



Consonanze 11.2

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

II



Anantaratnaprabhava

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

II

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.2

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

INDICE

VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive
Veda e Iran antico, lingua e grammatica
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*
Therī-apadāna-s
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*
Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*
concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*
centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

VOLUME SECONDO

Filosofie

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per
una tassonomia del fenomeno onirico*
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento
di Vasubandhu*
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosā e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal
Vyaktiviveka di Mahimabhāṭṭa*
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed
estetica indiana*
Mimma Congedo, PhD
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

Palazzi, templi e immagini

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

Tra ieri e oggi. Letteratura e società

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «*Only consideration is a good girl*». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

Studi sul Tibet

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l'insegnamento di Vasubandhu

Emanuela Magno

Immaginiamo per un attimo che il problema ontologico non consista nel discutere sul problema dell'essere, bensì nel chiarire se sia possibile, al *lógos* occidentale che si misura con il cosiddetto “pensiero buddhista”, riformulare altrimenti la necessità ontologica dei suoi linguaggi. Questo breve scritto intende allora posizionarsi obliquamente rispetto alla questione dell'ontologia. Non ci si chiederà qui quale ontologia affiori dal primo Yogācāra, né se si debba decretare per quell'insegnamento la mancanza di un “interesse” ontologico. Si tenterà piuttosto, dall'interno di una tradizione di pensiero necessitata all'ontologia, di interrogare, attraverso l'attrito con una tradizione di pensiero “altra”, la possibilità di “uscire” dall'ontologia.

Molto si è scritto e dibattuto a proposito dello statuto filosofico delle dottrine Yogācāra emergenti dall'opera di Vasubandhu. Com'è noto il dibattito ha prevalentemente diviso la comunità degli studiosi tra sostenitori e oppositori della tesi idealistico-coscienzialista. Qui non ripercorreremo le linee della discussione, ma cercheremo di cogliere una particolare declinazione del problema ontologico implicato dal “discorso” Yogācāra e, di conseguenza, di riflettere sul significato delle diverse “collocazioni” teoriche che gli interpreti occidentali hanno dato alla tesi *vijñaptimātra*: “[tutto] è solo rappresentazione coscienziale”: tesi che è stata variamente declinata come “idealismo assoluto”,¹ “idealismo soggettivo”,² “pluralismo realista” e/o “dottrina dell'esperienza”,³ “trascendentalismo fenomenologico”⁴ o “teoria fenomenologica”.⁵

Al di là delle significative varianti prospettiche che le diverse letture del primo Yogācāra hanno prodotto, crediamo che il “discorso” di Vasubandhu sia stato esplicitato prevalentemente attraverso due dispositivi interpretativi: l'ermeneutica idealistica e l'ermeneutica gnoseologica. La prima prospettiva, pur nelle sue diver-

1. Il riferimento è alle letture “classiche” dell'idealismo Yogācāra: Stcherbatsky 1971; Dasgupta 1962; Sharma 1964; Chatterjee 1975; Raju 1973. Per una loro critica radicale cf. Kochumutton 1989, 197 ss. Per una recente riproposizione degli argomenti idealistici si veda Tola–Dragonetti 2005.

2. Saratchandra 1958; vedi anche Siderits 2007.

3. Kochumutton 1989.

4. Garfield 2015.

5. Lusthaus 2002.

se declinazioni antiche e recenti, pone gli insegnamenti del maestro *yogācārin* su un piano di affermatività ontologica: il fatto che tutto venga dichiarato rappresentazione coscienziale implicherebbe un'affermazione circa la "natura" della realtà, una realtà completamente dipendente dalla mente e dunque inesistente nella sua oggettualità. Sostenere la *vijñaptimātratā*, in sintesi, significherebbe affermare la natura "mentale" delle cose, meri prodotti coscienziali,⁶ e negare dunque la loro consistenza reale di oggetti esterni.

La seconda prospettiva, di stampo prevalentemente fenomenologico,⁷ respinge il portato ontologico della tesi idealistica: gli insegnamenti Yogācāra non si esprimono sulla natura del reale, non affermano la realtà assoluta del solo pensiero,⁸ né negano l'esistenza degli oggetti esterni, si esprimono invece sul nostro modo ordinario di conoscere gli oggetti in quanto "oggetti" di cui il "soggetto" non ha che un'esperienza "interna", mentale/coscienziale. L'accento sarebbe dunque posto sulla natura dell'esperienza conoscitiva (quale esperienza conoscitiva contraddistinta da un impianto dualistico), non sull'essere delle cose conosciute né sull'essere del pensiero/mente/coscienza che se le rappresenta.

Qui non si tratta di trovare una mediazione tra le due ermeneutiche, ma di rilevare una rimozione che le riguarda entrambe: l'inseparabilità, nel "discorso" buddhista, delle dimensioni ontologica e gnoseologica, un'inseparabilità che non significa la loro coincidenza, ma il cancellarsi dell'una (la dimensione ontologica) attraverso l'altra (la dimensione gnoseologica). La gnoseologia buddhista, specie in quella forma critica radicale emergente dal "discorso" nāgārjuniano, rimarca a ogni piè sospinto che l'avanzare del processo conoscitivo rappresenta il progressivo rarefarsi della pretesa ontologica che sostiene ogni visione/esperienza del mondo.

Conoscere significa de-ontologizzare. Sottrarre l'illusione dell'essere e del non essere al modo di percepire le cose.

Noi crediamo che questa medesima inclinazione permei e sostenga, pur declinata altrimenti, l'insegnamento del maestro *yogācārin*. Se, da una parte, la critica nāgārjuniana si concentra sul portato ontologico implicato dalla nozione ābhidharmika di *svabhāva* ('essere in sé'), dall'altra, la riduzione coscienziale di Vasubandhu sembra eleggere a bersaglio critico l'ontologia emergente dalla struttura

6. In questo contesto, Siderits (2007) traduce *vijñapti* con 'impressione' a rimarcare la differenza con il "rappresentazionalismo" dei Sautrāntika, la cui epistemologia resta fondamentalmente realista; sia gli Yogācāra che i Sautrāntika affermano che la mente abbia a che fare non con oggetti, ma con immagini di oggetti, ma mentre i primi escludono la realtà degli oggetti esterni, i secondi ne ammettono l'esistenza. In ciò consisterebbe la differenza tra rappresentazionalisti (realisti) e idealisti.

7. Cf., in particolare, Lusthaus 2002, 504; vedi anche, sulla scia di Lusthaus, Trivedi 2005.

8. Cf. Lusthaus, 2002, 533: «Consciousness (*vijñāna*) is not the ultimate reality or solution, but rather the root problem. This problem emerges in ordinary mental operations, and it can only be solved by bringing those operations to an end».

dualistica dell'esperienza,⁹ quella che nella *Triṃsikā* viene definita 'duplicità della percezione' (*grāhadvaya*).

Questo intento si evince a partire dall'esordio dell'opera, laddove Vasubandhu sostiene che *ātman* e *dharma* non sono che «usi linguistici» (*upācarā*) che si sviluppano nella «trasformazione (*pariṇama*) della coscienza (*vijñāna*)» (Triṃ, 1). Ci sono almeno tre punti da esplicitare in questa affermazione: 1) *ātman* e *dharma* sono termini che sintetizzano la totalità dell'esperienza nei suoi due versanti soggettivo (*ātman*) e oggettivo (*dharma*);¹⁰ 2) *ātman* e *dharma* sono designazioni linguistiche,¹¹ metafore; 3) infine, *ātman* e *dharma*, quali designazioni convenzionali del dualismo esperienziale, si producono all'interno del flusso coscienziale. Non solo, il vissuto (illusorio) della duplicità dell'esperienza emerge già a livello di quella forma subliminale di coscienza definita 'coscienza deposito', *ālayavijñāna*: flusso impersonale, indeterminato e ininterrotto, la coscienza deposito raccoglie nella sua corrente impressioni, inclinazioni, tendenze (semi karmici pregressi, *bīja*) destinati alla maturazione nelle vite future. È al livello di questo serbatoio "inconscio"¹² e intersoggettivo della coscienza che si costituisce la struttura primaria dell'esperienza come struttura duale, è qui che si depositano le «impressioni latenti (*vāsanā*) relative alla duplice percezione (*grāhadvaya*)» del soggetto e dell'oggetto (Triṃ, 19).¹³

La dualità, quindi, è descritta fin dal suo sorgere come determinazione interna all'"unico" sviluppo coscienziale, tanto da poter dire che appartiene alla principalità inconscia del coscienziale lo strutturarsi bifronte della dinamica percettivo-cognitivo-discorsiva. Ora, al di là della funzione capitale che l'introduzione dell'*ālayavijñāna* assume nella soteriologia buddhista,¹⁴ quello che ci interessa qui è il versante filosofico della questione, vale a dire il significato della trasposizione nel coscienziale della struttura dualistica dell'esperienza. A questo significato va a sovrapporsi quello psicologico-esistenziale. Dal punto di vista pratico, in effetti,

9. Complessa è la questione dei rapporti tra Madhyamaka e Yogācāra, sistemi prevalentemente interpretati come antagonisti. Per una recentissima e inedita ricognizione sull'argomento si veda il volume collettaneo a cura di Garfield–Westheroff 2015.

10. Cf. Kochumutton 1989, 131.

11. Cf., in Nāgārjuna, l'uso di *prajñapti upādāya* (*Madhyamakakārikā*, XXIV, 18) e *prajñapti artha* (*Madhyamakakārikā*, XXII, 11).

12. Per un'analisi dell'*ālayavijñāna* come "inconscio buddhista" cf. Waldron 2003.

13. Cf. Triṃ, 3: «essa [*ālayavijñāna*] ha [al suo interno] la rappresentazione coscienziale del sostrato dell'appropriazione (*upādi*) e la rappresentazione coscienziale del mondo esterno (*sthāna*) [...]». Seguiamo qui la traduzione di Cicuzza (in RB, 2004), che si differenzia da quella di Anacker e Kochumutton, e che tiene conto del commento di Sthiramati (*Triṃśikāvijñaptibhāṣya*) nel ritenere *upādi* (cf. *upādāna*) e *sthāna* rispettivamente il sostrato interno (le impressioni latenti delle false immaginazioni del sé, ecc.) e il mondo esteriore (cf. ivi, nn. 9, 10, 18).

14. Sulle origini, l'evoluzione e le funzioni del concetto di *ālayavijñāna* si veda il lavoro centrale di Schmithausen 1987.

sottrarre il piano oggettuale, la rappresentazione della realtà esterna, a una visione del mondo imperniata sul dualismo soggetto-oggetto significa sciogliere l'opposizione tra interno (senso dell'io) ed esterno (senso dell'alterità del mondo) e, di conseguenza, depotenziare l'impatto di adesione e attaccamento che il soggetto appropriatore sperimenta sia rispetto all'idea di "io" sia rispetto a quanto, nella "distanza oggettuale", pretende di trarre a sé. D'altra parte, la funzione pedagogica dell'insegnamento ai fini della "correzione" dell'attitudine psicologica verso il mondo è direttamente invocata laddove Vasubandhu richiama l'autentico significato (propedeutico-funzionale) dell'originaria dottrina del Buddha relativa alle basi della percezione (*āyatana*): i cinque sensi, la mente e i loro rispettivi oggetti (Viṃ, 8). Tali basi, afferma il nostro, non hanno una realtà esterna alla rappresentazione coscienziale, esse non significano altro che l'aspetto "oggettivo" di una percezione che si risolve tutta all'interno dell'unica coscienza (Viṃ, 9). L'oggettivo e il soggettivo rappresentano dunque il modo duplice attraverso cui si articola la medesima rappresentazione coscienziale. E se l'insegnamento "delle basi" è utile provvisoriamente per poter realizzare la comprensione dell'insostanzialità dell'individuo (*pudgala nairātmya*),¹⁵ l'insegnamento Mahāyāna (Yogācāra), che del primo si vuole più profondo veicolo, ritiene di portarne a compimento l'autentico contenuto: non solo l'individuo, ma i *dharmā* stessi, quegli elementi minimi e istantanei di realtà cui il buddhismo antico riconduceva la costituzione dell'esperienza, sono insostanziali (*dharmā nairātmya*), privi di realtà oggettiva, di essere in sé; al pari del *pudgala* i *dharmā* (che sono nient'altro che il contrappeso oggettivo di quella pretesa soggettiva incarnata nell'idea del *pudgala*), posseggono una realtà esclusivamente 'immaginata' (*kalpitātman*), costruita. La "riduzione" coscienziale di Vasubandhu, dunque, intende funzionare come un potente dispositivo di eliminazione delle condizioni germinali (*bīja*), delle impressioni e proiezioni latenti (*vāsanā*), delle affezioni (*kleśā*) che contaminano la corrente coscienziale. Ma guardiamo più da vicino le implicazioni di questa prospettiva.

Sul versante strettamente filosofico, la "riduzione coscienziale" significa *in prima* la sottrazione di un'ontologia dualistica: non si dà alcuna "realtà" indipendente dalla coscienza che se la rappresenta (questo è il significato immediato dell'espressione *viññaptimātram evedam*: «Questo [mondo] è solo rappresentazione coscienziale», Viṃ, 1). Ciò non comporta, tuttavia, che si approdi a un'ontologia monistica. Nessun principio unitario viene posto a fondamento del reale: la stessa *viññapti* (sinonimo di coscienza, mente e pensiero [Viṃ, Incipit]) connotata dal *mātra*

15. Spiegando la percezione attraverso l'interazione delle facoltà sensoriali e delle loro basi interne ed esterne (il visibile per l'occhio e la coscienza visiva, il tangibile per il tatto e la coscienza tattile, ecc.) si toglieva infatti di mezzo la necessità di postulare un sé autonomo e separato soggetto della percezione.

(‘niente altro che’, ‘solo’, ‘unicamente’)¹⁶ va compresa nei termini dell’insostanzialità, tanto da dover parlare di *vijñaptimātrasya nairātmyapraveśa* (Viṃ, 10 C): «il collocarsi nell’insostanzialità della stessa rappresentazione coscienziale». Non solo: nella *Triṃsikā*, dove Vasubandhu espone la fenomenologia della ‘trasformazione della coscienza’ (*vijñānapariṇāma*), questa stessa trasformazione viene presentata come designazione linguistica, come illustrazione funzionale al discorso, non come realtà: essa è prodotto della costruzione concettuale (*vikalpa*) e, in quanto tale, “oggetto” di un pensiero che si pone come soggetto (Triṃ, 17), che reitera dunque l’errore della duplicità della percezione. Si tratta dell’errore congenito del pensiero discorsivo che, ponendo la “mera rappresentazione coscienziale” come suo oggetto (*ālambana*) non può che fallire l’insegnamento della *vijñaptimātra* riproponendo la struttura fallace della dualità (Triṃ, 26-27).

Escluse dunque l’ontologia dualista e l’ontologia monista resta da comprendere se l’insegnamento dello *yogācārin* comporti l’eliminazione dell’ontologia *tout court*.

Ciò che abbiamo appreso sin qui, da passaggi salienti della *Vijñaptimātratāsi-ddhi*, è che l’insegnamento mahāyānico Yogācāra procede su un solco noto, quello che esige, sulla via della salvezza, la decostruzione di ogni articolazione dicotomica dell’esperienza del mondo e che per far questo sottrae alla struttura rappresentativa non solo l’illusione della sostanzialità del soggetto, come vuole ogni ortodossia buddhista, ma, ancora più a monte, l’impianto primario della funzione conoscitiva, la sua esigenza oggettuale, base di ogni reificazione, auto o etero-diretta.

In questo senso, la ‘negazione dell’oggetto [esterno]’ (*arthapratiśedha*) (Viṃ, Incipit) è una dichiarazione che riguarda non la natura dell’oggetto, la sua realtà o irrealtà, bensì il suo statuto di prodotto dell’attività cognitiva, la sua configurazione di oggetto conosciuto da un soggetto, la sua funzione di polo di una struttura dicotomica, il suo essere estremo di una dualità illusoria. L’insegnamento buddhista, com’è noto, esprime un discorso filosofico che emerge direttamente da un’urgenza esistenziale. La via del Buddha affida al conoscere il rimedio al soffrire, e la cessazione della sofferenza (*duḥkhanirodha*) passa notoriamente attraverso il dileguare dell’illusione del sé. Ma l’estinzione del sé significa al tempo stesso la cessazione dell’io e del mio, dell’io e dell’altro. La costituzione dell’illusione del sé è infatti inseparabile dalla divaricazione duale dell’esperienza. Questo vuol dire che la forma dualistica dell’esperienza non è solo il sintomo lampante della malattia dell’“io sono”, ma è contemporaneamente la sua causa. È per questa ragione che la specifica

16. Sulla resa di *mātra* cf. Wayman 1965, che traduce ‘equivalente a’ (alla rappresentazione coscienziale); in questo modo lo studioso vuole sottolineare che l’espressione di Vasubandhu non significa la negazione dell’oggetto esterno, ma la spiegazione che ciò che appare alla percezione equivale a una rappresentazione, a un’immagine della mente.

flessione dell'insegnamento Yogācāra inclina alla cura di quella malattia attraverso la rimozione della 'duplicità della percezione' (*grāhadvaya*).

È dunque entro questo solco che cercheremo di comprendere il problema ontologico nell'insegnamento di Vasubandhu. Ma non prima di aver fornito un minimo chiarimento.

Fin qui abbiamo utilizzato i termini "ontologia" e "ontologico" senza darne spiegazione. Si potrebbe obiettare che una mancata distinzione fra "ontologia" e "metafisica", in questo contesto, non è in grado di rendere conto in maniera adeguata del bersaglio critico buddhista, che è metafisico, certo, ma, si potrebbe aggiungere, non necessariamente ontologico. Si potrebbe sottolineare, infatti, che un'ontologia non implica necessariamente un sostanzialismo, che formulare un discorso sull'essere delle cose può significare semplicemente presentare le cose in un contesto relativo e convenzionale senza alcuna pretesa che esse consistano di una natura propria, di un essere in sé. L'"essere" dell'*onto-logia* può tranquillamente decadere dalle vette metafisiche di certa filosofia e sopravvivere nell'uso, nella funzione, nella transazione, come predicato circostanziale di una comunicazione che non chiede alle cose autoesistenza, ma la mera significanza contestuale.

Dunque, il problema della reificazione soggiacente a un discorso sull'essere delle cose si presenterebbe solo attribuendo un significato "forte" all'essere dell'*onto-logia*, solo ascrivendo ai termini di quel discorso una natura sostanziale; al contrario, una declinazione debole e fluidificata della categoria dell'ontologico consentirebbe di esprimersi in termini di ontologia per qualsiasi orizzonte espressivo che fornisca un contesto di senso al pensiero e al linguaggio. Potremmo definirla cornice, griglia, "accezione neutra" svuotata di ogni pretesa reificante. Da questa angolazione ogni pensabilità e dicibilità del mondo implicherebbe un'ontologia, un darsi delle cose entro una cornice di senso che le entifica come mere "presenze", e così posta l'ontologia diventa ineludibile. L'"essere" delle cose, l'"esistenza" delle cose, il "divenire" delle cose, l'"apparenza" delle cose: ognuna di queste declinazioni del "discorso" descrive un'ontologia, vale a dire tesse una rete di forme necessarie a una qualsiasi rappresentazione del mondo. Non solo; posta in questa accezione "neutra" la questione ontologica sembra reintegrare in sé la differenza gnoseologica. La distinzione tipica che viene posta tra *focus* ontologico e *focus* gnoseologico riguarda l'intenzione interrogativa: l'interesse ontologico ci fa esprimere sul "che cosa" le cose sono, l'interesse gnoseologico ci fa esprimere sul "come" le conosciamo, qualunque cosa esse siano (o non siano). Eppure, stando a quell'accezione "neutra" e debole dell'ontologia di cui si è detto un attimo fa, possiamo agilmente concludere che l'interesse gnoseologico presuppone l'interesse ontologico, poiché nel "come" conosciamo le cose resterebbe implicita l'assunzione della loro "presenza". Presenza non è sostanza, certo, ma è consistenza oggettuale, dunque "posizione" di un ente (qualunque cosa esso sia o non sia) nello spazio della rappresentazione.

È su questa insidiosa pendenza che va compreso il “caso buddhista”, in particolare il caso di un certo buddhismo (come quello del Madhyamaka e del primo Yogācāra), il caso, cioè, di un’attitudine del pensiero che continua a opporre una significativa resistenza al portato dell’ontologia, sia essa intesa in senso “forte”, o “metafisico” (ogni discorso sul “*che cos’è* quello che c’è”) che in senso “debole” (ogni discorso su “*quel* che c’è”). La questione è che, agli occhi di un Nāgārjuna o di un Vasubandhu, anche la più “liquida” delle ontologie, l’ontologia dell’impermanenza, l’ontologia dell’interdipendenza, l’ontologia della vacuità o l’ontologia dell’“assenza di natura propria dell’assenza di natura propria”, tornano a rappresentare un presidio della discorsività, un luogo del dispiegamento concettuale, immaginativo, coscienziale (*vikalpa* e *prapañca*, *saṃkalpa*, *vijñāna*), ergo, e qui sta il problema inaggrabile, un vincolo di adesione, di attaccamento, di appropriazione (*upādāna*), in una parola una radice di sofferenza. In un certo senso dunque la malattia ontologica è la più insidiosa e inavvertita. Crediamo, dunque, che l’insegnamento dei maestri Madhyamaka e Yogācāra intenda misurarsi con la capacità onnipervasiva e camaleontica di questa malattia. Nel caso della prospettiva di Vasubandhu, la malattia ontologica è individuata, come si è visto, nelle strutture primarie del farsi dell’esperienza del mondo quale esperienza della duplicità, dell’opposizione del mondo all’io, dell’oggetto al soggetto. È a partire da questa originaria separazione che si costituiscono le illusioni di consistenza e autonomia del sé e dei suoi presidi. Di qui l’esigenza di superare la forma rappresentativa imperniata sulla relazione tra soggettività e oggettività della percezione (*grāhakatva-grāhyatva*).

Quando la conoscenza (*jñāna*) non percepisce più il supporto oggettuale (*ālambana*), dal momento che, non essendoci oggetto percepibile (*grāhyā*) neanche c’è la sua percezione (*agrāha*), allora essa risiede nella condizione di mera coscienza (*vijñānamātra*). (Triṃ, 28)¹⁷

Non pensiero (*acitta*), non percezione (*anupalambha*): questa è la conoscenza (*‘sau jñāna*)». (Triṃ, 29)

Questi passaggi conclusivi della *Triṃśikā* esprimono bene il significato limite dell’“intenzionalità” della coscienza, vale a dire il rapporto vincolante che sussiste tra la coscienza e il suo supporto, la sua base, il suo oggetto. Nulla, finché si risieda nell’ordinaria esperienza, può cader fuori dalla coattività rappresentativa che richiede alla coscienza di essere soggetto percettore di oggetti. Potremmo aggiungere che è la necessità coscienziale di una base oggettuale a imporre a ogni discorso sul mondo il suo portato ontologico, vale a dire la costrizione al riferimento, all’indicazione

17. *yadā tv ālambanaṃ jñānaṃ naivopalabbate tadā / sṭhitaṃ vijñānamātratve grāhyābhābhāve tadagrahāt //*

di una “presenza” che nella coscienza consiste e che fa consistere la coscienza come intenzionale. L’ontologia, in questo senso, è l’orizzonte ineludibile della coscienza. È il prodotto della sua necessità oggettuale. Ed è il prodotto necessario della costitutiva implicazione del soggetto con l’oggetto quali sponde del pensiero e del linguaggio. Il punto è che la realizzazione ultima e liberatoria, il risveglio, viene detta consistere esattamente nel rovesciamento (*parāvṛtti*) di questo intero meccanismo percettivo-conoscitivo-discorsivo. Allora, la realizzazione della conoscenza (*jñāna*) come “non pensiero”, significa, oltre all’estinzione della polarità soggetto-oggetto, la stessa estinzione delle proiezioni discorsive scaturenti da quella polarità, vale a dire l’estinzione di ogni ontologia.

Si comprende meglio allora il senso in cui un idealismo Yogācāra è insostenibile; Vasubandhu non pone la “realtà” del pensiero o della coscienza a fondamento della verità delle cose del mondo: la verità, quale conoscenza liberatoria, significa al contrario la ‘revulsione del sostrato’ (*āśrayaparāvṛtti*) di quel pensiero (*citta*), di quella coscienza (*viñāna*); e la revulsione del sostrato esprime il cortocircuito di ogni forma rappresentativa dualistica, dunque di qualsiasi ontologia che da essa derivi quale dimensione di senso decisa da un pensiero produttore di oggetti per un soggetto. In breve la conoscenza ultima (*jñāna*) non può più risiedere in una rinnovata declinazione della discorsività *onto-logica*, poiché essa non è più oggetto di pensiero e di linguaggio (*acintya*). E qualunque pensiero si ostinasse a derivarne un principio, un fondamento, un assoluto, non farebbe che ricadere nella malattia ontologica.

In questo modo abbiamo liquidato il presupposto ontologico dell’ermeneutica idealistica attraverso l’interpretazione gnoseologica della *viñaptimātratā*.

D’altra parte, una lettura meramente gnoseologica della dottrina del “solo pensiero” rischia di aggirare l’*humus* psicologico-esistenziale da cui deriva la “riduzione coscienziale” operata dallo *yogācārin*. La riduzione coscienziale, infatti, si rivolge a chi ha fede nelle cose, nel soggetto e nell’oggetto.

In questo senso, l’ipoteca ontologica è necessaria alla teoria del “solo pensiero”, non in quanto realtà, consistenza da negare, ma in quanto illusione da estinguere nella meta della liberazione. È questo progressivo rarefarsi dell’illusione che viene illustrato attraverso la “gerarchia” delle tre dimensioni dell’esperienza conoscitiva (*trisvabhāva*):¹⁸ la visione realista e sostanziale viene superata dalla visione dell’interdipendenza relazionale, a sua volta superata da un “vedere” privo di soggetto e di oggetto.

La teoria del solo pensiero, dunque, da una parte produce un’ontologia di soccorso per la malattia dualistica (l’ontologia del “solo pensiero”), dall’altra, al più

18. Cf. Triṃ, 20-25. Su questa specifica questione rimando a un mio recente saggio, Magno 2016.

alto livello di comprensione, liquida l'intero apparato rappresentativo servito a tale scopo: il pensiero-discorso (*lógos*) imperniato nella dualità.

Siamo di fronte a un'aporia? Senz'altro. Non c'è via d'uscita (*a-póros*) dal pensiero attraverso il pensiero.

Ed è esattamente questa costrizione che non può essere liquidata, come rischia di fare una lettura strettamente gnoseologica, poiché questa costrizione rappresenta la sintomaticità acuta di una patologia che la *cittamātrata*, descrivendo la sua parabola costitutiva e auto-abolitiva, può e deve curare. Il punto è che la via d'uscita, la realizzazione della cura non si dà nel pensiero.

È a questo livello, a livello di questa interruzione della coerenza discorsiva che si profila la "differenza" buddhista. E si tratta di una differenza di esperienza, non di concetto.

La "differenza" buddhista, rispetto ai *lógoi* occidentali, si gioca tutta su un crinale che non consente di sganciare il pratico dal teoretico, l'urgenza soteriologica dalla coerenza logico-argomentativa. Questa coerenza, stringente, non si "dimostra" su un piano discorsivo ma si "mostra" laddove quel piano è scalzato da una forma del conoscere che sradica i presupposti della conoscenza ordinaria (la dualità soggetto-oggetto, l'opposizione io-mondo, la duplicità del substrato). Si è detto che è impossibile evadere dall'ontologia fintantoché si risiede nel pensiero che pensa il mondo, essa è il nome che diamo alla narrazione che sostiene in un ordine di senso la nostra esperienza. Ma l'insegnamento buddhista di Vasubandhu indica un esito che si realizza come non-pensiero. Questo esito non è reintegrabile in una dimensione rappresentativa. Non trova dimora nel pensiero-linguaggio. Non perché si tratti di uno "stato" indicibile, ma perché l'esperirlo significa aver estinto le strutture della significazione discorsiva che lo determinano come "stato", dunque la necessità oggettuale della coscienza, dunque tutte le ontologie possibili.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Madhyamakakārikā* = J. W. De Jong, Christian Lindtner (eds.), *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Prajñā Nāma, Adyar Library and Research Centre, Chennai 2004.
- RB 2004 = Vasubandhu, *La ventina* (trad. di Francesco Sferra), *La trentina* (trad. di Claudio Cicuzza), in Raniero Gnoli (a c. di), *La rivelazione del Buddha. Il grande veicolo*, Mondadori, Milano 2004.
- Triṃ = Vasubandhu, *Prajñāptimātratāsiddhi*, *Triṃśikā*, in Anacker 1998.
- Viṃ = Vasubandhu, *Prajñāptimātratāsiddhi*, *Viṃśatikā*, in Anacker 1998.

Fonti secondarie

- Anacker 1998 = Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor* (1984), Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Chatterjee 1975 = Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Motilal Banarsidas, Delhi 1975.
- Dasgupta 1962 = Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism* (1933), Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Garfield 2015 = Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Garfield–Westerhoff 2015 = Jay L. Garfield, Jan Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogacara: Allies or Rivals?*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Kochumutton 1989 = Thomas A. Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience* (1982), Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- Lusthaus 2002 = Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of the Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shi Lun*, RoutledgeCurzon, New York–London 2002.
- Magno 2016 = Emanuela Magno, *Le due verità e le tre nature. Il problema gnoseologico tra Nāgārjuna e Vasubandhu*, in Emanuela Magno, Marcello Ghilardi (a

- c. di), *La filosofia e l'altrove*, Mimesis, Milano 2016, 235-248.
- Raju 1973 = Poolla Tirupati Raju, *Idealistic Thought of India* (1953), Johnson Reprint Corp., New York 1973.
- Saratchandra 1958 = Eustace R. Saratchandra, *The Buddhist Psychology of Perception*, Ceylon University Press, Colombo 1958.
- Schmithausen 1987 = Lambert Schmithausen, *Alayavijñāna. On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1987.
- Sharma 1964 = Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna 1964.
- Siderits 2007 = Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy. An Introduction*, Ashgate-Hackett, Aldershot-Indianapolis 2007.
- Stcherbatsky 1971 = Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky, *Madhyanta-Vibhāga. Discrimination Between the Middle and the Extremes Part I* (1936), Indian Studies Past and Present, Calcutta 1971.
- Tola-Dragonetti 2004 = Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004.
- Tola-Dragonetti 2005 = Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Philosophy of Mind in the Yogācāra Buddhist Idealistic School*, «History of Psychiatry» 16, 4 (2005), 453-465.
- Trivedi 2005 = Saam Trivedi, *Idealism and Yogācāra Buddhism*, «Asian Philosophy» 15, 3 (2005), 231-246.
- Waldron 2003 = William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious. The Ālayavijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, RoutledgeCurzon, New York 2003.
- Wayman 1965 = Alex Wayman, *The Yogācāra Idealism*, «Philosophy East and West» 15, 1 (1965), 65-73.