

LA PRAGMATICA DEL ‘VUOTO’ IN NĀGĀRJUNA. DAL GIUDIZIO DI ESISTENZA ALL’ASSENZA DI GIUDIZIO

Giacomo Foglietta

“Sittin’ here restin’ my bones,
and this loneliness won’t leave me alone.”
(*The Dock of the Bay*, Otis Redding & Steve Cropper;
Irving Music Inc., BMI, 1968)

Introduzione

Se volessimo individuare un tratto distintivo all’origine pensiero filosofico buddhista rispetto a quello greco, potremmo segnalare il modo, del tutto peculiare per l’antichità, di affrontare il problema dell’*essere* e del *reale*. Se per reale, infatti, intendiamo che qualcosa *esiste*, possiamo poi porci il problema di definire “in che modo” lo fa. Sappiamo che il mondo greco diede varie risposte a questa domanda, le quali però avevano tutte un elemento in comune. Da una parte la constatazione che in natura è implicito il divenire, cioè la trasformazione e il cambiamento; dall’altra l’evidenza che, benché le cose mutino e non siano quindi mai del tutto uguali nel tempo, esse conservano la propria individualità, la propria unità intrinseca, che le fa *essere* quello che *sono*, e non altro. Fu questa necessità - derivata dall’esperienza - di conciliare unità e molteplicità a plasmare tutto il pensiero greco da Parmenide fino ad Aristotele. Quest’ultimo, da buon naturalista, optò decisamente in favore di un realismo che vedeva nell’*ente singolo*, nella singola creatura, l’unione di *essere* e *divenire* (superando quella sorta di “dualismo” che ancora permaneva in Platone tra essere-idea e divenire-singola cosa). La soluzione aristotelica, giungendo in qualche modo “alla fine” di un percorso teoretico, è significativa rispetto al problema iniziale: l’impossibilità di far convivere, di mettere in comunicazione essere e divenire, senza sacrificare l’uno a scapito dell’altro e vice versa, come in Parmenide o in Eraclito. Il rischio è infatti quello di un mondo che divenendo non può essere reale, perché l’*essere*,

essendo perfetto ed identico a se stesso, non muta; oppure di un mondo dove l'unica forma possibile di esistenza è l'eterna differenza della continua mutazione.

Il problema dell'essere rimanda dunque, immediatamente, a quello della verità, intendendo la verità del *giudizio*. Da questa conclusione - come messo in evidenza da larga parte della riflessione filosofica del Novecento - discende un legame inscindibile tra essere e *predicazione*, cioè un rapporto che lega l'essere alla possibilità stessa di parlarne, di *comunicarlo*, di enunciarlo in quanto *verità*. Se, seguendo il celebre dialogo di Platone, consideriamo l'obiezione del terzo uomo come una critica diretta, in modo implacabile, alla possibilità della predicazione, allora dobbiamo affermare che la verità è un'unità che si colloca oltre il giudizio, cioè oltre la predicazione. Il che equivale a dire che il giudizio non è il "luogo" della verità, e quindi nemmeno dell'essere. Non si può, quindi, secondo il *Parmenide* platonico, parlare dell'*essere*, poiché ogni discorso in quanto tale, non riuscendo ad eludere il paradosso della predicazione, si colloca nel regno del puro *non-essere*.

Rispetto a questa prospettiva, il valore del pensiero di Nāgārjuna risiede proprio nell'oltrepassare l'idea che la predicazione debba avere un corrispettivo ontologico che la fonda. L'ontologia, e quindi la determinazione in tutte le sue manifestazioni (individuazione, trasformazione, tempo, spazio, movimento, etc.), è superata nella direzione di una totale "immanenza" della possibilità della predicazione nella predicazione stessa. Non si cerca un fondamento ontologico, perché questa ricerca, come mostrato dalla filosofia greca, non fa che approdare a quel dualismo tra "Realtà" e "apparenza" che segnerà tutto il successivo "discorso ontologico", all'interno del quale la predicazione frammenta erroneamente l'unità del "Reale" in giudizi determinanti, i quali vengono poi ipostatizzati e resi ontologicamente reali. Ma la realtà così ottenuta, messa a confronto con l'unità perfetta dell'Assoluto, è di nuovo degradata a mera finzione/apparenza/illusione. Nāgārjuna, come vedremo, non vede la realtà, e quindi l'esistenza, nei termini di una opposizione tra essere e non-essere. Egli, al contrario, afferma che è proprio tale opposizione ad essere fittizia, perché si fonda su una erronea comprensione del rapporto tra essere e predicazione. Non esiste un

essere perfetto, che la predicazione rincorre incessantemente senza mai possederlo, bensì un ‘vuoto’ d’essere che la predicazione mostra in quanto segno dell’assenza di “Realtà”. Si badi bene, non si tratta di una forma di nichilismo, perché una realtà c’è, ed è il linguaggio, nella sua veste però eminentemente *pragmatica*, che nulla ha da rendere conto a nessun fondamento, se non alla predicazione stessa. Il ‘vuoto’ nāgārjuniano sarà allora non solo una non-ontologia, ma anche una non-predicazione, che ammetterà però il giudizio, e quindi la determinazione, solo ed esclusivamente dal punto di vista della *prassi* del dire. Al linguaggio non è richiesto di parlare dell’essere, bensì di testimoniare, attraverso la propria inconsistenza, dell’assoluta coincidenza di essere e non-essere.

Anātman e realismo “atipico”

Quello che, per ora, ci interessa porre in chiaro, è l’originalità del pensiero buddhista delle origini, perché i tratti fondamentali di tale pensiero costituiscono, a loro volta, il punto di partenza della ulteriore critica di Nāgārjuna sia dell’ontologia “classica” che della stessa visione buddhista. Per ragioni di spazio, ci serviremo di alcune brevi “pennellate” tratte dall’ottimo testo di Paul Williams sul buddhismo indiano¹. Il *primo elemento* da prendere in considerazione è l’idea che l’individualità non esista, cosa che il buddhismo chiama *anātman*: ‘assenza di un sé’, intendendo che, se sottoposta ad una seria analisi razionale, l’identità determinata risulta una pura costruzione mentale. Nel passaggio si chiarisce anche in quale senso la posizione del non-sé fosse indicata dal Buddha come ‘via di mezzo’ (*madhyamaka*):

«Nel buddhismo, ‘via di mezzo’ ha anche il senso di posizione mediana tra eternalismo e nichilismo. Secondo questa posizione mediana, noi esistiamo in modo dipendente da fasci psicofisici dinamici prodotti in modo causale... per i comuni esseri umani, la persona è spiegata in termini di cinque classi di *continuum* fisici e

¹ P. Williams, *Il Buddhismo dell’India. Un’introduzione completa alla tradizione indiana*, Ubaldini Editore, Roma 2002

psicologici. Ogni *continuum* è un flusso di elementi, e i cinque *continuum* sono uniti in un fascio dinamico. I principi di questo fascio, ciò che mantiene tutti i suoi elementi uniti,... sono causali. L'idea che in noi esista più di quanto rivelato da questa riduzione è, nel vero modo di essere delle cose, falsa. Un elemento immutabile, il vero 'io', un Sé, è semplicemente non esistente... Quindi, l'eternalismo è falso. Si noti però che questa disamina del comune essere umano, la persona, presuppone l'esistenza di una persona. Perciò è falso anche il nichilismo... Un modo pragmatico di designare questo fascio, assegnandogli un nome quale 'Arcibaldo' o 'Fiona', è in genere considerato lecito. Nel linguaggio quotidiano le persone esistono... Il Buddha nega una cosa specifica, il Sé [*ātman*, *nda*], che considera la radice della sofferenza nei non illuminati (che lo sappiano o no). Non sta negando l'esistenza delle persone. Non sostiene l'assurdità che voi, io e lui stesso non esistiamo, e che sarebbe meglio per noi se lo capissimo. Le persone esistono come modo pragmatico per indicare i fasci di elementi»².

Quindi, riassumendo: l'individualità non esiste in quanto *sostanza*, potremmo dire in quanto ente sostanziale, ma c'è comunque un principio che fa esistere le cose: il principio causale. Ciò determina anche il fatto, come nota giustamente Williams, che nel buddhismo non sia corretto parlare di essere e di non-essere nei termini dell'originaria contrapposizione occidentale tra essere eterno ed immutabile (eternalismo) e non-essere altrettanto assoluto (nichilismo), ma che comunque si possa parlare di essere, cioè di modalità di esistenza delle cose, facendo riferimento alla nozione di *nesso causale*. Si introduce qui il secondo elemento portante del pensiero buddhista, l'idea che tutto ciò che esiste lo faccia come prodotto e condizionato, originato in dipendenza da una serie complessa e ramificata di interazioni causali:

«Al posto dell'identità e della differenza, e al posto dell'eternalismo e del nichilismo, il Buddha pone invece l'originazione dipendente, nel senso di dipendenza causale. Così, l'originazione dipendente

² P. Williams, *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, cit., p. 62

diventa un significato ulteriore della ‘via di mezzo’. Ma si noti che, benché quanto detto si applichi soprattutto al processo della rinascita... il Buddha lo applica anche alla vita attuale. Nel corso della vita è in atto un continuo cambiamento in dipendenza delle leggi causali e dei processi del giusto tipo. Tra uno stesso individuo a una certa età (qualunque essa sia) e a un’altra età della sua vita, il rapporto non è né di identità né di diversità; è un rapporto di originazione dipendente»³.

Sebbene tale visione si applichi primariamente all’individuo, come categoria interpretativa è estendibile all’insieme del reale. Va precisato, a questo punto, che nel ricorrere alla categoria di nesso causale il buddhismo, soprattutto quello successivo alla morte del Buddha, vuole mettere apertamente in discussione un’idea della causalità come trasformazione di una natura determinata, che presuppone a sua volta un’idea di essere in quanto *continuum sostanziale* o, potremmo dire, in quanto *substrato*. Ciò si evince chiaramente già dai discorsi del Buddha stesso, nei quali troviamo la prima enunciazione della legge di originazione dipendente:

«Questa legge impersonale causale è ben chiarita nella formula standard delle originarie fonti buddiste: “Questo esiste, esiste quello; questo sorgendo, sorge quello; questo non esistendo, non esiste quello; questo cessando, cessa quello” (Gethin 1998, p. 41). Questa è la causalità secondo l’originario pensiero buddista. E’ un rapporto tra eventi, consistente nel fatto che se X accade, ne consegue Y, e se X non accade, Y non ne consegue. La causalità è tutta qui. E poiché la causalità è impermanente e agisce come una legge, il Buddha pone l’ ‘originazione dipendente’ al centro della sua via di mezzo»⁴.

L’originalità della visione buddista, fin dagli inizi, risiede quindi nella descrizione del reale attraverso la “combinazione” delle tre nozioni di: ‘assenza di un sé’, ‘originazione dipendente’ e ‘nesso causale’. Tali nozioni – che, per il rigore con cui nel corso dei secoli

³ P. Williams, *Il Buddhismo dell’India. Un’introduzione completa alla tradizione indiana*, cit., pp. 69-70

⁴ P. Williams, *Il Buddhismo dell’India. Un’introduzione completa alla tradizione indiana*, cit., p. 65

sono state precisate, assumono quasi la valenza di “definizioni” – descrivono l’*esistenza* di tutte le cose, dagli individui fino alla materia inerte. Nāgārjuna intitola la sua opera più importante: ‘Strofe sulla via di mezzo’⁵ (*Madhyamaka-kārikā*), innanzitutto facendo riferimento al concetto di via mediana che è stato descritto brevemente sopra. Primo intento di Nāgārjuna sarà quindi di confutare un’idea di esistenza in quanto essere immutabile (eternalismo), il cui rovescio porta inevitabilmente all’affermazione che nulla esiste (nichilismo). Il metodo consiste nel mostrare come le due categorie opposte di “essere” e “non-essere” non siano giustificabili se confrontate con le nuove categorie introdotte dal buddhismo. Le uniche veramente adeguate a descrivere l’essere delle cose. Nel prossimo paragrafo forniremo un esempio di ciò, esaminando la critica di Nāgārjuna alle due nozioni che maggiormente pongono il problema dell’esistenza e dell’identità, quella di ‘natura propria’ e quella di ‘sé’.

‘Vacuità’ come ‘assenza di natura propria’

Nāgārjuna intitola il capitolo XV delle MK: *Critica della natura propria*. Tutta la discussione presenta la nozione di ‘natura propria’ come ciò che, essendo, non può non-essere. La nozione di ‘natura propria’ assume quindi una connotazione “ontologica”. Va subito detto, però, che anche nel discorso di Parmenide si suppone che ciò che diciamo dell’essere, “è”, non possa poi venire smentito dalla sua negazione, “non-è” nel senso però di “non è logicamente ammissibile”. Nel mondo della *dōxa*, dell’opinione, possiamo comunque dare dei giudizi di ordine pratico. Lo stesso accade nel discorso di Nāgārjuna, il quale oscilla sempre, come vedremo meglio in seguito, tra il piano dell’esperienza e quello logico. La ‘natura propria’, quindi, è presa in esame innanzitutto rispetto alla possibilità di essere “definita” all’interno della visione buddhista del reale (dove, lo ricordiamo, tutto ciò che esiste lo fa in modo causalmente condizionato):

⁵ Salvo dove specificato, i passi che seguono sono tratti da: *La rivelazione del Buddha*, vol II, a cura di Raniero Gnoli, Mondadori 2004, pp. 585-656

1. La nascita di una natura propria per virtù di cause e condizioni non è logicamente sostenibile. Una natura propria nata da cause e condizioni sarebbe infatti creata.

2. E ora come potrà mai una natura propria essere creata? La natura propria infatti è increata, non dipende da nessun'altra cosa.

[...]

5. Se l'esistenza di un essere non è logicamente sostenibile, non è logicamente sostenibile neppure l'esistenza di un non essere. Le persone chiamano infatti non essere un'alterazione dell'essere.

[...]

8. Se l'essere esistesse per natura sua, non potrebbe esserci di esso un non esistere. Un'alterazione della natura propria mai, infatti, è logicamente sostenibile.

9. Non essendoci natura propria, di che mai ci potrà essere alterazione? Essendoci natura propria, di che mai ci potrà essere alterazione?

Siccome, secondo il buddhismo tutto ciò che esiste, esiste solo in modo istantaneo in quanto evento singolo all'interno di un flusso causale ordinato, non vi è nulla di più lontano dall' "essere-natura propria" delle dottrine onto-metafisiche. Ma allora, come già sostenuto dal Buddha, le nozioni di essere e non-essere sono illogiche, perché le definizioni di "essere" e "non-essere" dovrebbero descrivere un mondo che o non muta, o non esiste in alcun modo, cioè esattamente il contrario di ciò che il buddhismo dice sul mondo: un insieme di forze momentanee (*dharma*) in relazione causale reciproca. Nāgārjuna può dunque chiosare mettendo in evidenza come soltanto la via di mezzo risolva l'empasse nato da un'idea di esistenza basata sulle categorie contraddittorie di "essere" e "non-essere":

10. Chi pensa che una cosa esiste, si ha, come conseguenza, la dottrina dell'eternità; chi pensa che una cosa non esiste, si ha, come conseguenza, la dottrina dell'annientamento. L'intenditore, perciò, si studi di evitare l'idea dell'esistenza e della non-esistenza

Veniamo ora all'altro esempio, il capitolo XVIII *Critica del sé*. Stesso discorso sulla 'natura propria' si applica, *mutatis mutandis*, all'idea di individuo. O l'individuo è il sé immutabile delle scuole

induiste, ma allora non possiede nessuna delle caratteristiche mutevoli delle sensazioni, delle emozioni, della mente, etc. (aggregati), e quindi non ha nulla del sé come lo sperimentiamo; oppure si identifica completamente con gli aggregati, ma allora, essendo mutevole, non esiste un individuo determinato, non esistono le nozioni di “io” e “mio”, etc. In altri termini, O il sé “è”, ma allora è qualcosa di diverso dal sé che conosciamo, oppure “non-è”, cioè “muta”, ma allora non esiste in senso proprio, e non possiamo quindi definirlo e appellarlo in alcun modo. Mantenendosi semplicemente sul piano dell’esperienza che ognuno ha del proprio io, Nāgārjuna afferma che non possiamo dire che il sé “è” immutabile, ma nemmeno che “non-è” del tutto. Infatti il sé c’è, però muta, ma questo mutamento è pur sempre “qualcosa”, anche se indefinibile con le categorie della logica tradizionale:

1. Se il sé fosse uguale agli aggregati, esso sarebbe soggetto a nascita e distruzione. Se esso fosse diverso dagli aggregati, sarebbe sprovvisto dei caratteri degli aggregati.
2. E, non essendoci il sé, come ci potrebbe essere il mio? [...]
3. Chi è sprovvisto dell’idea del mio e dell’io, non esiste; e chi crede di vedere un essere sprovvisto dell’idea del mio e dell’io, non vede correttamente.

Dall’analisi dei due capitoli emergere quindi un *primo significato* in cui Nāgārjuna usa il termine ‘vacuità’ (*śūnyatā*), ovvero: *assenza di natura propria* (in continuità con la definizione presente già nei discorsi del Buddha). Tale definizione si chiarisce ulteriormente se la si intende come: impossibilità di definire il reale come esistente o non-esistente dal punto di vista della visione classica basata sull’essere/non-essere. Tale mancanza di definizione rende il reale ‘vuoto’ (*śūnya*) di esistenza, cioè impossibile da definire nel momento in cui si cerca di attribuirgli una ‘natura propria’. La cosa importante da comprendere, a questo punto, è che dalla prospettiva del discorso buddhista la vacuità, secondo quanto detto, non è altro che l’essere delle cose descritto in precedenza, un essere che proprio nel momento in cui si definisce come prodotto e condizionato, si definisce al contempo ‘vuoto’ di essere e non-essere. Sempre parlando del sé, infatti, Nāgārjuna ribadisce questo concetto:

10. Tutto ciò che nasce in dipendenza di qualche altra cosa, non è, in effetto, certo identico a questa cosa, né, d'altro verso, differente da essa. Perciò, questa cosa non è né annientata né eterna.

11. Senza unità, senza diversità, senza annientamento, senza eternità: tale l'ambrosia della dottrina dei Risvegliati, protettori del mondo.

Nella parole di Williams: «Per un *mādhyamika* [seguace del *madhyamaka*, nda] il senso principale di essere un seguace della via di mezzo è per eccellenza la comprensione della vacuità come termine mediano tra eternalismo e nichilismo. Questa comprensione deriva certamente dall'universalizzazione della nozione di originazione dipendente come intermedia tra coloro che sostengono l'eternità di un Sé immutabile e i sostenitori del totale annichilimento alla morte. Non deve quindi sorprendere di trovare nelle fonti *madhyamaka* la vacuità paragonata all'originazione dipendente. Poiché anche i *dharma* derivano da cause e condizioni, sono vuoti di esistenza primaria, assoluta»⁶.

Breve esempio di logica nāgārjuniana

Cercheremo ora di delineare in modo schematico il metodo dialettico che Nāgārjuna usa come una sorta di “algoritmo” di decodifica delle nozioni e dei concetti, innanzitutto del senso comune (come abbiamo già in parte visto), e successivamente, come vedremo, della stessa visione buddhista. Tale metodo, essendo essenzialmente logico, si concentra sul problema dell'antinomicità delle determinazioni. Che equivale a dire che Nāgārjuna affronta il problema della *alterità* come *differenza* e come *relazione*: non può darsi alterità né nella diversità dei termini, né nella loro relazione. Sia i termini, quindi, che la relazione, sono “irreali”.

Il capitolo XIV si intitola *Critica della congiunzione*, dove per “congiunzione” si intende relazione tra due membri. L'esempio riguarda il dominio del sensibile, ma, in quanto critica del conoscere, si può applicare ad ogni tipo di nozione all'interno della logica

⁶ P. Williams, *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, cit., p. 133

formale. In questo breve capitolo Nāgārjuna esemplifica il suo metodo logico, servendosi dell'esempio sensoriale per eccellenza: l'atto del vedere. È interessante notare come la scomposizione di tale atto nelle sue tre componenti: il *visibile*, la *vista* e il *veggente*, e la conseguente critica dei loro rapporti, parta proprio dalla tesi che la percezione (e quindi tutto il reale se preso nella sua immediatezza) sia un atto indiviso. La scomposizione serve ad ottenere tre termini sui quali operare una riflessione circa l'idea di "relazione" (congiunzione).

Innanzitutto, perché vi sia relazione, è necessario che le cose da mettere in relazione siano *differenti* l'una dall'altra. Qui sorge il primo problema, che è anche *il* problema della logica formale secondo Nāgārjuna : come faccio a dire che tra il *visibile*, la *vista* e il *veggente* c'è differenza? Come faccio, cioè, a dire che i tre termini sono differenti se per definirli devo fare riferimento alla stessa nozione di "vedere"? Nāgārjuna qui si sta mantenendo ancora strettamente sul piano del significato, e sta dicendo che non è possibile scomporre l'atto del vedere, perché lo stesso significato "circola" per così dire in tutti e tre i termini. Ed è quel significato a rendere possibile, a posteriori, la scomposizione, non il contrario:

1. Il visibile, la vista e il veggente non entrano mai, né a due a due, né tutti e tre insieme, in vicendevole congiunzione.

[...]

3. Congiunzione si dà fra due cose diverse l'una dall'altra. Ora, tra il visibile ecc. [la vista e il veggente, nda] non c'è vicendevole alterità e quindi non possono mai entrare in congiunzione.

Per definire i termini, quindi, dovrei disgiungerli dal significato, renderli auto-sufficienti, ma il risultato sarebbe la dissoluzione immediata dei termini stessi, che non si dà termine senza contenuto. Di qui un secondo problema, questo di ordine logico, che è poi l'altra faccia della medaglia del primo: come faccio a definire il *visibile* (A), rispetto alla *vista* e al *veggente* (B, C), se l'uno assume significato, appunto, rispetto all'altro? Se, cioè, non può esservi l'uno senza l'altro? Ma se non si può parlare di A, B e C come di realtà autonome l'una dall'altra, allora non si può parlare di

differenza, e dunque nemmeno di *relazione*, appunto perché quest'ultima si instaura fra realtà differenti:

5. L'altro è altro nella misura che è condizionato da altro. L'altro non è altro senza l'altro. Ciò che è condizionato da altro non può neppure esso, da parte sua, logicamente dirsi altro da questo.

6. Se l'altro fosse, in se stesso, altro dall'altro sarebbe altro anche senza quest'altro. Ora l'altro non è altro senza l'altro: e perciò non esiste.

7. L'alterità non esiste nell'altro; l'alterità non esiste nel non-altro. E, non essendoci alterità, non c'è neppure l'altro, non c'è neppure lo stesso.

8. Sia una congiunzione dello stesso con lo stesso, sia un contatto dell'altro con l'altro, sono perciò logicamente insostenibili. E perciò non esiste né ciò che si sta congiungendo, né cosa congiunta né congiungitore.

Differenza e alterità, quindi, si escludono a vicenda: se c'è differenza non può esservi relazione (di alterità), perché due cose differenti sono reali in quanto auto-concluse ed autonome, e non mettono nulla in relazione; e dunque se c'è relazione non può esserci realtà autonoma dei termini differenti, e quindi di nuovo nemmeno relazione tra due termini che non sono reali, poiché la relazione non può sussistere in sé stessa senza termini da relare. La differenza esclude la realtà della relazione e la relazione esclude la realtà della differenza. Non esiste mai una situazione in cui possiamo affermare la realtà della differenza e della alterità, e quindi una situazione in cui differenza e alterità coesistano, cioè siano entrambi reali/veri. Lo stesso ragionamento è espresso molto chiaramente da Icilio Vecchiotti nella sua monografia analitica sulla logica di Nāgārjuna: «Non si può parlare di alterità se non quando si stabilisce un rapporto reale tra termini che siano anch'essi reali. Però prima [versi 1.-4., nda] si insisteva sulla realtà di questi termini, in quanto diversità è diversità di realtà, ora si insiste sulla alterità come rapporto, tanto nell'uno come nell'altro caso si conclude con la negazione. Se per un verso non si può prescindere dalla realtà dei termini, per altro verso non si può neanche prescindere dalla realtà del rapporto. Ma questa realtà del rapporto reca, a sua volta, la dissoluzione dei termini, così

come la realtà dei termini recava con sé la dissoluzione del rapporto»⁷.

Se ora estendiamo tale analisi alle categorie stesse *essere* e *non-essere*, ci rendiamo conto che sono due giudizi generali sulle cose i quali implicano la differenza – ‘essere’ è diverso da ‘non-essere’ – ma anche la relazione: per affermare ‘non-essere’, deve esserci l’ ‘essere’ (4. Non soltanto poi vicendevolmente alterità non c’è tra il visibile ecc., ma essa non può logicamente darsi di nessuna cosa con nessun’altra cosa). Allora, il mondo dei giudizi come lo conosciamo non può dirsi né vero né falso, né reale né irreali, perché entrambe le predicazioni della logica formale vanno superate in favore di una nuova logica, detta “vuota”, che pone in *epoché* il discorso sulla realtà o non-realtà del mondo: il mondo *esiste*, il mondo *non esiste*, il mondo *esiste e non-esiste*, il mondo *né esiste né non-esiste*. Questi quattro giudizi sono tutti altrettanto possibili, e al contempo altrettanto vuoti di reale significato sul mondo. Il *tetralemma* mostra il paradosso della logica formale, e quindi l’assurdità che il mondo dell’esperienza possa essere conosciuto e definito tramite il giudizio determinante. È il mondo stesso, infatti, che se interrogato dal punto di vista di un rigoroso esame della logica con cui viene descritto, mostra l’insufficienza di quest’ultima a definirlo.

La dimensione pragmatica della critica nāgārjuniana

Non è chiaro se le MK siano un’opera concepita con l’intento originario di una critica al buddhismo “dall’interno”. Certo è che sono un’opera in cui Nāgārjuna non si accontenta di affinare la via mediana sviluppandone il potenziale logico, ma anzi tenta di estendere il dominio della via mediana dalla critica del senso comune alla critica del *linguaggio* comune. Così facendo, apre il dominio in cui la via mediana può fungere da “rasoio di Occam” ad ogni contesto in cui si pretenda di individuare delle nozioni determinate che descrivano un sistema. E il buddhismo “scolastico” del I secolo

⁷ I. Vecchiotti, *Storia del Buddhismo indiano II – Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, a cura di Silvia Foglino e Paolo Taroni, Editori Riuniti University Press, Roma 2010, p. 159

d. C. in cui Nāgārjuna si muoveva, in quanto “sistema filosofico”, non sfuggiva a tale critica. Con l’analisi della causalità, operata nel primo capitolo delle MK, *Critica delle condizioni*, Nāgārjuna introduce quindi il proprio metodo, mettendo subito in evidenza come la nuova logica agisca innanzitutto sul piano del linguaggio. Tale logica viene applicata alle nozioni di nascita, produzione e cessazione, per mostrare come anche queste, pur essendo la risposta buddhista al problema dell’essere, siano inconsistenti dal punto di vista della nuova logica: la legge di originazione dipendente è valida solo sul piano pragmatico del linguaggio con cui descriviamo un fenomeno – la legge appunto – il quale però non può dirsi né “reale” né “non-reale” in senso assoluto, cioè secondo il senso attribuitogli all’interno della logica formale. La nozione di esistenza è ridotta da Nāgārjuna alla possibilità della predicazione, e poi della predicazione stessa è mostrata la fallacia logica. Per tornare a ciò che si diceva nell’introduzione: nel buddhismo certamente non è corretto parlare di esistenza in termini di essere/non-essere, secondo quanto più volte affermato dal Buddha stesso. Ma siamo proprio sicuri che, di conseguenza, sia corretto parlarne in termini di originazione dipendente? Tale nozione, in quanto nozione, - afferma Nāgārjuna - implica la sua scomposizione in altri concetti determinati, come quelli di “causa” ed “effetto”, i quali a loro volta devono passare al vaglio della logica del vuoto, se vogliono difendere il proprio statuto di esistenza.

La critica ruota tutto intorno alla nozione buddhista di “produzione”, cioè di fenomeno come “nato” (causato/condizionato) da un altro, non necessariamente in termini di causalità lineare. La nozione di causazione (“nascita”) prende qui il posto di quella di “natura propria” nella critica precedente, e viene esaminata alla luce delle stesse obiezioni mosse a quella. Causa ed effetto implicano cambiamento e cessazione di qualcosa nella causa e, parimenti, nascita e produzione di qualcosa nell’effetto. Sulla sfondo resta quindi sempre lo statuto indefinibile, ma comunque in qualche misura ontico, di un essere che non è immutabile, ma mutando è comunque qualcosa. Si passa poi ad esaminare propriamente il meccanismo della causazione. Innanzitutto, escludiamo che la causa sia identica all’effetto, perché altrimenti non causerebbe nulla, e poi

che sia identica e differente, o che non sia (cioè non causi) del tutto. A questo punto, si passa ad un terzo livello di analisi, che prende in esame le nozioni di causa ed effetto in rapporto reciproco. Tale analisi è condotta cercando di mettere in evidenza l'aporicità logica che le stesse definizioni di "causa" ed "effetto" portano in sé, se esaminate alla luce di quanto detto circa l'atto del vedere (cfr. sopra il paragrafo: Breve esempio di logica nāgārjuniana). Per potere definire qualcosa un "effetto", è evidente che devo già possedere la nozione di "causa". Ma un cosa che esiste in dipendenza da un'altra, non è una cosa che possa essere definita in modo completo ed autonomo, e quindi non può dirsi esistente. Ciò determina l'impossibilità della relazione tra causa ed effetto (che nel passo seguente viene chiamata 'condizione'), perché, come abbiamo visto, la relazione può instaurarsi solo fra due termini reali. D'altra parte, se la causa fosse un'entità autonoma e completa in sé stessa, allora non potrebbe "causare" nulla, e un effetto non causato è parimenti un'assurdità logica:

3. Mai esiste dovecchessia essere alcuno nato da sé, da altro, da ambedue o senza causa.

[...]

8. Condizione non ci può logicamente essere né rispetto a una cosa che non esiste, né rispetto a una cosa che esiste. Di una cosa che non esiste, come può esserci condizione? E una cosa che esiste, che bisogno ha di condizioni?

[...]

11. Finché un'entità non è nata la soppressione dell'altra è logicamente insostenibile. E perciò la condizione antecedente non può logicamente esistere. E, ammesso pure che l'altra sia soppressa, essa non potrà proprio per questo fungere da condizione.

La dimensione della critica di Nāgārjuna, però, intende superare anche l'argomentazione della "relazione" (una cosa è definibile solo rispetto al suo correlato [causa-effetto] e quindi, in generale, la predicazione implica la possibilità della distinzione formale), spostando il focus sulla predicazione stessa in quanto "struttura del reale". Tramite la prassi linguistica, la struttura si identifica con la realtà, e così crediamo di poter dire che la nostra

nozione di causalità, che si basa sull'idea di correlazione, è la nuova nozione che fonda a sua volta la nuova visione (buddhista) del reale. Ma al livello del “discorso sul mondo”, non siamo mai veramente in grado di rintracciare delle definizioni che soddisfino il requisito di esistere in sé e, al contempo, di “funzionare” nel sistema di relazioni che costituisce il mondo. Non siamo cioè capaci di far coesistere le conclusioni rigorose della logica formale (se una cosa esiste, allora devo poterla definire in modo univoco e completo una volta per tutte) con la mia descrizione dell'esperienza quotidiana (tutto è prodotto e condizionato). Ogni volta che analizzo il linguaggio con cui costruisco la mia descrizione del mondo, scopro che si tratta di uno strumento non adeguato, che dovrebbe soddisfare una logica inapplicabile al mondo. D'altra parte, però, non posso fare altro che ridurre il mondo ad un discorso, e, facendolo, accettare implicitamente il fatto che le regole di tale discorso non permetterebbero la loro applicazione al tipo di fenomeno che devo descrivere (il mondo in quanto legge di produzione condizionata).

Se *dico* che *esiste* una causa, allora sto seguendo la logica formale, perché sto facendo una dichiarazione di esistenza determinata. La sto facendo, però, rispetto ad una nozione, quella di “causa”, che implica il mutamento, e quindi mentre dichiaro esplicito al contempo l'inadeguatezza della logica formale a descrivere il mondo nei termini della visione buddhista. Ma allora, se assumo questa premessa, devo dire che non esiste la nozione di produzione, e allora, di nuovo, *dico* qualcosa – “la causa non produce nulla” – che contraddice *sia* la mia *esperienza* quotidiana *sia* l'*accordo linguistico* posto a premessa del mio discorso: “la nozione di ‘causa’ implica quella di ‘produzione’”; ed è altrettanto contraddittorio:

9. Dal momento che nessuna entità, né esistente, né non-esistente, né esistente e non-esistente, si produce, come può darsi una causa che la produca? Stando così le cose, essa è logicamente impossibile.

[...]

12. Visto che di esseri privi di natura propria non si dà esistenza, quanto si dice da alcuni, che, cioè, essendoci questo, c'è quello [questa è, come abbiamo visto nel paragrafo: *Anātman* e realismo “atipico”, l'enunciazione originaria della legge di produzione, nda], è logicamente insostenibile.

[...]

15. L'effetto esiste nelle condizioni? Ma le condizioni non esistono in se stesse. Ora come può un effetto proveniente da condizioni che non esistono in se stesse, esistere nelle condizioni?

16. Perciò l'effetto non esiste nelle condizioni né esiste nelle non-condizioni. Sicché, l'effetto non esistendo, come ci possono essere condizioni e non-condizioni?

Ciò nonostante, il mondo è reale proprio se preso al livello della *prassi* linguistica, dove possiamo parlare di causa, effetto, produzione, cessazione, condizione, etc. senza doverli sempre porre in questione dal punto di vista logico-formale. Nāgārjuna avverte però che non bisogna mai perdere di vista questo statuto pragmatico del reale, pena l'errore di rappresentarsi il mondo come ciò che non è (un insieme di entità fisse, ma anche un flusso mutevole di nessi causali), e quindi di attribuire realtà a ciò che reale non è. Ancora una volta, facciamo ulteriore chiarezza su questo punto fondamentale ricorrendo alle parole di Vecchiotti: «Nel momento in cui il proprio parlare vive all'interno di una non-realtà, ossia di uno pseudo-mondo senza significato, esso è privo di significato in quanto mondo, ma ha il significato che non può non avere all'interno del mondo stesso. Se il mondo è qualcosa di illusorio e il giudizio (un qualunque giudizio determinato) appartiene a un mondo siffatto, esso sarà illusorio in quanto ha gli stessi caratteri del mondo al quale appartiene, ma non sarà illusorio in rapporto agli altri termini di quel mondo, in quanto ne riprodurrà fedelmente la logica. La logica pragmatica è quindi valida all'interno del pragmatico, ma proprio all'interno di esso rivelerà, una volta analizzata, la sua invalidità costituzionale, per la quale ogni giudizio rimane chiuso entro se stesso. Cosa che poi sta a dire che l'illusorio vale per l'illusorio, ma non oltre la sfera di questo. Cosa che sarebbe del tutto logica, se non si fondasse ai limiti della dissoluzione della logica»⁸.

⁸ I. Vecchiotti, *Storia del Buddhismo indiano II – Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, cit., p. 245

La nozione di ‘vuoto’ come cardine della logica di Nāgārjuna

In precedenza (paragrafo 1.) abbiamo detto che la nozione di ‘vuoto’ in Nāgārjuna è innanzitutto una sorta di equivalente di quella di “via di mezzo”. Come vedremo meglio tra poco, La nozione di ‘vuoto’ pienamente compresa va oltre la semplice rilettura della via di mezzo, esemplificando il significato onto-logico della critica nāgārjuniana, e configurandosi come una nuova non-ontologia, sia della sostanza che del nulla, ma anche della produzione. Del resto, si potrebbe affermare semplicemente, con Vecchiotti, che «gli errori fondamentali che sono alla base dell’equivoco sono il giudizio di realtà e quello di causalità. Ma d’altra parte è su questi errori, che sono quelli del pragmatico, che è sorto il Buddhismo»⁹. Riprendiamo quindi la problematica del capitolo XVIII *Critica del sé* – che abbiamo visto nel paragrafo 1. - alla luce di quanto detto fino ad ora. Il problema dell’esistenza del sé si ripropone come argomento iniziale dell’ultimo capitolo (XXVII) delle MK, *Critica delle opinioni*, nel quale Nāgārjuna trae le conclusioni del suo metodo logico rispetto alla credenza comune in un sé, in dio e nel mondo.¹⁰

L’argomentazione di partenza ruota di nuovo intorno alla possibilità che il sé esista conservando da un lato la propria continuità e dall’altro la propria intrinseca mutevolezza. Questa volta, però, Nāgārjuna approccia il problema dal punto di vista della continuità temporale (invece che soggettiva): se dico che il sé esisteva nel passato, dico che il sé è immutabile, e quindi che il sé che sono ora è uguale a quello del passato, ma ciò secondo il buddhismo è inammissibile:

3. L’opinione «io esisteva nel passato» è logicamente ingiustificabile. L’essere di adesso non può infatti essere lo stesso di quello delle nascite precedenti.

⁹ I. Vecchiotti, *Storia del Buddhismo indiano II – Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, cit., p. 228

¹⁰ «E’ però da osservare che tutte le opinioni (filosofiche) si possono in qualche modo ridurre a quelle che sono qui considerate. Pertanto, questa “critica” ha o pretende di avere carattere di completezza». I. Vecchiotti, *Storia del Buddhismo indiano II – Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, cit., p. 228

Da questa analisi della permanenza temporale o meno del sé si ritorna al discorso circa l'identificazione o meno del sé con l'attaccamento (come nel capitolo XVIII *Critica del sé*. Qui attaccamento è sinonimo di 'aggregati'): nel primo caso il sé muta, e quindi il sé di ora è differente da quello del passato, nel secondo caso no, e quindi il sé del passato è lo stesso del presente. L'aspetto rilevante della critica è nel primo caso, perché prende in esame la visione buddhista, che non crede in un sé immutabile. A questo punto Nāgārjuna si concentra sulle sue opzioni logiche scaturite da tale giudizio. Posto che il sé implica in qualche modo l'attaccamento, si pongono due opzioni: 1) il sé *si identifica con* l'attaccamento; 2) il sé *non si identifica con* l'attaccamento:

4. Se tu dici che il sé rimane uguale, l'attaccamento¹¹ (io ti rispondo) è diverso. Che cosa mai poi sarebbe, per te, questo sé privo di attaccamento?
5. Concesso che privo di attaccamento non ci può essere sé: bene, tu dici, ammettiamo dunque che il sé non sia altro che l'attaccamento. Ma anche in tal caso, il sé risulterà per te logicamente impossibile.

A questo punto, con un'ulteriore spostamento sul piano logico-semantic, Nāgārjuna applica al sé e all'attaccamento le due definizioni di 'fruitore' e 'fruito'.¹² Le due possibilità diventano quindi: 1) il fruitore è *identico* al fruito; 2) il fruitore è *differente* dal fruito. Si pone quindi di nuovo problema di ordine logico, che è riconducibile all'impossibilità di far coesistere identità e differenza (paragrafo: Breve esempio di logica nāgārjuniana). Tra fruitore e fruito deve esserci differenza, altrimenti le due definizioni non sono possibili (per esservi giudizio deve esservi distinzione), ma allo stesso modo, se il fruitore fosse diverso dal fruito, che cosa sarebbe in effetti, senza che gli si possa attribuire la caratteristica che fonda la sua definizione (avere a che fare col fruire)?:

¹¹ Seguiamo qui la lettura di Vecchiotti, che sostituisce 'attaccamento' ad 'appropriazione', poiché ci pare più corretta. Cfr. I. Vecchiotti, *Storia del Buddismo indiano II – Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, cit., pp. 228-31

¹² Nāgārjuna sta operando sul piano strettamente logico secondo uno schema che è quello del veggente-vista (cfr. il paragrafo: Breve esempio di logica nāgārjuniana). Per facilitare la comprensione abbiamo qui adottato la seguente equivalenza: appropriazione=fruito; appropriatore=fruitore, che però non compare nel testo originale.

6. Il sé non può essere la stessa cosa del frutto. Questo appare e scompare. E infatti, come il fruitore potrebbe essere la stessa cosa del frutto?
7. Un sé, differente dal frutto è, d'altro lato, anch'esso logicamente impossibile. Se il sé, infatti, fosse da esso diverso, lo si potrebbe percepire senza di esso. Ed esso non è affatto così percepito.

La logica formale si è rivelata insufficiente a fondare anche la nozione stessa del non-sé buddhista, e quindi l'unica opzione rimasta è quella del *tetralemma* (paragrafo Breve esempio di logica nāgārjuniana):

8. In tal modo, il sé [fruitore, nda] *non è diverso* dal frutto, *non è la stessa cosa* del frutto, *non è privo* di frutto *né è non privo* di frutto.

Il passaggio esplicita e porta a compimento il *significato del 'vuoto' al livello del linguaggio*. Non solo, come abbiamo visto, possiamo (e dobbiamo) definire “vuota” la realtà se descritta nei termini del non-sé e della legge di originazione dipendente. Questo, per Nāgārjuna, è soltanto il primo passo da compiere. Ma il passo veramente importante è il secondo, in cui il ‘vuoto’ dirada le nebbie della predicazione stessa, di qualunque natura essa sia. Scopriamo, allora, che nemmeno la descrizione del reale fin qui operata, seppur risultante da un lavoro di decostruzione delle categorie filosofiche tradizionali, regge ad un esame della forma logica in cui siamo costretti ad esprimerla. Non possiamo emettere un giudizio di realtà/verità nemmeno sulla nozione cardine di tutto il sistema buddhista, quella di non-sé. Ciò, naturalmente, nelle intenzioni di Nāgārjuna va trasferito sul piano logico generale del giudizio di verità, perché è la *liceità* stessa della predicazione che egli intende mettere in discussione (XVIII, 8.):

8. Tutto è vero o non vero, vero e non vero insieme e, del pari, né non vero né vero. Tale l'insegnamento dei Risvegliati.

Una volta ridotto il problema ai suoi termini logici, Nāgārjuna ritorna alla questione temporale. Secondo il buddhismo dobbiamo dire che “il sé non esisteva nel passato”. Ma, come sappiamo, non

posso fondare una nozione prodotta, come il sé, sul nulla: se c'è produzione deve essere *produzione da* qualcosa:

9. L'opinione «io non esisteva nel passato» è logicamente insostenibile. L'essere di adesso non può infatti essere altro da quello delle nascite precedenti.

10. Infatti, se l'essere di adesso fosse altro da quello passato, esso esisterebbe indipendentemente da esso e quello, da parte sua, continuerebbe a sussistere. In altre parole, uno nascerebbe senza prima essere morto.

[...]

12. Il sé non nasce dopo di essere stato inesistente, che in tal caso ne conseguirebbe questo controsenso, che, cioè, esso dovrebbe essere o creato o venuto ad esistere senza causa.

Si ripropone l'aporia che abbiamo incontrato nell'esame della nozione di causa-effetto: se infatti sé-passato e sé-presente fossero *differenti*, il sé-presente esisterebbe in modo indipendente dal sé-passato, e questo rimarrebbe quindi nel passato, simultaneamente con il sé-presente, il quale nascerebbe senza che il sé-passato cessasse. Si avrebbe, quindi, come nel caso dell'effetto, un effetto nato senza che la causa sia scomparsa, e ciò reintrodurrebbe lo spettro di un essere immutabile. Ma anche accettando l'ipotesi della identificazione tra sé-passato e sé-presente, non in un'ottica eternalista, bensì in quella buddhista della continuità dei coefficienti karmici, abbiamo di nuovo l'altro corno del dilemma logico: identificazione tra passato e presente, cosa che determina l'impossibilità di definire il sé come "passato" e come "presente". Nel caso dell'identificazione, cioè, sono le due stesse definizioni che vengono a sovrapporsi, e quindi a divenire non-significanti. Come nel caso del fruitore e del frutto (e della causa e dell'effetto), infatti, le nozioni di 'passato' e di 'presente' *implicano* la differenza temporale, che in termini buddhisti significa differenza dello *stato karmico*.¹³

Ed è quindi evidente come il richiamo alla dimensione pragmatica nella critica di Nāgārjuna valga, a maggior ragione, nei confronti del *discorso* buddhista, il quale, avendo già previamente operato uno smantellamento delle nozioni tradizionali di essere, sostanza, trasformazione, etc., sembrerebbe porsi al riparo dal rischio

¹³ Cfr. cap. XI *Critica di un limite anteriore e posteriore*: 3.; 7.-8.

di ipostatizzazione dei giudizi determinanti. Ma il problema si ripropone con le definizioni buddhiste di sé e attaccamento, che vanno quindi anch'esse rese "vuote". Se *dico* che io *esistev*o nel passato, allora *dico* qualcosa – "il sé non muta" – che contraddice l'*accordo linguistico* posto a premessa del mio discorso buddhista: "il sé è identico all'attaccamento, il quale a sua volta è prodotto e condizionato. Quindi il sé è prodotto e condizionato, e quindi muta (e quindi il sé di ora è *un altro sé* rispetto a quello passato)". Sono allora trasportato all'interno del discorso buddhista, nel quale "devo" *dire* che io *non esistev*o nel passato. Ma facendo tale osservazione, dico parimenti qualcosa – "io esisto da ora, ieri non esistevo, quindi sono in-causato" – che contraddice *di nuovo*, l'*accordo linguistico* posto a premessa del discorso buddhista all'interno del quale sto parlando: "non può esservi produzione dal nulla, cioè causa senza effetto".

La normale prassi linguistica non mi permette di definire la nozione di *esistenza*. L'ambiguità della nozione stessa, infatti, oscilla sempre tra l'*identità* del non-sé con i coefficienti karmici, e la *differenza*. Nel primo caso (identità), abbiamo soddisfatto l'accordo per cui il non-sé è prodotto, e quindi non risulta in-causato, ma non siamo più in grado di definire in modo autonomo tale non-sé, e quindi la nozione stessa perde di significato. Nel secondo caso (differenza), invece, abbiamo soddisfatta la proprietà della differenza, che mi permette di definire la nozione di non-sé – "qualcosa che implica i coefficienti, ma non è i coefficienti stessi" – solo che poi ricado nel caso in cui il non-sé non sia prodotto affatto, e quindi sia o eterno, o non prodotto, cioè nato dal nulla, le quali due ipotesi sono entrambe inaccettabili dall'interno del discorso buddhista. Questo tipo di meccanismo ritorna sempre a turbare ogni tentativo di *dire* qualcosa di *vero* in assoluto, anche all'interno dello stesso discorso buddhista. Lo stesso dicasi per il futuro. (13.-14.).¹⁴

¹⁴ Il tutto si riduce al problema della produzione: XXI, *Critica della produzione e della sparizione*: 2. E come vi sarà mai sparizione senza produzione, morte senza nascita? La sparizione non può esserci, senza la produzione / 3. E come ci sarà mai sparizione insieme con la produzione? Morte e nascita non esistono infatti contemporaneamente. / 4. E come ci sarà mai produzione senza sparizione? Non c'è infatti mai momento alcuno in cui, negli esseri, non ci sia impermanenza. / 5. E

Tale analisi, che smaschera l'insufficienza della logica formale, è ciò che Nāgārjuna chiama 'vuoto': una *inconsistenza del reale in quanto predicazione* - quando posto al vaglio di questo "test logico" del vuoto - che non permette di dire se alcun giudizio sia vero o falso, e quindi di definire alcuna cosa come esistente o non esistente.

Il *nirvāṇa* come 'vuoto'

Può essere interessante, concludendo, mostrare come Nāgārjuna si serva efficacemente di tutte le potenzialità della logica "vuota" nell'esaminare una nozione così importante all'interno del discorso buddhista come quella di *nirvāṇa* (Capitolo XXV *Critica del nirvāṇa*). In primo luogo, essendo in procinto di esaminare una nozione che nel senso comune si collocherebbe, in qualche modo, "al di là" del mondo, egli ricorda che non siamo in grado di stabilire con la logica se il mondo (al di là del quale il *nirvāṇa* dovrebbe collocarsi) esista o non-esista. Dunque, conclude, il *nirvāṇa* si caratterizza come "al di là" di che cosa?:

1. Se tutto questo mondo è vuoto, non esiste né apparizione né sparizione di nulla: per eliminazione o arresto di che si verifica, secondo te, il *nirvāṇa*?
2. Se tutto questo mondo è non vuoto, non esiste né apparizione né sparizione di nulla: per eliminazione o arresto di che si verifica, secondo te, il *nirvāṇa*?

[...]

21. Le idee se il Beato [il Buddha, nda] esiste o no dopo la morte, quelle della fine ecc., quelle dell'esistenza *ab aeterno* ecc., hanno, come loro base, l'idea [volgare] del *nirvāṇa*, di un'estremità posteriore e di un'estremità anteriore.

come ci sarà mai produzione insieme con la sparizione? Morte e nascita non esistono infatti contemporaneamente. / 6. E se esse non possono logicamente esistere né insieme né separatamente, come allora possono esistere? / 7. Non c'è produzione di cosa peritura, non c'è produzione di cosa imperitura. Non c'è sparizione di cosa peritura; non c'è sparizione di cosa imperitura. / 8. La produzione e la sparizione non esistono senza un essere. Un essere non esiste senza la produzione e la sparizione.

Ritornando al solito problema: se non posso partire da una definizione di esistenza, non posso poi dare nessun altro giudizio che implichi l'esistenza del primo giudizio per essere a sua volta definito ("il *nirvāṇa* è quello che il mondo *non-è*. Ma il mondo né è né *non-è*" e qui il mio ragionamento si blocca). Una volta fatta questa precisazione, Nāgārjuna si volge alla forma di esistenza conosciuta all'interno del discorso buddhista: essere significa essere *in quanto* prodotto e condizionato. Di conseguenza, se proprio vogliamo dire qualcosa sul *nirvāṇa*, dobbiamo intendere implicitamente che "è" qualcosa (cosa che, per inciso, diciamo nel momento stesso in cui introduciamo una qualsiasi nozione, quella di *nirvāṇa* compresa). Sappiamo però che qualsiasi cosa: "è", all'interno del discorso buddhista: "è prodotta e condizionata". Quindi, nel dire *nirvāṇa* diremo che anch'esso è prodotto e condizionato, e quindi che esiste in dipendenza da qualche altra cosa:

5. Se poi il *nirvāṇa* fosse un essere, esso sarebbe un coeffettuato [cioè prodotto da cause e condizioni concomitanti, nda]. Non coeffettuato non c'è in nessun luogo infatti nessun essere.

6. Se poi il *nirvāṇa* fosse un essere, come potrebbe tale *nirvāṇa* esistere, senza dipendere da qualche altra cosa? Infatti, non c'è nessun essere non dipendente da qualche altra cosa.

Se questa prima opzione, come dovrebbe essere logico, non ci soddisfa (il *nirvāṇa* sarebbe una cosa del mondo come le altre), possiamo vagliare quella opposta: il *nirvāṇa* "non-è". Ma anche la nozione di "non-essere" si definisce logicamente in rapporto a quella di "essere", cioè in rapporto a qualcosa d'altro, ed è quindi anch'essa, di nuovo, prodotta e condizionata. (7.-8.). Non resta che concludere, provvisoriamente, che il *nirvāṇa* non è "essere" e nemmeno "non-essere". Valutiamo allora l'opzione opposta: che sia tutti e due *insieme*. Il risultato non cambia, tutti e due sono prodotti e condizionati, e il *nirvāṇa* esisterebbe in quel modo. Inoltre, il *nirvāṇa* sarebbe una cosa e il suo contrario, opzione del tutto illogica. (11.-14.). E quindi non resta che concludere, di nuovo, che al *nirvāṇa* non si possono applicare le categorie – differenti ma anche

relazionate - di “essere” e “non-essere”, cosa che fa della nozione di *nirvāṇa* una nozione in-definibile:

16. Se il *nirvāṇa* non è nessuno dei due, né essere né non essere, da chi è inteso come tale, come, cioè, né essere né non essere?

Così come il *nirvāṇa* non è *oltre* il mondo, non è nemmeno *dentro* il mondo (nella terminologia occidentale diremmo che non è né trascendente né immanente). Ciò, tuttavia, conduce ad una tanto audace quanto logica conseguenza: anche il *nirvāṇa* è “vuoto”, nel senso che non è riducibile, così come il mondo, ad alcun tipo di giudizio predicativo. Ma questo significa anche, parimenti, che dal punto di vista della logica del ‘vuoto’ tra *nirvāṇa* e mondo fenomenico (*samsāra*) non c’è alcuna differenza di statuto “ontologico”. Perciò Nāgārjuna può serenamente concludere:

20. Quello che è il confine del *nirvāṇa*, questo è anche il confine dell’esistenza fenomenica. Tra essi due non c’è neppure la minima diversità.

«Non si tratta di scetticismo né di negare la realtà. Si tratta di qualificare ciò che si giudica insieme con il giudizio con cui si giudica. La conseguenza è quella dell’assurdità, ossia della non-tangibilità, del giudizio e del giudicante. Se il reale c’è, ed è com’è giudicato, questo “reale” è l’assurdo. In questo senso, del giudicare, non ci può essere differenza fra *nirvāṇa* e trasmigrazione. Tanto più che poi, come precisa il verso 20, essi hanno un confine (definitorio) comune: ossia, per l’appunto, il limite del giudizio»¹⁵. Come messo bene in evidenza in questo passaggio, con l’affermare l’identità tra *nirvāṇa* e *samsāra* Nāgārjuna non sta sostenendo un malcelato scetticismo nei confronti del fine ultimo della via buddhista. La sua analisi è espressamente mirata, infatti, non all’*esperienza* del *nirvāṇa*, bensì alla sua definizione. Ma nel momento in cui ci si interroga circa la possibilità di sapere qualcosa sul *nirvāṇa*, allora dobbiamo prendere atto da un lato che anche questa nozione si

¹⁵ I. Vecchiotti, *Storia del Buddhismo indiano II – Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, cit., p. 218

definisce rispetto a quella di *samsāra*, e dall'altro che tale correlazione non stabilisce però una scala di valore tra i due – nella quale il *nirvāṇa* sarebbe “superiore” – ma li pone entrambi nell'orizzonte “vuoto” della via di mezzo. Concordiamo quindi con Williams, quando annota che «questa affermazione non può essere intesa nel senso che questo mondo è in sé stesso il regno dell'illuminazione, né può significare che l'illuminazione (o la vacuità) consista semplicemente in un modo di vedere il mondo, né tanto meno che la vita monastica di rinuncia non porti a niente. La vacuità non è un modo di considerare le cose, bensì la qualità delle cose: l'assenza di esistenza intrinseca. Nāgārjuna unifica *samsāra* e *nirvāṇa* solo ed esclusivamente in rapporto a questa qualità della vacuità»¹⁶.

La natura pragmatica del dire, e quindi di ogni giudizio sia di verità che di falsità, sia di affermazione che di negazione, e anche la loro simultanea affermazione o negazione, sia circa le cose del mondo, sia circa le nozioni del buddhismo, anche quelle considerate in qualche modo “sacre” – come *nirvāṇa*, Buddha, etc. – coincide con l'affermazione della “vuotezza” del giudizio stesso, e quindi di tutte le nozioni succitate. In ultima analisi, però, ed è questa l'estrema conseguenza coerente della logica di Nāgārjuna, non si deve cercare di fondare nemmeno il discorso sul vuoto. Perché un simile tentativo, per il fatto di stesso di essere messo in atto, ricadrebbe immediatamente nel corto circuito della predicazione, e il vuoto stesso dovrebbe essere dichiarato a sua volta “vuoto”, cosa che ne farebbe una nozione al pari delle altre. «La vuotità interessa necessariamente la dichiarazione proposizionale della vuotità stessa. Non c'è dichiarazione di vuoto che non sia vuota in se stessa, cosa che ci viene poi a dire che non c'è nulla di proposizionabile e nulla di dichiarabile. Tutto va per metafore, ossia ogni affermare è pragmatico e nulla va detto in senso proprio. Quindi l'affermare intorno al Buddha [o al *nirvāṇa*, nda] è calato nel generale affermare

¹⁶ P. Williams, *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, cit., p. 140

o, che è lo stesso, si estende al generale affermare, ossia tutto viene a non dichiararsi nella generale vuotità»¹⁷.

¹⁷ I. Vecchiotti, *Storia del Buddhismo indiano II – Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, cit., pp. 199-200