La scuola Mādyamaka e il pensiero di Nāgārjuna (parte 2)

prof.ssa Emanuela Magno

Dharma Academy

Stanze fondamentali del Cammino di Mezzo

Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā
Stanze fondamentali del cammino di mezzo

XVIII Esame del sè
Ātma parīkṣā

2

Se il sé non c'è, come potrà esistere un 'proprio'? Una volta estinti il sé e il proprio si è affrancati dal 'mio' e dall"io'.

3

D'altra parte qualcuno privo del 'mio' e dell"io' non si dà. E colui che vede qualcuno privo del 'mio' e dell"io' in realtà non vede.

4

Una volta annientati il 'mio' e l'io', esternamente e internamente, cessa l'attaccamento, e annientato [l'attaccamento] la nascita è annientata.

5

Una volta annientati gli atti e le afflizioni c'è la liberazione. Gli atti e le afflizioni derivano dalle rappresentazioni e queste dal dispiegamento concettuale, che si arresta nella vacuità.

6

I Buddha hanno parlato del sé, e hanno insegnato il non-sé, e hanno anche insegnato che non c'è né sé né non-sé.

7

Una volta eliminata l'attività cognitiva, anche l'oggetto dell'attività cognitiva è eliminato. La vera natura delle cose (dharmatā) è senza produzione e senza cessazione, come il nirvāṇa.

8

Tutto è come è. Non è come è. Come è e non come è. Né come come è. Questo è l'insegnamento graduale dei Buddha.

Nāgārjuna, Mulamadyamakakarika. Stanze fondamentali del Cammino di Mezzo
Eccoci all'interno delle Stanze del Cammino di Mezzo, l'opera centrale di Nāgārjuna.
Volevo leggere con voi alcune stanze di questo capitolo: Atma Pariksa, l'esame critico relativo al Sé.
Il titolo, letteralmente, significa: "esame o perlustrazione critica dell'atma", cioé del Sé.

Il capitolo che abbiamo molto rapidamente toccato precedentemente, vale a dire il quindicesimo capitolo, aveva come oggetto della propria critica lo Svabhāva, il concetto di Essere in Sé.

Nel diciottesimo capitolo, invece, siamo di fronte, affrontiamo il concetto del cosiddetto presidio personale, cioé dell'Ego secondo l'ottica buddhista.
Leggiamo delle strofe, per entrare sempre di più all'interno dello stile del pensiero nagargiuniano.

"Se il Sé non c'è, come potrà esistere un Proprio?", cioé una cosa che pertiene e appartiene al Sé.
"Una volta estinti il Sé e il Proprio, si è affrancati dal Mio e dall'Io."

Qui siamo di fronte, naturalmente, alla constatazione di un nesso, che può essere considerato illusorio nel momento in cui ce ne si può rendere conto, e che può essere disinnescato.
Una volta realizzata la comprensione del fatto che non si dà un Sé dotato di sostanzialità, viene meno naturalmente tutto ciò che fa riferimento al Sé e che il Sé considera di sua pertinenza.
Ciò ha direttamente a che vedere con la natura psicologico-esistenziale del sentimento dell'Io, il senso dell'Io: il senso dell'Io Sono e, di conseguenza, il senso del Mio.
Nella stanza successiva, però, leggiamo:
"D'altra parte, qualcuno privo del Mio e dell'Io non si dà, e colui che vede qualcuno privo del Mio e dell'Io, in realtà non vede!"

Vorrei farvi notare, all'interno di questo brano, la sottigliezza dell'argomentazione nagargiuniana: non è sufficiente comprendere teoricamente, intellettualmente che il Sé non si dà, né che non c'è un Sé sostanziale, perché questa comprensione rischia di restare assolutamente astratta e, di conseguenza, inutile per risolvere la questione.
Che cosa vuol dire, quindi, questo punto:"Qualcuno privo del Mio e dell'Io non si dà"?

Sembra che Nāgārjuna entri in contraddizione con quanto appena detto, affermando che si è affrancati dal Mio e dall'Io una volta estinto il Sé.
Ciò che rende complicato comprendere questo passo è l'atteggiamento dell'uomo ordinario, che vorrebbe limitarsi ad una comprensione teorica, senza riuscire a cogliere il significato profondo di un punto di vista privo del Mio e dell'Io.

Ciò che ci viene invitato di evitare, quindi, è pensare che esista un soggetto, un qualcuno o un X, che possegga non solo la caratteristica di essere privo dell'Io e del Mio, ma persino la caratteristica di essere Vuoto: se ci limitiamo a questo tipo di constatazioni, ci rendiamo immediatamente conto che resta assolutamente in piedi, intoccato, il presidio dell'attaccamento, cioè l'esistenza di un soggetto. Il passo ulteriore che va fatto, quindi, è quello che cade, dal punto di vista discorsivo, nel paradosso: quello di comprendere che lo stesso soggetto a cui attribuiamo la Vacuità non ha alcuna consistenza ontologica. Non esiste nessuna entità di cui si possa dire: "È vuoto." Non esiste, quindi, nessuna persona, né alcun soggetto in sé e per sé, per il quale si possa dire: "È privo dell'Io e del Mio".
Di seguito, leggiamo ancora:

"Una volta annientati l'Io e il Mio, esternamente e internamente, cessa l'attaccamento, e, annientato l'attaccamento, la nascita è annientata".

Qui Nāgārjuna si richiama implicitamente ai condizionamenti implicati dal pratitya samutpada, la successione concatenata dei Dodici Anelli della Co-originazione Dipendente, di cui abbiamo parlato precedentemente: l'estinzione del senso del Mio e dell'Io comporta la cessazione dell'attaccamento, vale a dire di upadana. Scorrendo la concatenazione del bhavachakra, i fattori immediatamente prossimi sono la sete, l'attaccamento, il divenire e la nascita.
In questo riferimento al pratitya samutpada, viene quindi messo in evidenza il nesso strettissimo tra la dimensione dell'appropriazione-attaccamento, upadana, e la nascita, che è, a sua volta, la fonte del dolore esistenziale, dukkha, la prima Nobile Verità!

"Una volta annientati gli atti e le afflizioni,
c'è la liberazione".

Gli atti e le afflizioni derivano dalle rappresentazioni del Dispiegamento Concettuale, che si arresta nella Vacuità.
In questo passo, Nāgārjuna continua ad illustrare i passaggi successivi di quel percorso che porta al decondizionamento, cioè alla Liberazione.
Vorrei farvi notare quest'approdo fondamentale che abbiamo già anticipato: nell'opera nagargiuniana assume una centralità straordinaria il pensiero in quanto baluardo dell'appropriazione e dell'attaccamento. Il pensiero, a sua volta, deriva da un'ulteriore funzione, il Dispiegamento Concettuale, che affronteremo più avanti.
Tornando al testo: una volta annientati gli atti e le afflizioni, cioè tutto ciò che ostruisce e affligge e l'esistenza, grazie all'estinzione del Mio e dell'Io, si realizza la Liberazione.
Gli atti e le afflizioni che ci affliggono, dunque, da che cosa derivano ?
Derivano dai vikalpa, o "Rappresentazioni".
Vikalpa è un termine sanscrito che indica l'attività della costruzione mentale e dell'immaginazione delle rappresentazioni. Gli atti e le afflizioni derivano direttamente dalla sua azione.

A sua volta, le Rappresentazioni i vikalpa derivano dal Dispiegamento Concettuale, o prapancha, un concetto che abbiamo già visto nelle slide precedenti.
Prapancha viene tradotto anche come "Proliferazione Discorsiva" ed è un termine dal significato molto interessante. Letteralmente, significa "la diffusione del suono in tutte le direzioni". Il riferimento è all'attività incessante e senza tregua del pensiero discriminante, che copre ogni possibilità di rappresentazione della realtà, come si diceva.

È da prapancha, dal Dispiegamento Concettuale, quindi,che derivano le Rappresentazioni e le Costruzioni attraverso cui ci rappresentiamo un mondo. Da esse, derivano da le afflizioni e gli atti, che ci incatenano al samsara.
Il Dispiegamento Concettuale si arresta nella Vacuità. Questo arresto nella Vacuità, è naturalmente il preludio di ciò che i testi definiscono nirvana l'Estinzione della sofferenza egoica.

A proposito dell'atman, troviamo invece questo brano:

"I Buddha hanno parlato del Sé e hanno insegnato il Non Sé e hanno anche insegnato che non c'è ne Sé ne Non Sé".

Ecco un passaggio importante. La volta precedente abbiamo messo in evidenza la necessità di superare la dicotomia tra Sé e non Sé, un tipo di operazione affrontata dal Buddha stesso nei Sutta canonici.
Guai ad intendere anattā, l'insegnamento del Non Sé, come la negazione di una realtà!
Avevamo già ricordato che il Sé è un illusione. L'estinzione del Sé, dunque, è una negazione relativa a un illusione, non ad un fenomeno reale. Questo punto è fondamentale anche per capire in che modo l'insegnamento del Buddha, prima, e quello nagarjuniano riescano ad evitare la cosiddetta deriva nichilista e a respingerla.

Nelle lezioni precedenti vi ho parlato del Sutta in cui il Buddha resta in silenzio di fronte a Vacchagotta che lo interroga circa l'esistenza del Sé e del Non Sé. Ananda chiede ragione al Buddha di questo silenzio, e il Buddha afferma che, se avesse risposto a Vacchagotta " il Sé non esiste ", Vacchagotta, ancora attaccato alla coscienza del proprio Sé, avrebbe esperito questa risposta, cioé l'affermazione del Non Sé, come una perdita come un lutto. Il punto è, quindi, non solo comprendere razionalmente l'inconsistenza e la natura illusoria del Sé, ma realizzarla integralmente a livello di esperienza. Solo questa realizzazione consente di comprendere il significato dell' anattā, altrimenti si resta invischiati in logiche ontologiche che non lasciano nessuno scampo tra sostanzialismo e il nichilismo, che fanno entrambi capo alla credenza nella sostanza del Sé e delle cose del mondo.

"Una volta eliminata l'attività cognitiva, anche l'oggetto dell'attività cognitiva è eliminato. La vera natura delle cose è senza produzione e senza cessazione, come il Nirvana."

La vera natura delle cose è "senza produzione e senza cessazione", cioé priva di quei caratteri che il pensiero discorsivo attribuisce a qualunque elemento, fenomeno o evento del mondo, e che vengono meno nel momento in cui quel pensiero si arresta e si estigue.
Qui viene già indicata un'analogia con la "condizione", passatemi il termine, di nirvana, o di Estinzione, su cui torneremo tra breve. Leggiamo ora alla stanza 8 :

"Tutto è come è, non è come è, non è come è e non come è, né é come è, né come non è. Questo è l'insegnamento graduale dei Buddha"

Ecco qui un tetralemma nagargiuniano. Nel riconoscerlo, però, vi renderete conto che esso non è respinto, come avviene negli altri casi, e questo ci dice qualcosa rispetto alla propedeuticità che ha un certo tipo di comprensione nella dimensione della verità relativa.
Di fronte, abbiamo il dispiegamento di un'esperienza della realtà, della quale noi possiamo dire che tutto è com'è, non è com'è, è come è e non è come è, né é come è né come non è.

Eccoci di fronte alla presentazione di quello che è il momento di realizzazione dell'esperienza ultima, che implica l'eliminazione dell'attività cognitiva, l'arresto del pensiero discorsivo e del Dispiegamento Concettuale.

Questa eliminazione si configura come un venir meno di entrambi gli estremi implicati dall'attività cognitiva: il soggetto cognitore da una parte e l'oggetto dell'attività cognitiva dall'altra. Questo tipo di estinzione, che viene vista come il risultato di una di purificazione interiore, consente l'emersione di quella che viene definita qui la vera natura delle cose: dharmata, o atavuta, le cose tali quali sono. Con "tali quali sono" si intende quella dimensione nella quale le cose sono restituite alla loro nudità, trasparenza e purezza, prive di ogni proiezione del pensiero discorsivo che le trasfigura, le offusca e opacizza, rendendoci impossibile vederle come sono davvero.

In ogni caso vediamo liquefarsi la possibilità di assolutizzare una prospettiva, un punto di vista o una rappresentazione, quindi siamo richiamati alla necessità di riconoscere un'Interessere come legge fondamentale che dà vita alla nostra esperienza. Ecco, quindi, l'insegnamento graduale del Buddha, che procede per passi, e necessita, dunque, di un piano della realtà relativa, convenzionale, all'interno della quale ha senso un discorso, una definizione, l'indicazione della direzione verso una meta, ma la stessa implicazione di un processo di comprensione graduale rimanda ad un superamento progressivo che significherà, in definitiva, il passaggio a una dimensione in cui il piano relativo è tolto, come vedremo successivamente.

Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā
Stanze fondamentali del cammino di mezzo

XIII Esame dei cofattori
Saṃskāra parīkṣā

7

Se ci fosse cosa qualsiasi non vuota, allora potrebbe anche esserci qualcosa di vuoto. Ma non c'è nulla che sia non-vuoto. Dunque come potrà mai esserci un vuoto?

8

I Vittoriosi hanno annunciato che la vacuità è l'abbandono di tutte le teorie. Quanto a quelli che fanno della vacuità una teoria, costoro sono stati detti incurabili.

Tornerò indietro al tredicesimo capitolo delle Stanze di Nāgārjuna per riportarvi a un passaggio che abbiamo sfiorato anche prima e che si conclude con la stanza otto.
Abbiamo letto prima: "Se ci fosse cosa qualsiasi non vuota, allora potrebbe esserci anche qualcosa di vuoto. Ma non c'è nulla che non sia non vuoto, dunque come potrà mai esserci un vuoto?"
Come vedete, Nāgārjuna, attraverso le sue considerazioni, ci costringe a delle piroette del pensiero.
In questo brano, il maestro della Via di Mezzo vuole mostrarci come sia insidioso il linguaggio e il pensiero che si esprime attraverso di esso e ci ricorda nuovamente che non è sufficiente dire di qualcosa che è vuoto, ponendo un soggetto ad una frase, x, y ,z e considerandolo, quindi, separato ed esistente di per sé, per vedergli attribuita la caratteristica di essere vuoto.

Questa operazione, compiuta costantemente dal nostro pensiero, è esattamente ciò che continua ad alimentare la malattia ontologica. L'unica soluzione, almeno dal punto di vista teorico, è continuare a ricordare che l'oggetto a cui facciamo riferimento, rispetto al quale forniamo una predicazione, questo oggetto in sé e per sé, separato dalla propria rete di relazioni, non esiste, così come non esiste un vuoto come soggetto.
In questo senso, il Vuoto non può mai essere concepito come soggetto di attribuzione, ma sempre e solo come attributo, esempre e solo ricordando, anche quando è solo attributo, che il soggetto a cui si riferisce è un soggetto che di per se stesso, autonomamente, non c'è.
Ora, possiamo comprendere quella che è forse una delle più celebri affermazioni nagargiuniane, alla stanza otto del capitolo tredicesimo:

"I Buddha vittoriosi hanno annunciato che la vacuità è l'abbandono di tutte le teorie. Quanto a quelli che fanno della vacuità una teoria, costoro sono stati detti incurabili."

Qui c'è poco da commentare no? È un passaggio chiarissimo!

"La Vacuità è l'abbandono" rappresenta l'abbandono di ogni vrshti, di ogni visione, rappresentazione o teoria, il distacco da ogni forma di attaccamento ai concetti. Coloro che trattano la Vacuità come una teoria, quindi come una rinnovata prospettiva sulle cose a cui attaccarsi, costoro sono detti incurabili.

In questo caso, ciò che va ribadita è, naturalmente, la natura autoriflessiva della Vacuità: sunya Śūnyatā, la vacuità è vuota. Non è una tesi, non è una teoria, non è un assoluto: restare attaccati alla Vacuità come teoria significa restare vincolati alla dimensione samsarica, immersi nell'ignoranza.

A proposito di teoria della Vacuità,vale la pena ricordare che Nāgārjuna, in un altro testo che abbiamo citato prima, Lo sterminio dei dissensi, afferma qualcosa che di paradossale:
"Io non ho alcuna tesi!"
Ciò vuol dire: "Io non ho una tesi sulla Vacuità".
Sorge spontaneo ribattere: ma anche affermare che non si ha una tesi, in qualche modo, è affermare una tesi.

Anche respingere le tesi avversarie,, in fondo, afferma una negazione. Questo è un punto complesso, naturalmente, ma va ricordato, a tal proposito, instancabilmente, che il Vuoto, l'attitudine della Vacuità, deve funzionare incessantemente come una designazione linguistica autoriflessiva, come un motore che non si stanca mai di svuotare sé stesso.

Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā
Stanze fondamentali del cammino di mezzo

XXII Esame del Tathāgata
Tathāgata parīkṣā

11

In verità non si dovrebbe dire che una cosa è vuota, non vuota, vuota e non vuota, né vuota né non vuota. Queste sono niente altro che designazioni linguistiche (prajñaptyartham).

14

Datosi che il Buddha è vuoto di identità di natura, non è logicamente pertinente sostenere che egli, dopo la sua morte, esiste o che non esiste più.

15

Coloro che sostengono dei discorsi sul Buddha, il quale trascende ogni discorso, ogni modificazione, sono tutti ingannati dal dispiegamento concettuale e non vedono il Tathāgata.

16
Quella che è la natura propria del Tathāgata è anche la natura propria di questo mondo. Il Tathāgata è privo di natura propria, privo di natura propria è questo mondo.

Il capitolo ventiduesimo delle Stanze del Cammino di Mezzo riporta l'esame critico del Tathāgata, "colui che è andato, colui che è giunto, colui che è venuto così".
Nella stanza undici, la prima che leggiamo, è riportato ciò che abbiamo appena ricordato:

"In verità non si dovrebbe dire che una cosa è vuota, non vuota, vuota e non vuota, né vuota, né non vuota."

Anche la Vacuità stessa va sottoposta alla decostruzione del Tetralemma, e va respinta nel momento in cui è trattata come teoria a cui aggrapparsi e a cui tener fede.
Qui Nāgārjuna afferma: "Queste non sono nient'altro che designazioni linguistiche.": la Vacuità e tutte le possibili articolazioni che noi possiamo fornire di essa sono designazioni, che hanno un valore convenzionale e nessun tipo di valore assoluto. L'insegnamento della Vacuità può quindi avere un senso ed essere efficace solo nella misura in cui è trattato come come strumento di comprensione.
Verrà in mente anche a voi, immediatamente, la metafora della zattera utilizzata nei Sutta canonici, laddove il Buddha afferma che il suo insegnamento, il buddhadharma, è come una zattera: utile ad attraversare il fiume, che va abbandonata una volta che ha svolto il suo compito. Non avrebbe alcun senso, sarebbe persino dannoso, procedere nel cammino caricandosi la zattera sulle spalle.
Allo stesso modo l'insegnamento della Vacuità può avere un senso e un' efficacia, e viene davvero compreso, solo nel momento in cui se ne colga la funzione meramente strumentale.
Ciò ha direttamente a che fare con la concezione del Buddha e con la tendenza patologica del nostro pensiero, ad oggettificarne ed ipostatizzarne la figura.
Leggiamo nella stanza quattordici:

"Datosi che il Buddha è vuoto di identità di natura, non è logicamente pertinente sostenere che dopo la sua morte esiste, o che non esiste più."

Ricordate? Si fa riferimento ad uno degli interrogativi metafisici che vengono rivolti al Buddha, su cui quest'ultimo mantiene il silenzio: "Ciò che non ho spiegato, tenetelo come non spiegato!"
Il Tathāgata dopo la morte esiste? Non esiste? Esiste e non esiste? Né esiste, né non esiste?
Ecco delle questioni che precipitano nel non senso.
Come abbiamo ricordato precedentemente, esse sono questioni non solo inutili, ma anche dannose, poiché ci distolgono dall'urgenza della condizione di sofferenza in cui versiamo, che va affrontata intraprendendo un cammino di conoscenza che non ha nulla a che vedere con entità metafisiche che restano sempre e solo baluardi di attaccamento.
Leggiamo infatti :

"Coloro che sostengono i discorsi sul Buddha, il quale trascende ogni discorso, ogni modificazione, sono tutti ingannati dal dispiegamento concettuale e non vedono il Tathāgata"

e, insieme con il Buddha, non vedono, in termini mahayanici compiuti, non vedono il dharmakaya, l'essenza dell'insegnamento.
Tutti coloro che cercano di costruire teorie avendo divinizzato il Buddha, rappresentano di nuovo degli assoluti a cui aderire, che tengono vincolati all'esistenza samsarica e alla sofferenza.

Nella stanza sedici, leggiamo :

"Quella che è la natura propria del Tathāgata è anche la natura propria di questo mondo. Il Tathāgata è privo di natura propria: privo di natura propria è questo mondo."

Incontriamo di nuovo il termine Svabhāva, o Essere in sé.
Se ci interroghiamo sullo Svabhāva del Tathāgata, cioé sulla natura del Buddha, non possiamo che vedere infrangere questo interrogativo con l'impossibilità di una risposta. Èquindi la domanda ad essere radicalmente e strutturalmente sbagliata, poiché prende le mosse dall'ansia di appropriarsi di un'ennesima verità a cui rimanere avvinghiati.
Ricordiamo la strofa: "Il Tathāgata è privo di natura propria, è sunya.", e Sunya é ni Svabhāva, cioè senza natura propria.
Il Tathāgata è vuoto, privo di natura propria come vuoto, cioè privo di Svabhāva, è questo mondo."

Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā
Stanze fondamentali del cammino di mezzo

XXIV Esame critico delle nobili verità
Āryasatya parīkṣā

1

Se tutto quanto (esiste) è vuoto, non c'è apparizione né sparizione; ne consegue, dunque, necessariamente, la non esistenza delle quattro nobili verità.

8

L'insegnamento del Dharma dei Risvegliati si esprime attraverso due verità, la verità relativa della dimensione mondana e la verità ultima.

9

Quanti non comprendono la differenza tra queste due verità, neanche comprendono la realtà profonda dell'insegnamento dei Risvegliati.

10

Senza utilizzare la dimensione dei codici mondani non può insegnarsi la verità ultima; senza realizzare la verità ultima non può essere realizzato il nirvāṇa.

18

Noi sosteniamo che questa co-originazione dipendente sia la vacuità. Essa [la vacuità] è una designazione linguistica, ed è esattamente la via di mezzo.

19
Poiché nessuna cosa si dà che non sia co-originata in dipendenza, nemmeno si dà qualcosa di non vuoto.

40
Colui che vede la co-originazione dipendente vede questo:la sofferenza, la sua origine, la sua cessazione e la via che la realizza.

Bene, riprendiamo dal capitolo ventiquattresimo, che porta il titolo Aryastaya pariksa, "Esame critico delle Nobili Verità".
Questo è considerato il capitolo più importante delle Stanze del Cammino di Mezzo.
Uno studioso francese dedito alla dottrina madyamika ha descritto questo capitolo come il punto in cui Nāgārjuna getta le sue carte, esponendo l'insegnamento delle Due Verità e scioglie diversi nodi del proprio ragionamento.

In ognuno dei capitoli precedenti delle Stanze, Nāgārjuna ha affrontato un argomento interno alle riflessioni della scolastica buddhista, e ne ha fondamentalmente distrutto la consistenza, logica e ontologica. Capitolo dopo capitolo, l'avversario di Nāgārjuna è come messo al muro. La dialettica del maestro della Scuola del Vuoto non lascia scampo all'avversario, confutando ogni tesi che venga presa in considerazione e non sostituendo ad essa nessuna tesi alternativa. "Io non ho alcuna tesi", aveva affermato precedentemente. L'operazione di Nāgārjuna non si tratta di un agone dialettico nel quale, posti due argomenti in competizione, la confutazione di un argomento porta all'affermazione, ma consiste nel rifiuto della tesi avversaria non avanzandone nessuna propria, per non riproporre nessun'altra teoria a cui potersi attaccare. Il lavoro di Nāgārjuna è quindi un lavoro di decostruzione continuo.

Quasi alla fine dell'opera, però, (i capitoli, vi ricordo, sono ventisette), Nāgārjuna immagina l'obiezione di un avversario rispetto al suo percorso. Quest'ultimo gli ribatte : "Caro Nāgārjuna, se, come tu dici, tutto ciò che esiste è vuoto, allora nulla appare e nulla scompare, mentre invece l'insegnamento buddhista afferma che tutto ciò che viene all'esistenza, viene all'esistenza attraverso apparizione, durata e sparizione. Se questo mondo è vuoto, allora non c'è apparizione, né sparizione di nulla, e ne consegue necessariamente che neanche le Quattro Nobili Verità, che sono il fondamento della nostra comunità e del nostro percorso, hanno senso di esistere."
Nāgārjuna ci presenta questa obiezione ben conscio di quelli che sono i rischi che la sua decostruzione comporta. In questo caso, si ritorna all'interno del rischio di scambiare la dottrina del vuoto per nichilismo, operata da un interlocutore che intende il Vuoto di Nāgārjuna come il nulla.
È chiaro quindi che, a questo punto, bisogna fare attenzione a non cadere in due fraintendimenti: uno sostanzialista e uno nichilista.

Tutti i passaggi relativi alla natura autoriflessiva dell'insegnamento della Vacuità che abbiamo letto fin qui, erano rivolti a sgombrare la mente dal fraintendimento sostanzialista o eternalista, cioè da quella tendenza della mente che porta ad assolutizzare il Vuoto, a farne una teoria a cui attaccarsi. Ora però c'è da affrontare una tendenza nichilista uguale e contraria, che, scambiando il Vuoto con il nulla, prende le mosse dal fraintendimento che la precede.
A questo punto, Nāgārjuna espone quest'ipotesi di obiezione, rispondendo poi che l' avversario non ha compreso il significato della Vacuità, ed è la sua mancata comprensione che lo conduce a pensare che le Quattro Nobili Verità siano in "pericolo". Tutta la spiegazione successiva avrà quindi l'obiettivo di far comprendere che solo una comprensione profonda della Vacuità rende coerente le Quattro Nobili Verità.
Dalla stanza otto, leggiamo: "L'insegnamento del Dharma dei Risvegliati si esprime attraverso due verità: la verità relativa della dimensione mondana e la verità ultima.

Quanti non comprendono la differenza tra queste due verità, neanche comprendono la realtà profonda dell'insegnamento dei Risvegliati.
Senza utilizzare la dimensione dei codici mondani, non può insegnarsi la verità ultima. Senza realizzare la verità ultima, non può essere realizzato il nirvana."
Ci soffermiamo su queste tre stanze fondamentali che sono quelle in cui Nāgārjuna, come accennavo prima, getta le carte, richiamandosi a Due Verità a cui già il Buddha faceva riferimento nei Sutta canonici, come abbiamo ricordato la scorsa lezione. Si tratta della verità relativa, samvrti satya, e della verità ultima e assoluta, paramartha satya. È necessario comprendere la differenza tra queste due verità, perché solo comprendendola è possibile cogliere la profondità dell'insegnamento del Buddha.

La verità relativa è la verità entro la quale l'insegnamento si svolge ed è contemporaneamente possibile e necessario. È la verità dei codici della comunicazione mondana verità e degli scambi tra gli uomini, nella quale è sensato e opportuno dire Io, Mio, Quattro Nobili Verità, nirvana, samsara, tenendo però ben presente che questi non sono nient'altro che nomi, che hanno un valore all'interno di una dimensione necessaria al cammino di comprensione, ma che non corrisponde a nessuna realtà assoluta.

Per spiegare meglio l'utilità di una verità relativa, Chandrakirti, uno dei massimi commentatori di Nāgārjuna, adotta la metafora dell'acqua e del recipiente: come non è possibile dissetarsi senza utilizzare un recipiente che raccolga l'acqua, non è possibile indicare la verità ultima senza utilizzare la dimensione dei codici orali per elaborare un linguaggio e articolare un insegnamento.
Come rilevano diversi studiosi, nella stanza dieci, Nāgārjuna sembra operare una distinzione tra il piano della comprensione della realtà ultima e il piano esperienziale nel quale si realizza l'Estinzione, facendo quasi intendere che si tratti di due momenti distinti:

"Senza utilizzare la dimensione dei codici mondani, senza appoggiarsi sulla verità relativa, non può essere indicata una verità ultima; senza realizzarsi questa verità ultima, non può realizzarsi l'estinzione, il nirvana."

Nelle stanze diciotto e diciannove Nāgārjuna opera una chiarificazione dell'idea di Vacuità.
Vediamo insieme la prima tra le due strofe:

"Noi sosteniamo che questa Co-Originazione Dipendente sia la Vacuità. Essa, la Vacuità, è una designazione linguistica, quindi è un codice, un codice mondano, ed è esattamente la Via di Mezzo."

Vi ricordo quello che abbiamo già espresso: la Vacuità viene fatta coincidere con la Co-originazione Dipendente. Le cose sono vuote nella misura in cui sono co-originate in dipendenza, vale a dire prive di Svabhāva, o di Essere in sé. La vacuità, quindi, è una designazione di per sé priva di qualunque valore assoluto, ed è esattamente la Via di Mezzo.
Ne deriviamo che la Via di Mezzo, lungi dall' essere una composizione degli estremi, è proprio quel tipo di via che ha tolto di mezzo ogni possibilità di attaccamento a qualunque prospettiva, e si può giungere a questo tipo di condizione solo comprendendo l'intrinseca incosistenza ontologica di tutte le cose.
Solo comprendendo l'intrinseca vacuità di tutte le cose, è possibile non aderire ad esse, ed è proprio questo tipo di non-attaccamento, paradossalmente, a rappresentare la Via di Mezzo.

Leggiamo ora la stanza diciannove:

"Poiché nessuna cosa si dà, che non sia co-originata in dipendenza, nemmeno si dà qualcosa di non vuoto."
Qui viene semplicemente ribadito quanto già espresso: ogni elemento della realtà, essendo co-originato in dipendenza, essendo, quindi, solo frutto di un Interessere, non può che essere Vuoto. Proprio in virtù di questa comprensione profonda diventa allora possibile, sul piano convenzionale relativo della verità relativa, salvare ogni esperienza, le Quattro Nobili Verità, e con esse il Sentiero, che ha un importantissimo valore propedeutico per poter ascendere progressivamente a livelli di conoscenza superiore. Solo chi vede tutto ciò, potrà quindi comprendere davvero le Quattro Nobili Verità.

Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā
Stanze fondamentali del cammino di mezzo

XXV Esame critico del nirvāṇa
Nirvāṇa parīkṣā

9

Ciò che è detto dipendente e condizionato nell'andare e venire [del mondo], ciò stesso, non dipendente e non condizionato, è insegnato come nirvāṇa.

19

Non c'è alcuna differenza (viśeṣaṇam) tra saṃsāra e nirvāṇa, non c'è alcuna differenza tra nirvāṇa e saṃsāra.

20

Il limite del nirvāṇa è il limite del saṃsāra. Tra i due non si può trovare la minima demarcazione.

Il venticinquesimo capitolo successivo è il capitolo dedicato al nirvana, o, sarebbe meglio dire, all'idea di nirvana. È un capitolo molto denso, complesso, e riporto di questo capitolo soltanto tre stanze. Sono stanze molto conosciute, tra le più note dell'opera. In particolare, la stanza 19, in cui Nāgārjuna afferma che:

"Non c'è alcuna differenza tra samsara e nirvana. Non c'è alcuna differenza tra nirvana e samsara."

Un'affermazione sconvolgente che, naturalmente, ci lascia storditi, perché ci fa ripiombare, in qualche modo, in quel baratro nichilista da cui siamo stati appena salvati nel capitolo precedente:
ricordando che si intende per samsara il divenire immerso nell'avidya e nella nescienza, incatenato al karma e alla sofferenza che ne deriva. Se si afferma che samsara e nirvana sono la stessa cosa, si sta implicando nuovamente che un insegnamento come quello buddhista, orientato alla liberazione dal samsara, non ha senso né ragione di esistere. Dunque, dobbiamo prendere in mano tutta la nostra pazienza per cercare di comprendere che cosa Nāgārjuna vuole comunicarci attraverso questa fortissima affermazione.
Innanzitutto, notiamo che Nāgārjuna non afferma che samsara e nirvana siano la stessa cosa, come nella formulazione che ho utilizzato io. Afferma invece che tra samsara e nirvana non c'è differenza.
Che cosa si vuole intendere, affermando che non c'è differenza tra samsara e nirvana?
Possiamo trovare qualche elemento utile per comprenderlo nella stanza 9, che recita così:

"Ciò che è detto dipendente e condizionato nell'andare e venire del mondo, ciò stesso, non dipendente e non condizionato, è insegnato come nirvana".

Al di là della complessità di questo passaggio, il punto è questo: samsara e nirvana, ci sta dicendo Nāgārjuna, non sono due dimensioni ontologiche. Non sono due stati dell'essere, né due realtà. Il nirvana non corrisponde né ad un paradiso, né ad un eden. Il primo fraintendimento da togliere di mezzo è proprio questo: l'idea del nirvana come una condizione da raggiungere, come una sorta di upgrade che consente un ottenimento.
Avevo sottolineato ieri che, per indicare la terza Nobile Verità, nirodha, viene utilizzato un termine che rimanda di termini ad una sottrazione o ad un'eliminazione: la condizione ultima e liberatoria non è una condizione che implica un incremento, ma che conduce bensì ad una sottrazione radicale, ad un'estinzione. Di che cosa? Dal punto di vista logico, viene eliminata, in primis, l'Ignoranza, cioè quella forma di offuscamento che impedisce di comprendere che lo stesso mondo che chiamiamo samsara, quando siamo immersi nell'ignoranza, è nirvana nel momento in cui tale ignoranza svanisce.

L'identità paradossale individuata da Nāgārjuna corrisponde ad un aspetto molto importante dell'insegnamento del Buddha: esso riguarda l'esperienza conoscitiva del mondo, non la propria natura ontologica. Mentre il mondo che ci circonda è sempre lo stesso, ciò che cambia da una dimensione che chiamiamo convenzionalmente samsara, ad un'altra dimensione che, sempre convenzionalmente, chiamiamo nirvana, è il punto di vista.
Ciò non è affatto cosa da poco, poiché è relativo a quel tipo di visione che abbiamo definito Prajñā: uno sguardo lucido, improvviso, trasparente e non discriminante, che si realizza una volta giunti all'apice del percorso conoscitivo.

Ecco quindi il punto: parlando di samsara e nirvana, non stiamo definendo due stati diversi; parlando di nirvana, non ci riferiamo ad uno stato dell'essere da dover raggiungere e fare proprio, poiché nulla è più lontano dalla prospettiva dell'insegnamento del Buddha che concepire il nirvana come come un oggetto che debba rientrare all'interno di una dimensione alimentata dall'ansia appropriativa.
In questo tragitto indicato dalla parīkṣā, quindi, ciò che è importante capire dell'idea di nirvana, e che si fraintende costantemente, é la necessità di passare dall'idea di nirvana, cioè dall'idea dell'estinzione dell'ignoranza, all'estinzione dell'idea che ci possa essere un'estinzione di qualcosa di concreto.

Tutti i contenuti (testi, immagini, grafica, layout ecc.) presenti in questa pubblicazione appartengono ai rispettivi proprietari.

La grafica, foto ed i contenuti, ove non diversamente specificato, appartengono a Dharma Academy.
Testi, foto, grafica, materiali non potranno essere pubblicati, riscritti, commercializzati, distribuiti via radio o videotrasmessi da parte degli utenti e dei terzi in genere, in alcun modo e sotto qualsiasi forma salvo preventiva autorizzazione da parte dei responsabili di Dharma Academy

Dharma
Academy

Istituto per la diffusione del Buddhismo Zen
EnsoJi - Il Cerchio Onlus