, establishment by way

of their own character, even all the dependently arisen actions, agents, and objects [...] are feasible”,
LRB, p. 76.

CONCLUSIONE

Il primo capitolo ha permesso innanzitutto di inquadrare l'intento di fondo che, con ogni probabilità, determinò in larga parte i contorni della Madhyamaka di Dzong-ka-ba. L'autore assisteva al fiorire in Tibet di posizioni filosofiche giudicate troppo nichilistiche, e soprattutto alle loro nefaste conseguenze sul piano etico-religioso: la totale svalutazione ontologica delle realtà convenzionali non risparmiava infatti la dimensione del sorgere-dipendente, minacciando l'infallibilità della relazione tra azioni e loro risultati, fondamentale per l'etica buddhista. Inoltre, questa stessa prospettiva – dove null'altro che la vacuità è considerato 'reale' – esortava a pratiche di tipo quietistico, scoraggiando lo sviluppo del pensiero concettuale, della dialettica e dell'epistemologica nonché avallando un generale disinteresse nei confronti delle realtà convenzionali. Per Dzong-ka-ba tutto ciò non può costituire la corretta Via di mezzo: il mondo fenomenico non può essere negato, ma deve al contrario essere progressivamente trasformato dall'unione tra pratica contemplativa ed etica. La conoscenza delle realtà convenzionali non deve essere svalutata, ma approfondita. La comprensione della vacuità non deve produrre una soppressione dei fenomeni, ma permettere al contrario di osservarli *come convenzionali*, colpendo in modo chirurgico la specifica superimposizione con cui l'ignoranza distorce il loro modo d'essere, facendoli apparire come oggettivamente esistenti. Si è anche visto come tali obiettivi comportino una cospicua ridefinizione della figura del praticante Mādhyamika, spostando l'accento dalla dimensione mistico-contemplativa a quella filosofico-dialettica: la conoscenza concettuale non è più il bersaglio critico, ma lo strumento irrinunciabile della prassi filosofica. Ciò comporta anche il rispetto dei principi della logica classica nell'applicazione dell'analisi ultima e la necessità di raffinare l'arsenale dialettico ed epistemologico attraverso un impegnativo *iter* formativo, che deve mettere a confronto con le posizioni dei grandi autori del pensiero buddhista indiano. Tale svolta 'erudita', come si è accennato, si rivelò determinante per il futuro assetto intellettuale, religioso e politico del Tibet.

L'analisi svolta ha adottato un *focus* prevalentemente epistemologico, rispecchiando un'enfasi che caratterizza il pensiero dell'autore e di tutta la tradizione Gelug-pa. Si è mostrato che le divergenze filosofiche tra Dzong-ka-ba ed i suoi avversari nascono da una diversa tematizzazione delle fonti di conoscenza: questi ultimi si affidano interamente all'analisi ultima, screditando completamente le fonti di conoscenza convenzionali. Ciò si ripercuote sul piano ontologico, entro il quale le realtà convenzionali hanno la stessa consistenza ontologica degli oggetti totalmente inesistenti. Le due fonti di conoscenza (convenzionale ed ultima) sono dunque in disaccordo: l'una è destinata a sostituire l'altra. Le realtà convenzionali esistono quindi solo dal punto di vista dell'ignoranza e sono destinate a

dissolversi senza residuo nella vacuità. L'assetto epistemologico che Dzong-ka-ba conferisce alla sua Madhyamaka è molto diverso; qui le due fonti di conoscenza, seppure inizialmente sembrano in disaccordo, sono destinate a trovare una perfetta armonia: le coscienze convenzionali attestano fenomenologicamente *che cosa* esiste; la conoscenza ultima si limita a mostrare *come esiste* – o piuttosto come *non* esiste – ciò che appare alla coscienza, correggendo la strutturale distorsione cognitiva prodotta dall'ignoranza. L'armonia tra le due forme di conoscenza si rispecchia sul piano ontologico, dove le due realtà non sono in conflitto tra loro, ma sono considerate due aspetti ontologicamente inseparabili di tutto ciò che esiste: se all'inizio debbono essere apprese da due distinte forme di conoscenza, alla fine del cammino di realizzazione spirituale verranno colte all'unisono dalla medesima mente illuminata. Si è visto anche che, per 'salvare' le realtà convenzionali, l'autore ha dovuto porre una serie di distinzioni concettuali che non sono marcate nelle fonti indiane: innanzitutto, sul piano ontologico, quella tra "esistenza oggettiva" – che deve essere confutata – e "mera esistenza" o "esistenza convenzionale" – che deve invece essere conservata, in quanto attestata da fonti di conoscenza convenzionale *valide*. In corrispondenza di ciò, sul piano epistemologico, l'autore introduce la differenza tra coscienze *errate* e coscienze *erronee*. Ciò permette di affermare che, sebbene i fenomeni appaiano *erroneamente* come oggettivamente esistenti, la loro esistenza convenzionale (fenomenologica, potremmo dire) può comunque essere validamente attestata. Simili sviluppi concettuali – che molto traggono da Dharmakīrti e dalla letteratura Svātantrika – permettono di implementare la coerenza del pensiero di Chandrakīrti e di salvaguardare la differenza tra esistenza convenzionale e non esistenza, una differenza che, benché non venga marcata in modo preciso, è senza dubbio presente anche nell'autore indiano. D'altra parte, una tale implementazione epistemologica della Madhyamaka avvicina – almeno sul piano formale – il pensiero di Dzong-ka-ba a quello di Bhāvaviveka, criticato da Chandrakīrti proprio per la validità riconosciuta alle coscienze convenzionali. È proprio questo 'miscuglio' di elementi Svātantrika e Prāsaṅgika che si presenta agli occhi dei detrattori di Dzong-ka-ba come una "massa di contraddizioni". Del resto, è proprio nella tensione che si crea tra fondazione epistemologica delle realtà convenzionali e rifiuto radicale dell'esistenza oggettiva che risiedono l'originalità e la grandezza della filosofia Gelug-pa.

Nel secondo capitolo si è proposta una ricostruzione della lettura Gelug-pa della posizione Svātantrika, che ha permesso al contempo di cogliere le somiglianze tra questa e la filosofia Gelug-Prāsaṅgika sul piano epistemologico-formale, ma anche di apprezzare il

divario che separa le due visioni in campo ontologico, ridimensionando in parte le critiche mosse a Dzong-ka-ba dai suoi avversari. Anche in questo caso si è enfatizzato il diverso assetto epistemologico dei due sistemi, dal quale scaturisce la differenza tra le rispettive prospettive ontologiche. Se formalmente l'epistemologia Svātantrika si avvicina molto a quella Gelug-Prāsaṅgika – anche qui le due fonti di conoscenza sono poste in una relazione armonica dove la conoscenza ultima non sostituisce, ma corregge la conoscenza convenzionale –, una differenza sostanziale separa i due sistemi: qui *solo* le coscienze concettuali risentono dell'effetto dell'ignoranza, mentre quelle sensoriali sono considerate valide a tutti gli effetti; in particolare, esse sono ritenute *non erronee* rispetto all'esistenza oggettiva dei loro oggetti. Ciò implica che all'analisi ultima sia conferita una portata epistemica di molto inferiore rispetto al sistema Gelug-Prāsaṅgika, che si ripercuote sull'ampiezza dell'oggetto di negazione che caratterizza la visione Svātantrika: non più l'esistenza oggettiva, ma solo la vera esistenza dei fenomeni, una caratterizzazione ontologica molto più superficiale. Gran parte degli sforzi dell'indagine sono stati compiuti nel tentativo di chiarire la differenza tra queste due modalità ontologiche, per la negazione delle quali si distinguono le due correnti della Madhyamaka. Tale differenza è stata indagata dapprima attraverso l'analisi delle similitudini associate da Dzong-ka-ba alle due Scuole, sufficiente a far emergere l'idea che, entro la visione Svātantrika, le apparenze fenomeniche necessitano *anche* di una base oggettiva. La confutazione della vera esistenza non esclude quindi che i fenomeni trovino fondamento “dal proprio lato”, come testimoniano le coscienze sensoriali. Come intendere allora la vera esistenza di cui i fenomeni sono scoperti essere vuoti? Si è cercato di argomentare che questa può essere intesa come l'*identità oggettiva* dei fenomeni, quel carattere singolare ed unitario che li fa apparire alle coscienze convenzionali come entità indipendenti, irriducibili alle proprie parti costitutive. Tuttavia, mostrando la riducibilità ontologica dell'intero alle sue parti, l'analisi ultima è in grado di confutare tale apparenza: benché i fenomeni *sembrino* dotati di un'identità oggettiva, tale carattere è totalmente posto dalla mente. Del resto, l'azione decostruttiva dell'analisi ultima non ha il potere di confutare anche *l'esistenza* oggettiva dei fenomeni, che è invece validamente attestata dalle coscienze convenzionali. Come intendere allora tale residuo di oggettività che l'analisi non può confutare? Nel tentativo di rispondere a questa domanda – sapendo di forzare il linguaggio impiegato da questa tradizione – si è proposta l'immagine di un *continuum* oggettivo che la coscienza ‘ritaglia’ in unità che appaiono poi sussistere indipendentemente l'una dall'altra, e soprattutto indipendentemente da questo stesso processo di ‘fenomenizzazione’. Viene quindi presupposta implicitamente una realtà *mind-independent* ‘pre-fenomenica’, un sostrato

oggettivo, privo di identità singolari, in grado di fungere ciò nondimeno da base per il lavoro delle coscienze, che si rivela come l'attribuzione semi-arbitraria di identità singolari alle diverse 'porzioni' di tale *continuum* oggettivo. Allora, come l'elefante illusorio prodotto dalla duplice applicazione del *mantra* al sassolino e alla coscienza visiva, i fenomeni trovano sì fondamento sul versante oggettivo, ma la loro *identità* – il loro essere questo o quel fenomeno, dotato di un carattere unitario, singolare, indipendente – è posta dalle coscienze convenzionali.

Il confronto Prāsaṅgika-Svātantrika ha continuato ad interessare la prima parte del terzo capitolo, dove era a tema il *modus operandi* dell'analisi ultima entro il sistema Gelug-Prāsaṅgika. In generale si è visto che, secondo tale prospettiva, supporre nei fenomeni un'esistenza oggettiva che sfugga però del tutto alle categorie ontologiche che danno forma all'orizzonte fenomenico ('unità', 'molteplicità', 'intero', 'parte', 'identità', 'alterità', ma anche 'causa', 'effetto' e così via) sarebbe contraddittorio: se l'identità dei fenomeni non possiede *alcuna* base oggettiva – se dunque il *continuum* oggettivo a cui si è fatto riferimento deve essere pensato in modo totalmente amorfo – la loro stessa esistenza oggettiva ne risulta confutata – o, in altre parole, la necessità di presupporre tale *continuum* viene meno, in quanto esso non potrebbe arginare l'arbitrarietà dell'operato delle coscienze, né garantire effettualità ai fenomeni. Questa stessa differenza tra le due correnti della Madhyamaka trova riscontro nel modo in cui è concepito il rapporto tra fenomeno imputato e basi di imputazione: mentre nel sistema Svātantrika queste ultime devono esistere oggettivamente, in modo da garantire effettualità al fenomeno, nella visione Prāsaṅgika sono altrettanto vuote di esistenza oggettiva, anzi: non è possibile realizzare la vacuità di un dato fenomeno se non comprendendo quella delle sue basi di imputazione. In altre parole, se si comprende che un determinato fenomeno (come ad esempio la persona) è solo un concetto convenzionale posto dalla coscienza, ma si ritiene al contempo che tale concetto poggi su basi oggettivamente esistenti (i suoi costituenti psico-fisici), non solo non si è realizzata la vacuità di queste ultime, ma neppure quella del fenomeno imputato. Da questo punto emerge una delle più significative distinzioni concettuali operate da Dzong-ka-ba: quella tra "imputare *sulle* basi di imputazione" – espressione con la quale è descritto il rapporto tra fenomeno imputato e basi di imputazione così come è concepito in tutte le Scuole essenzialiste e nel sistema Svātantrika – e "imputare *in dipendenza* delle basi di imputazione" – che indica invece il punto di vista Gelug-Prāsaṅgika. Entro questo sistema, l'analisi ultima ha proprio il compito di verificare se sia possibile rintracciare *qualcosa* del fenomeno sul versante oggettivo – cioè dal lato delle

sue basi di imputazione –, qualcosa che, insomma, non sia *meramente* imputato dalla mente. In altre parole, si tratta di appurare se ciò che è fenomenologicamente attestato dalle coscienze convenzionali può esistere in una qualunque forma oggettivamente concepibile, o se deve invece essere riconosciuto come una mera apparenza priva di ancoraggio oggettivo. Poiché l'esito dell'analisi è totalmente negativo, è possibile affermare che il fenomeno “non è reperibile nelle sue basi di imputazione”, la qual cosa equivale a dire che né il fenomeno imputato, né le sue basi, esistono oggettivamente.

Si è quindi individuata nella confutazione delle ultime due tesi del ragionamento “delle sette alternative” una critica mirata alla posizione Svātantrika proprio in merito alla possibilità di rinvenire l'esistenza oggettiva del fenomeno nelle sue basi di imputazione. L'analisi prende di mira la tesi implicitamente riduzionista sostenuta dalla Scuola Svātantrika, secondo cui il fenomeno può essere ontologicamente identificato con le proprie parti costitutive. La confutazione di tale tesi conduce a mettere in luce il rapporto aporetico tra intero e parti: da un lato è vero che non vi è nulla che si aggiunga a queste per formare l'intero; d'altro lato, l'intero mostra un carattere irriducibile alle singole parti e alla loro somma, e svolge anzi un ruolo fondativo nel determinare lo statuto ontologico di queste ultime. Le parti non sono dunque più ‘vere’ dell'intero: i due stanno in un rapporto co-fondativo che non può essere concepito in nessuna forma oggettivamente sostenibile. Ciò implica che tanto il fenomeno imputato (l'intero) quanto le sue basi di imputazione (le parti) sono del tutto vuoti di esistenza oggettiva.

In seguito sono stati presi in esame i ragionamenti impiegati per confutare la produzione oggettivamente esistente. Particolare rilevanza è stata conferita alla confutazione della produzione da altro, accettata dalla Scuola Svātantrika *a livello convenzionale*. Ciò significa che in questo sistema, benché si rifiuti un processo di produzione *veramente esistente*, viene ammessa l'esistenza di un processo di produzione costituito da cause ed effetti *oggettivamente esistenti*. Anche in questo caso l'indagine Prāsaṅgika conferisce ampio spazio alla confutazione mirata della posizione Svātantrika, affermando che la produzione da altro non è ammissibile *neanche convenzionalmente*. Si è quindi mostrato come in questo contesto l'analisi ultima coinvolga implicitamente la struttura della temporalità e del divenire: la causa e l'effetto esaminati sono infatti due istanti consecutivi del *continuum* materiale di un dato fenomeno. I due non possono essere identici, altrimenti il fenomeno riprodurrebbe indefinitamente se stesso senza variazioni. Ma non possono neppure essere *oggettivamente altri*, poiché in questo caso dovrebbero esistere indipendentemente l'uno dall'altro e sarebbe quindi impossibile spiegare la strettissima relazione che li lega. In particolare, ciò che risulta

aporetico allo sguardo dell'analisi è proprio il *passaggio* dall'uno all'altro, che non può essere concepito in nessuna forma oggettivamente sostenibile – identità e alterità sono infatti categorie contraddittorie: *tertium non datur*. Non resta quindi che riconoscere che cause, effetti e lo stesso processo di produzione sono meramente imputati dalla mente. La posizione Svātantrika anche in questo caso è molto diversa: cause ed effetti sono imputati dalla mente in modo semi-arbitrario sulla base di un *continuum* oggettivo: 'laggiù' senza dubbio vi è un processo di produzione che non è posto *unicamente* dalla mente; tuttavia, il modo in cui esso appare – suddiviso cioè in cause ed effetti che si presentano come entità autonome e irriducibili – non corrisponde al suo autentico modo d'essere, come dimostrano le aporie che l'analisi incontra nel ricercare cause ed effetti così concepiti. D'altra parte – ed in ciò può essere riassunta la critica Prāsaṅgika a tale posizione – come ammettere l'esistenza di un processo di produzione oggettivo che non può però esistere in nessuna forma oggettivamente concepibile? Si è quindi visto che, ancora una volta, analoghi ragionamenti sono utilizzati dalle due Scuole per confutare un diverso oggetto di negazione.

Si è quindi giunti all'esame del ragionamento basato sul sorgere-dipendente, a cui viene conferito un ruolo speciale all'interno della visione Gelug-Prāsaṅgika. Esso è considerato la fonte di tutti gli altri ragionamenti: sono infatti sempre le relazioni di dipendenza attestate sul piano fenomenologico – che coinvolgono parti, basi di imputazione, cause e così via – a risultare incompatibili con l'esistenza oggettiva dei fenomeni. A prescindere da quale ragionamento venga impiegato di volta in volta, l'analisi ultima ha sempre per oggetto le aporie strutturali che caratterizzano l'orizzonte fenomenico, e che sono sintetizzate nel concetto di sorgere-dipendente: se compreso fino in fondo, dunque, quest'ultimo esprime la consistenza *meramente* fenomenologica di tutto ciò che si manifesta alla coscienza. Proprio per questa ragione, il sorgere-dipendente è spesso indicato come “il significato della vacuità”, suggerendo che la realtà ultima dei fenomeni non corrisponde ad un nulla assoluto, ma al fatto che la loro consistenza ontologica non eccede il loro mero apparire alla coscienza. Si è però anche visto che tale identificazione tra sorgere-dipendente e vacuità può risultare problematica: essa infatti è riconosciuta solo da chi abbia già ottenuto una piena comprensione della vacuità; per tutti gli altri, il sorgere-dipendente – ad esempio il fatto che specifici effetti sorgano da specifiche cause – equivale ad una conferma dell'esistenza oggettiva dei fenomeni. Si è quindi approfondito ulteriormente il concetto di sorgere-dipendente attraverso l'analisi compiuta da Jang-gya, che ne distingue tre livelli, corrispondenti rispettivamente alle posizioni che la Scuola Prāsaṅgika ha in comune con tutte le altre Scuole buddhiste (la dipendenza dell'effetto dalla causa), a quelle che la accomunano

soltanto alla Madhyamaka Svātantrika (la dipendenza dell'intero dalle parti) e infine a quelle che caratterizzano la sua originale interpretazione di tale concetto (la dipendenza di tutti i fenomeni dalla coscienza che li imputa). L'approfondimento di questo terzo livello del sorgere-dipendente ha quindi occupato una parte consistente dell'indagine successiva: esso non trova infatti riscontro preciso nei testi di Dzong-ka-ba e degli altri autori esaminati, dove coincide piuttosto con il concetto stesso di vacuità; inoltre, si è visto che la dipendenza dei fenomeni dalla coscienza rischia di essere fraintesa in senso idealistico come una sorta di 'creazione' ad opera di una mente intesa come fondamento sostanziale. Si è visto che una simile prospettiva non è compatibile con l'ontologia Gelug-Prāsaṅgika, dove la coscienza esiste solo in relazione al suo oggetto: essa non è altro che l'apparire di ciò che appare, uno sfondo che non esiste se non in relazione alle figure che lo riempiono. È dunque in una direzione radicalmente fenomenologica che deve condurre la Madhyamaka di Dzong-ka-ba, non certo in quella di un idealismo assoluto. Lo stesso processo di imputazione non è infatti in grado di sostenere l'analisi: né la coscienza imputante, né l'oggetto imputato esistono oggettivamente, sono anch'essi meramente imputati in dipendenza l'uno dall'altro. Appare dunque chiaro che non è possibile uscire dall'orizzonte fenomenologico per individuare il fondamento – sia esso oggettivo o soggettivo – della manifestazione fenomenica; ciò del resto non deriva da un limite di carattere epistemologico, ma dall'approfondimento dello stato ontologico vuoto dei fenomeni: al fondamento non è possibile accedere per il semplice fatto che non c'è mai stato alcun fondamento.

La dipendenza dei fenomeni dalla mente è stata anche indagata in relazione ad una tesi sostenuta da Jeffrey Hopkins in merito al ruolo delle coscienze concettuali: secondo l'autore, mentre nel sistema Svātantrika i fenomeni possono essere posti sia da coscienze sensoriali che concettuali, nella visione Prāsaṅgika solo a queste ultime sarebbe riservato tale ruolo. La tesi di Hopkins ha senz'altro dalla propria parte il vasto uso nella letteratura Gelug-pa della formula "meramente imputato dalla mente *concettuale*" per descrivere lo statuto ontologico dei fenomeni. Si è cercato tuttavia di argomentare che tale formula – le cui origini risalgono al sistema epistemologico di Dharmakīrti, con le sue diverse coordinate ontologiche – in questo contesto non deve essere presa alla lettera: così come altre espressioni analoghe (ad esempio quella secondo cui i fenomeni sono "meri nomi"), essa indica semplicemente che, se si cerca attraverso l'analisi il referente oggettivo di questo o quel termine o concetto, non lo si trova. Nessuno speciale ruolo fondativo è dunque attribuito alle coscienze concettuali: che si tratti dell'oggetto di una coscienza concettuale o sensoriale, ciò che è attestato sul piano fenomenologico non è reperibile su quello oggettivo; questo il significato della formula in

esame. A sostegno di questa tesi sono anche stati indicati alcuni passi dove gli autori Gelug-pa affermano esplicitamente che i fenomeni possono essere posti da *entrambi* i tipi di coscienze (concettuali e non). Infine, si è mostrato come lo stesso, unico passo citato da Hopkins a difesa della propria tesi si presti ad essere letto come una conferma del fatto che, in espressioni quali “meramente imputato dalla mente concettuale”, il termine “mente concettuale” non deve essere preso alla lettera: esso allude in questo contesto a qualunque coscienza *erronea* rispetto all’esistenza oggettiva, categoria che, in ambito Gelug-Prāsaṅgika, include anche le coscienze sensoriali. Lo spostamento di enfasi dalle coscienze concettuali alle coscienze convenzionali nel loro complesso – tutte altrettanto erronee rispetto all’esistenza oggettiva dei fenomeni – ha permesso di gettare luce sul carattere dell’esistenza convenzionale: non tanto linguistico-concettuale, quanto fenomenologico.

Sono stati dunque esaminati i criteri che, secondo Dzong-ka-ba, devono orientare la *fondazione fenomenologica* delle realtà convenzionali. In generale, si è visto che nessun principio di corrispondenza tra apparenza e realtà oggettiva può guidare tale processo, dal momento che la ‘misura’ dell’esistenza di ogni cosa non eccede il suo mero apparire alla coscienza. Nondimeno – come si è più volte rilevato nel corso della ricerca – non a tutte le apparenze deve essere attribuita la stessa consistenza ontologica, come vorrebbero gli avversari ‘nichilisti’ di Dzong-ka-ba. Eppure, se è vero che alcuni oggetti possono essere ritenuti più ‘reali’ di altri – l’acqua è più reale di un miraggio, ed è opportuno che un sistema filosofico includa risorse in grado di tematizzare tale differenza – ciò dipende unicamente dalla loro *consistenza fenomenologica*, e non dalla corrispondenza ad una realtà oggettiva. È dunque solo su questo piano che è possibile porre la differenza tra esistenza convenzionale e non esistenza: se l’esistenza di un oggetto può essere confutata mediante un’analisi *solo* convenzionale (ossia fenomenologica), senza cioè scomodare l’analisi ultima, allora l’oggetto in esame è totalmente non esistente. Se, al contrario, ad un esame da parte delle coscienze convenzionali l’oggetto appare fenomenologicamente consistente, tanto che la sua “falsità” (il suo esistere diversamente da come appare) non può essere scoperta se non grazie all’analisi ultima, allora esso può essere detto esistere convenzionalmente. Del resto – ed in ciò l’ontologia Gelug-pa si rivela in definitiva molto più vicina a quella degli avversari ‘nichilisti’ di Dzong-ka-ba che a quella del sistema Svātantrika –, l’acqua ‘reale’ e quella intravista in un miraggio sono perfettamente identiche quanto alla loro totale assenza di esistenza oggettiva: la loro differenza deve essere collocata su un piano puramente fenomenologico.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria⁴⁰²

DAK-TSANG SHAY-RAP-RIN-CHEN (stag tshang lo tsa ba shes rab rin chen), *grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho*, (*Explanation of "Freedom from Extremes through Knowing All Tenets": Ocean of Eloquence*), Dzongsar Institute, Kangra 2001; eng tr. in J. Hopkins, *Maps of the Profound, Jamyang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion, Ithaca 2003, pp. 527-694

DOL-PO-PA SHAY-RAP-GYEL-TSEN (dol po pa shes rab rgyal mtshan), *ri chos nges don rgya mtsho zhes bya ba mthar thug thun mong ma yin pa'i man ngag* (*Mountain Doctrine, Ocean of Definitive Meaning: Final Unique Quintessential Instructions*), Dodrup Sangyey Lama, Gangtok 1976; eng. tr. by J. Hopkins, *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other Emptiness and the Buddha Matrix*, Snow Lion, Ithaca 2006

DZONG-KA-BA LO-SANG-DRAK-BA (tsong kha pa blo bzang grags pa), *lam rim chen mo / skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa* (*Great Exposition of the Stages of the Path / Stages of the Path to Enlightenment Thoroughly Teaching All the Stages of Practice of the Three Types of Beings*), Tibetan Cultural Printing Press, Dharmasala 1964; eng. tr. by W.C. Cutler and G. Newland, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Snow Lion, Ithaca 2002

ID., *lam rim 'bring / lam rim chung ngu / skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa* (*Medium-Length Exposition of the Stages of the Path / Small Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment*), Tibetan Cultural Printing Press, Dharmasala 1968; eng. tr.

⁴⁰² Per le abbreviazioni si veda la sezione *Elenco delle abbreviazioni*, p. 2.

in J. Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Snow Lion, Ithaca 2008, pp. 27-179

ID., *dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal* (*Extensive Explanation of [Chandrakīrti's] "Supplement to [Nāgārjuna's] 'Treatise on the Middle'"*: *Illumination of the Thought*), Pleasure of Elegant Sayings Press, Sarnath 1973; eng. tr. in J. Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Snow Lion, Ithaca 2008, pp.181-262

ID., *dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho / rtsa shes tik chen* (*Explanation of [Nāgārjuna's] "Treatise on the Middle": Ocean of Reasoning / Great Commentary on [Nāgārjuna's] "Treatise on the Middle"*), Pleasure of Elegant Sayings Press, Sarnath 1975; eng. tr. by J.L. Garfield and Geshe Ngawang Samten, *Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press, New York 2006

ID., *rten 'brel bstod pa / sang rgyas bcom ldan 'das la zab mo rten cing 'brel bar 'byung ba gsung ba'i sgo nas bstod pa legs par bshad pa'i snying po* (*Praise of Dependent-Arising / Praise of the Supramundane Victor Buddha from the Approach of His Teaching the Profound Dependent-Arising: The Essence of Eloquence*), Guru Deva, Delhi 1979; eng. tr. in R. Thurman, *Life and Teachings of Tsong Khapa*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharmasala 1982, pp. 99-107

ID., *drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po* (*Treatise Differentiating the Interpretable and the Definitive: The Essence of Eloquence*), vāna dbus bod kyi ches mtho'i gtsug lag slob gnyer khang, Varanasi 1997; eng. tr. in R.A.F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton University Press, Princeton 1984, pp. 185-385

JAM-YANG-SHAY-BA NGA-WANG-DZÖN-DRÜ ('jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson grus), *grub mtha' chen mo / grub mtha'i rnam bshad rang*

gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong (Great Exposition of Tenets / Explanation of Tenets: Sun of the Land of Samantabhadra Brilliantly Illuminating All of Our Own and Others' Tenets and the Meaning of the Profound [Emptiness], Ocean of Scripture and Reasoning Fulfilling All Hopes of All Beings), Drepung Gomang Library, Mundgod 1999; eng. tr. in J. Hopkins, *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion, Ithaca 2003

JANG-GYA RÖL-BAY-DOR-JAY (lcang skya rol pa'i rdo rje), *grub mtha'i rnam bzhag / grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan (Presentations of Tenets / Clear Exposition of the Presentations of Tenets: Beautiful Ornament for the Meru of the Subduer's Teaching)*, Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, Varanasi 1970; eng. tr. in J. Hopkins, *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequence School*, Snow Lion, Ithaca 1983, pp. 355-428

KE-DRUP-GE-LEK-BEL-SANG (mkhas grub dge legs dpal bzang), *stong thun chen mo / zab mo stong pa nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed (Compilation on Emptiness / Opening the Eyes of the Fortunate: Treatise Brilliantly Clarifying the Profound Emptiness)*, in *Collected Works of the Lord Mkhas-grub rje dge-legs-dpal-bza-po*, vol. 1, pp. 179-702, Guru Deva, New Delhi 1980; eng. tr. by J.I. Cabezón, *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the stong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, State University of New York Press, Albany 1992

NGA-WANG-BEL-DEN (ngag dbang dpal ldan), *grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor (Annotations for [Jam-Yang-shay-ba's] "Great Exposition of Tenets": Freeing the Knots of the Difficult Points, Precious Jewel of Clear Thought)*, Pleasure of Elegant Sayings Press, Sarnath 1964; eng. tr. in J. Hopkins, *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion, Ithaca 2003

Letteratura secondaria

BATCHELOR S., *Confession of a Buddhist Atheist*, Spiegel & Grau Trade Paperbacks, New York 2010; tr. it. di L. Baglioni, *Confessione di un ateo buddhista*, Ubaldini, Roma 2011

BRONKHORST J., *Langage et réalité: sur une épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999

BRUNNHÖLZL K., *The Center of the Sunlit Sky. Madhyamaka in the Kagyü Tradition*, Snow Lion, Ithaca 2004

BUGAULT G., *La notion de Prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna. Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique*, De Boccard, Paris 1982²

CABEZÓN J.I., GESHE LOBSANG DARGYAY, *Freedom from Extremes. Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*, Wisdom Publications, Boston 2006

CANDRAKĪRTI, *Prasannapadā*, ed. P.L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga 1987²

CHAKRAVARTI SITANSU, *The Mādhyamika catuṣkoṭi or tetralemma*, in "Journal of Indian Philosophy", 1980, 8, pp. 303-306

COZORT D., *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, Snow Lion, Ithaca 1998

CRITTENDEN C., *Everyday Reality as Fiction: A Mādhyamika's Interpretation*, in "Journal of Indian Philosophy", 1981, 9, pp 323-333

- D'AMATO M., GARFIELD J.L., TILLEMANS T.J.F. (ed. by), *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2009
- DE LA VALLÉE POUSSIN L., *Réflexions sur le Madhyamaka*, in “Mèlanges Chinois et Bouddiques”, 1932-33, II, pp. 1-59
- DELLA SANTINA P., *Madhyamaka Schools in India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1986
- DEN-DAR-HLA-RAM-BA, *Presentation of the Lack of Being One or Many*, in *Collected Works* (vol.1), Lama Guru Deva, New Delhi 1971
- DREYFUS G.B.J., *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, SUNY press, Albany 1996
- ID., *Les Deux Vérités selon les Quatre Ecoles*, Vajra Yogini, Marzens 2000
- ID., *The Sound of Two Hands clapping: the Education of a Tibetan Buddhist Monk*, University of California Press, Oakland 2003
- ID., Sara L. (ed. by), *The Svātantrika-Prasaṅgika Distinction. What difference does a difference make?*, Wisdom, Boston 2003
- EDELGLASS W., GARFIELD J.L. (ed. by), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, Oxford University Press, Oxford 2009
- FERRARO G., *A Criticism of M. Siderits and J.L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths*, in “Journal of Indian Philosophy”, 2013, 41 (2), pp. 195-219
- ID., *Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine*, in “Journal of Indian Philosophy”, 2013, 41 (4), pp. 563-219

- GANERI J., *Philosophy in Classical India. The Proper Work of Reason*, Routledge, London 2001
- GARFIELD J.L., *Dependent co-origination and the emptiness of emptiness: Why did Nāgārjuna begin with causation?*, in “Philosophy East and West”, 1994, 44, pp. 219-250
- ID., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press, Oxford 1995
- ID., *Emptiness and positionlessness: Do the Mādhyamika relinquish all views?*, in “Journal of Indian Philosophy and Religion”, 1996, 1, pp. 1-34
- ID., *Nāgārjuna’s Theory of Causation: Implications Sacred and Profane*, in “Philosophy East and West”, 2001, 51 (4), pp. 507-524
- ID., *Turning a Madhyamaka Trick: Reply to Huntington*, in “Journal of Indian Philosophy”, 2008, 36 (4), pp. 507-527
- GETHIN R., *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 1998
- GUDMUNSEN C., *Wittgenstein and Buddhism*, Harper & Row, New York 1977
- H.H. THE DALAI LAMA, *The Middle Way: Faith Grounded in Reason*, Wisdom Publications, Somerville 2014
- HARRIS I.C., *The Continuity of Madhyamaka & Yogācāra in Indian Madhyamaka Buddhism*, E.J. Brill, Leiden 1991
- HOPKINS J., *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequence School*, Snow Lion, Ithaca 1983
- ID., *Ultimate Reality in Tibetan Buddhism*, in “Buddhist-Christian Studies”, 1988, 8, pp. 111-129
- ID., *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Somerville 1996²

- ID., *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism. Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence*, Volume 1, University of California Press, Berkeley 1999
- ID., *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School. Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence*, Volume 2, University of California Press, Berkeley 2002
- ID., *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion, Ithaca 2003
- ID., *Absorption In No External World: 170 Issues in Mind-Only Buddhism. Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence*, Volume 3, Snow Lion, Ithaca 2005
- ID., *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Snow Lion, Ithaca 2008
- HUNTINGTON C.W.Jr., *The System of the Two Truths in the Prasannapadā and the Madhyamakāvātāra: a Study in Mādhyamika Soteriology*, in "Journal of Indian Philosophy", 1983, 11, pp. 77-106
- ID., *The Emptiness of Emptiness. A Study of Early Indian Mādhyamika*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989
- ID., *The Nature of the Mādhyamika Trick*, in "Journal of Indian Philosophy", 2007, 35, pp. 103-131
- JAYATILLEKE, K.N., *The logic of the four alternatives*, in "Philosophy East and West", 1967, 17(1), pp. 69-83
- KALUPAHANA D.J., *The central Philosophy of Buddhism*, University Press of Hawaii, Honolulu 1975
- KAPSTEIN M., *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Wisdom Publications, Boston 2001

- KARMA PHUNTSHO, *Mipham's Dialectics and the Debates on Emptiness*, Routledge, New York 2005
- KATZ N., *An Appraisal of the Svātantrika-Prāsaṅgika Debates*, in "Philosophy East and West", 1976, 26 (3), pp. 253-267
- KLEIN A.C., *Knowledge And Liberation. Tibetan Buddhist Epistemology In Support Of Transformative Religious Experience*, Snow Lion, Ithaca 1998
- KOMAROVSKI Y., *Visions of Unity. The Gloden Paṇḍita Shakya Chokden's New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka*, State University of New York Press, Albany 2011
- LATI RINBOCHAY, *Mind in Tibetan Buddhism*, Snow Lion, Ithaca 1986³
- LOPEZ D.S. Jr., *Study of Svātantrika*, Snow Lion, Ithaca 1987
- ID., *The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel*, Chicago University Press, Chicago 2005
- ID., *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*, The University of Chicago Press, Chicago 2008
- MAGEE W., *The Nature of Things. Emptiness and Essence in the Geluk World*, Snow Lion, Ithaca 1999
- MAGNO E., *Nāgārjuna e la dialettica della vacuità*, Sargon Editrice, Padova 2005
- ID., *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012
- MATILAL B., *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1986

MCEVILLE T., *Pyrrhonism and Mādhyamika*, in “Philosophy East and West”, 1982, 32 (1), pp. 3-35

ID., *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Allworth, New York 2002

MURTI T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, Macmillan, New York 1955

NĀGĀRJUNA, *Mūlamadhyamakakārikā*, ed. J.W. De Jong, Adyar, Madras 1977; tr. it. In Magno E., *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 261-335

NAGAO G.M., *Madhyamika and Yogacara. A Study of Mahayana Philosophies*, SUNY Press, Albany 1991

NAPPER E., *Dependent-Arising and Emptiness: a Tibetan Buddhist Interpretation of Mādhyamika Philosophy emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena*, Wisdom Publications, Somerville 1989

NEWLAND G., *The Two Truths*, Snow Lion Publications, Ithaca 1992

ID., *Appearance and Reality. The Two Truths in the Four Buddhist Systems*, Snow Lion, Ithaca 1999

ID., *Introduction to Emptiness as taught in Tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path*, Snow Lion, Ithaca 2009²

OETKE C., *Remarks on the Interpretation of Nāgārjuna's philosophy*, in “Journal of Indian Philosophy”, 1991, 19, pp. 315-323

PASQUALOTTO G., *Illuminismo e illuminazione: la ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Donzelli, Roma 1997

ID., *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003

- ID., *Il Buddhismo: i sentieri di una religione millenaria*, Mondadori, Milano 2003
- ID., *Dieci lezioni sul buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008
- PERDUE D.E., *Debate in Tibetan Buddhism*, Snow Lion, Ithaca 1992
- PRIEST G., *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press, Oxford 2002
- ROBINSON R., *Some logical aspects of Nāgārjuna's system*, in "Philosophy East and West", 1957, 6, pp. 291-308
- RUEGG D.S., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Harrassowitz, Wiesbaden 1981
- SIDERITS M., *Nāgārjuna as Anti-Realist*, in "Journal of Indian Philosophy", 1988, 16 (4), pp. 311-325
- ID., *On the Soteriological Significance of Emptiness*, in "Contemporary Buddhism", 2003, 4 (1), pp. 9-24
- ID., *Buddhism as a Philosophy*, Ashgate, Farnham 2007
- SIDERITS M., GARFIELD J.L., *Defending the Semantic Interpretation: A Reply to Ferraro*, in "Journal of Indian Philosophy", 2013, 41 (2), pp. 655-664
- SONAM THAKCHOE, *'The Relationship between the two truths': a comparative analysis of two Tibetan Accounts*, in "Contemporary Buddhism", 2003, 4 (2), pp. 111-126
- ID., *How many truths? Are there two truths or one in the Tibetan Prāsaṅgika Madhyamaka?*, in "Contemporary Buddhism", 2004, 5 (2), pp. 121-141
- ID., *'Transcendental Knowledge' in Tibetan Mādhyamika Epistemology*, in "Contemporary Buddhism", 2005, 6 (2), pp. 131-152

- STAAL J.F., *Exploring Mysticism*, University of California Press, Berkeley 1975
- STCHERBATSKY T.I., *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, Susil Gupta, Calcutta 1956²
- STRENG F.J., *The Significance of Pratīyasamutpāda for understanding the Relationship between Saṃvṛti and Paramārthasatya*, in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, ed. by M. Sprung, D. Reidel, Dordrecht 1973, pp. 27-39
- SHULMAN E., *Creative ignorance: Nāgārjuna on the ontological significance of consciousness*, in "Journal of the International Association of Buddhist Studies", 2007, 30, pp. 139-173
- THE COWHERDS, *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011
- THUPTEN JINPA, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*, Routledge Curzon, Abingdon 2002
- THURMAN R., *The Central Philosophy of Tibet*, Princeton University Press, Princeton 1984
- TUCCI G., *Le religioni del Tibet*, Edizioni Mediterranee, Roma 1976
- TUCK A.P., *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: on the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, Oxford 1990
- VARELA F.J., THOMPSON E., ROSCH E., *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT press, Cambridge 1991
- VOSE K.A., *Resurrecting Chandrakīrti. Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*, Wisdom, Somerville 2009

WAYMAN A., *The secret of Nāgārjuna's Position on Dependent Origination and Śūnyatā*, in *Indo-Tibetan Mādhyamika Studies*, Tibet House, Delhi 1996

WESTERHOFF J., *Nāgārjuna's Mādhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2009

WILLIAMS P., *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Curzon Press, Surrey 1998

ID., *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations*, Routledge, New York 2009

WOOD T.E., *Nāgārjunian disputations*, Hawaii University Press, Honolulu 1994

WYLIE T., *A Standard System of Tibetan Transcription*, in “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 1959, 22, pp. 261-267