

transcript

La scuola Yogāchāra e il pensiero di Vasubandhu

prof.ssa Emanuela Magno

La scuola Yogāchāra e il pensiero di Vasubandhu

transcript
00:20:00 - 01:12:43

[00:20]

Su questo punto rispetto a Nāgārjuna, per il momento chiuderei il discorso che naturalmente, poi, possiamo riprendere nel dibattito successivo.

Quindi, ho cercato di mettere in evidenza i nuclei tematici più significativi affrontati nell'opera di questo autore, e passerei intanto ad introdurre un'altra scuola fondamentale del mahāyāna, che è la scuola yogācāra, per mettere in luce altri elementi tematici importanti forieri di molti frutti di sviluppi successivi del Buddhismo.

La scuola yogācāra segue di due secoli, possiamo dire, l'opera nagarjuniana, la cui formazione che naturalmente è successiva a Nāgārjuna di due secoli. Il termine "yoga acara" significa "pratica dello yoga". Questa scuola, che ha avuto evoluzioni importanti in India, in Cina e anche in Tibet, sto facendo i riferimenti più importanti, è una scuola che è stata definita anche cittamatra, Scuola della Sola Mente, o vijñānavada, Scuola della Coscienza. Ed è proprio sulla nozione di Coscienza che ci soffermeremo, per il ruolo fondamentale che assume nella riflessione buddhista in generale.

Prima di, come dire, entrare nel merito, nella dottrina dottrina fondamentale di questa scuola espressa da Vasubandhu, massimo esponente dello yogācāra, voglio fare una riflessione con voi. Il nome della scuola, yogācāra, fa riferimento alla pratica dello yoga. Questa è una cosa molto significativa, molto importante, che indica la rilevanza che ha l'esperienza meditativa come fonte, come matrice da cui emergono poi delle elaborazioni filosofiche.

L'esperienza della meditazione, che nei diversi buddhismi è un'esperienza assai articolata, complessa, iper studiata, analizzata, elaborata e rielaborata, ebbene questa esperienza ricchissima diventa una sorta di laboratorio di osservazione, da cui emergono, proprio a partire dalla pratica meditativa, delle esperienze coscienziali, relative proprio alla dimensione della coscienza, che diventano poi oggetto di riflessione ed elaborazione filosofica.

Questo ad indicare il nesso strettissimo che c'è tra la dimensione pratica, la dimensione della disciplina meditativa, quindi dalla pratica meditativa da una parte, e l'elaborazione teorica dall'altra;

direi che è un nesso che va compreso nell'ottica di una circolarità. È come se, come dire, continuassero a nutrirsi vicendevolmente, queste due esperienze: l'esperienza pratica e l'esperienza teorica. Prova ne è il fatto che questa scuola, che ci ha consegnato dei testi di enorme spessore filosofico, è una scuola che conserva il nome di yogācāra, appunto, di pratica dello Yoga, poiché questa fondamentale serie di riflessioni ha la sua fonte proprio nell'esperienza pratico-meditativa.

Perché viene definita anche Scuola della Sola Mente, o Scuola della Coscienza?

Proprio in virtù di quelle che sono le affermazioni fondamentali che troviamo nelle opere

dei maggiori rappresentanti di questa scuola, che sono, appunto, Vasubandhu e Asaṅga. C'è un'espressione in particolare che vedete di fronte a voi, "tutto è solo rappresentazione coscienziale, vijñapti-mātra" che ci fa comprendere immediatamente la portata della questione.

Perché affermare che tutto è solo una rappresentazione della coscienza, vuol dire affermare qualcosa di molto forte; vuol dire, innanzitutto, svalutare, depotenziare la dimensione che, ordinariamente, chiamiamo oggettiva, cioè del mondo esterno, e potenziare al massimo la dimensione coscienziale. Tanto che questa scuola, che ha avuto, come vi dicevo, sviluppi importanti in senso idealistico effettivamente, tanto che è stata considerata per lungo tempo, e da alcuni lo è ancora, la scuola idealistica del Buddhismo.

C'è uno studio, che alcuni di voi conosceranno, uno studio degli anni 80 di Murti, che ha fatto molto discutere, e naturalmente non ha trovato consensi ovunque, che però ha lasciato il segno, che, in un tentativo di comparazione tra gli sviluppi delle scuole mahayane del Buddhismo e la filosofia occidentale, ha paragonato il madyamika di Nāgārjuna alla filosofia kantiana, al criticismo, non so quanti di voi abbiano delle reminiscenze a tal proposito, e cosa che qui, adesso, ci interessa di più, la filosofia Yogācāra, di poco più tarda, all'idealismo, addirittura, all'idealismo hegeliano, proprio in virtù di questa affermazione. Proprio in virtù dell'affermazione che tutto è solo rappresentazione coscienziale, che tutto è pensiero, che tutto è coscienza.

[08:11]

Bene, vado avanti cinque minuti, poi faccio un'altra breve pausa, e presento una delle maggiori opere di Vasubandhu, che porta il titolo in italiano di La Trentina o Le trenta stanze sulla rappresentazione coscienziale, poi vedrete il titolo più oltre. Ma intanto vi presento la questione.

L'approccio di Vasubandhu è un approccio che, rispetto a quello nagargiuniano, ha uno stile più analitico che dialettico. Cioè, quella di Vasubandhu è un'analisi dell'esperienza coscienziale, un'analisi che porta Vasubandhu a individuare diversi livelli di coscienza, o diverse fasi della coscienza e a definire, in maniera assai particolareggiata, la natura della coscienza.

Ma perché tutto questo? Perché questa analisi? Innanzitutto, per la ragione che anticipavo prima, perché è chiaro che la dimensione coscienziale, proprio in base a quella che è l'esperienza meditativa, è una dimensione centrale, nell'esperienza buddhista. Su questo poi torneremo, ma non voglio, intanto, perdere il filo.

Il problema di Vasubandhu è quello di cercare di comprendere come si origini la duplicità della percezione. Cerco di semplificare: se in Nāgārjuna abbiamo visto che il bersaglio critico per eccellenza del suo metodo dialettico è la nozione di Svabhāva, cioè di Essere in sé, o Identità di Natura, beh, in Vasubandhu, il bersaglio critico è la duplicità della percezione, vale a dire, quel tipo di struttura cognitiva che si divarica tra il soggetto della percezione e l'oggetto della percezione.

In entrambi i casi, per Nāgārjuna e per Vasubandhu si tratta di individuare la causa della malattia ontologica, cioè di quella patologia che ci tiene incatenati alla nostra sofferenza, di quella patologia, vale a dire, che ci porta a vivere nel mondo persuasi della consistenza ontologica del Sé e della consistenza ontologica delle cose del mondo, che facciamo nostre o che desideriamo fare nostre.

Quindi, in Vasubandhu c'è un problema, di nuovo, da comprendere, innanzitutto, e da risolvere, naturalmente, che è il problema della duplicità della percezione. Quella duplicità per cui ci troviamo di fronte a una primigenia separazione tra Io e mondo; tra Sé e cose; tra soggetto e oggetto. In sanscrito, la duplicità della percezione si dice graha-dvaya, e questa duplicità della percezione, ci dirà Vasubandhu, deriva dalla stratificazione della coscienza. Come vedremo, la coscienza viene ad essere scandagliata e si distinguono diverse fasi: coscienza deposito, coscienza riflessiva, coscienza dinamica, ma su queste

coscienze torniamo tra due minuti.

Torno a condividere lo schermo.

Dunque, la coscienza è una coscienza stratificata, è una coscienza che viene innanzitutto definita come trasformazione della coscienza, che implica l'idea di flusso fondamentalemente.

E che ha tre dimensioni: una coscienza deposito, che potremmo definire "dimensione inconscia": è la coscienza non cosciente o ricettacolo, ālayavijñāna.

C'è poi una coscienza riflessiva, chiamata anche cogitativa, e infine una coscienza che è definita dinamica, che è relativa alle sei sfere dei sensi. Sei sono le sfere dei sensi, come immagino molti di voi sapranno, perché anche la mente è considerata un organo di senso, quindi la coscienza dinamica fa riferimento alle sei sfere sensoriali che hanno sempre un oggetto.

Quindi coscienza olfattiva, coscienza visiva, coscienza tattile eccetera, eccetera... fino a coscienza mentale con i suoi oggetti, che sono gli oggetti mentali, gli oggetti della coscienza mentale. Quindi la coscienza è strutturata; la coscienza ha un fondo non cosciente ed è già, al livello di questo fondo non cosciente, la coscienza deposito che contiene tutti i semi, ci dicono i testi, ed è proprio a questo livello incosciente che si dà, si pone già, la duplicità della percezione.

Quindi, quella divaricazione che costituisce, come dire, l'impalcatura della nostra esperienza; quella divaricazione che noi pensiamo essere una divaricazione oggettiva tra noi, io e il mondo là fuori, in verità, ci dice Vasubandhu, non è per nulla oggettiva ma dimora nella coscienza stessa a livello di coscienza deposito, al livello cioè di coscienza incosciente.

[17:02]

Cerco di semplificare, il testo ha ancora una sua complessità.

Questo è il testo a cui facevo riferimento, appunto la Trimśikāvijñaptikārikā, cioè le Trenta Strofe sulla Rappresentazione Coscienziale, che si apre proprio affermando che l'uso metaforico di atman e Dharma, che è molteplice, si svolge nella trasformazione della coscienza. E tale trasformazione è triplice. In questa stanza, si sta dicendo esattamente quello che ho anticipato un attimo fa: l'uso metaforico di atman e Dharma, vuol dire, l'uso dell'"Io-cose": atman fa riferimento alla dimensione del polo soggettivo e Dharma alla dimensione del polo oggettivo, quindi l'uso di atman e Dharma, cioè la divaricazione tra soggetto e oggetto e tra Io e mondo, tra Sé e cose, si svolge nella trasformazione della coscienza, si svolge nel flusso della coscienza.

Questo flusso coscienziale è triplice, come abbiamo appena detto, perché contempla... adesso, cerco di scorrere un po' più velocemente su questi punti un po' più tecnici, però, ripeto, questa trasformazione contempla: la coscienza deposito, ālayavijñāna, che qui viene definita questa coscienza deposito che contiene tutti i semi, i semi delle vite passate, questa coscienza deposito è simile al flusso di un torrente, è un torrente che scorre. Quindi è una coscienza che si presenta assolutamente come impersonale, come flusso impersonale continuo, ricettacolo dei semi delle vite passate come dicono i testi.

[19:37]

Sulla base di questa coscienza, si svolge una coscienza che ha come oggetto la coscienza deposito ed è chiamata mente. Ecco, passiamo dalla coscienza deposito, quindi dal subconscio, alla dimensione conscia, che potremmo chiamare, vedremo tra un attimo il perché, autocoscienza, perché è qui, a questo livello, che interviene il senso dell'Io.

Sulla base di questa coscienza deposito, si svolge la coscienza mentale, che si chiama

mente o cogitazione, poiché la sua natura è cogitare, pensare, ed è sempre connessa, (stanza 6), con quattro affezioni: i klesha. Queste affezioni sono: errata credenza in un Sé, confusione mentale circa il Sé, orgoglio relativo al Sé, attaccamento al Sé. Quindi, la coscienza mentale, che viene individuata come livello che si svolge sulla base del subconscio torrenziale della coscienza deposito, questa coscienza mentale è strettamente legata, anzi identificata, proprio dalle affezioni relative al Sé. Qui si costruisce la malattia del Sé.

[19:36]

E la terza trasformazione coincide con la percezione dei sei oggetti sensoriali. Mi limito ad accennare a questa dimensione ulteriore.

E poi, si dice un po' dopo, nella stanza 17, questa triplice trasformazione della coscienza è solo pensiero discorsivo. Ciò che è frutto di un pensiero discorsivo, proprio per questo, non può esistere, quindi tutto è mera rappresentazione coscienziale.

Rischiamo anche qui un po' di impazzire, ma il punto è interessante, perché Vasubandhu ci sta dicendo che, intanto, questa descrizione, che ci viene fornita dei livelli di coscienza, è frutto del pensiero discorsivo, è frutto di pensiero, è frutto di una costruzione, di una costruzione effettuata attraverso l'esercizio del pensiero discriminante, di quello che Nāgārjuna chiamava prapañca, vikalpa e prapañca e, aggiunge Vasubandhu, quello che deriva, ciò che è un frutto del pensiero discorsivo non può esistere indipendentemente da esso. Cioè, ciò che è prodotto dal pensiero, non può esistere indipendentemente dal pensiero. In questo senso, quindi, si afferma quella che, diciamo, è l'affermazione centrale: vijñapti-mātra, "Tutto è solo rappresentazione coscienziale".

[23:50]

Allora, dobbiamo fare alcune riflessioni.

Qui vado oltre, perché il tempo a nostra disposizione non è moltissimo, per mettere in evidenza delle questioni di un certo interesse.

Questa affermazione vijñapti-mātra, "Tutto è solo rappresentazione coscienziale" è davvero una dottrina idealistica? Cioè, si sta davvero affermando, qui, che tutto è pensiero e che non esista una realtà esterna là fuori? Cioè, Vasubandhu ci sta parlando di come è fatta la realtà? Quindi, il suo è un discorso ontologico, relativo all'Essere delle cose, e sta dicendo che l'Essere del mondo esterno non c'è, o ci sta dicendo come funziona la nostra rappresentazione del mondo?

Come vi ho detto prima, molti hanno definito idealistica la prospettiva dello Yogācāra. Studi più recenti tendono ad allontanarsi da questa lettura, e io sono, come dire, propensa per questo allontanamento, e la lettura invece si è fatta fenomenologica. Che cosa vuol dire? Cerco di spiegarlo il più semplicemente possibile: Vasubandhu non sta affermando l'inesistenza degli oggetti esterni, non ci sta parlando della natura delle cose, così come non lo ha fatto Nāgārjuna, che, come abbiamo detto e ridetto più volte, non ha una sua tesi, non è portatore di una ontologia, non ci consegna un discorso sull'essere delle cose, neanche sull'essere vuoto delle cose.

Vasubandhu, allo stesso modo, non afferma l'inesistenza degli oggetti esterni, non si pronuncia, quindi, sulle cose, ma sul modo in cui il soggetto conosce le cose, sul modo cioè in cui queste cose si manifestano alla coscienza. Quindi, ciò che noi chiamiamo "cose", e che generalmente riferiamo a un mondo là fuori, sono rappresentazioni coscienziali delle cose stesse, cioè, ciò che Vasubandhu osserva, è che noi non abbiamo esperienza delle cose direttamente, ma esclusivamente delle nostre idee sulle cose, delle nostre rappresentazioni sulle cose, quindi la prospettiva è epistemica, gnoseologica, conoscitiva, non ontologica.

Altro punto di rilievo di questa prospettiva yogācāra è il fatto che, appunto, la matrice della malattia ontologica si colloca nel dualismo tra il Sé e le cose, tra il soggetto e l'oggetto.

Questo per dire che la coscienza ha sempre la necessità di riferirsi ad un oggetto: la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, che sia un oggetto visivo, tattile, olfattivo, mentale, ma la coscienza ha costantemente un suo oggetto, e avere un oggetto significa fornire l'Essere, pensare quell'oggetto in termini di Essere.

Ciò significa, però, anche, che la sola coscienza, quindi la coscienza pura di cui si parla con l'affermazione vijñapti-mātra, non è qui un principio, un fondamento ontologico, non è l'assoluto degli idealisti per intenderci. La sola coscienza di cui ci parla Vasubandhu è un'esperienza in cui questa duplicità della percezione che ci inganna, "soggetto/oggetto", cessa. La sola coscienza vijñapti-mātra è il riconoscimento della natura costruita dell'oggetto; costruita, appunto, da vikalpa, dal pensiero costruttivo, immaginativo, rappresentativo.

In definitiva, il problema di Vasubandhu è la duplicità della percezione, cioè il dualismo sotteso alla nostra esperienza del mondo che si arresta, e qui giungiamo alla convergenza naturalmente, con Nāgārjuna, questa duplicità si arresta quando il pensiero discorsivo cessa.

[29:34]

Quindi, questo è un passaggio finale del testo della Trentina, laddove Vasubandhu scrive: "Non-mente, non-percezione: questa è la conoscenza". Di nuovo, qui approdiamo a quell'esito per cui la conoscenza si realizza nel momento in cui citta tace. Citta, la mente, naturalmente, è da intendersi come Proliferazione Discorsiva, come Dispiegamento Concettuale, proprio come abbiamo visto essere in Nāgārjuna.

[30:39]

Da una parte, la critica nagargiuniana si concentra su Svabhāva, perché proprio questa nozione, questo concetto, questa credenza, non è solo un concetto astratto. Svabhāva è un concetto a cui si aderisce, è una credenza. L'avversario di Nāgārjuna crede nelle cose di cui parla, crede nella realtà ontologica delle cose di cui parla, aderisce allo Svabhāva. Quindi, la critica nagajuniana si concentra sul portato ontologico di Svabhāva, di questa nozione paritorita in seno alla scolastica buddista.

D'altra parte, per Vasubandhu il bersaglio critico è graha-dvaya, la duplicità della percezione, perché è proprio da questa duplicità che si origina di nuovo la malattia ontologica. Il soggetto non può che conferire Essere al suo oggetto, quindi la divaricazione della percezione, della nostra esperienza, implica necessariamente un portato ontologico che ci condanna ad aderire alla credenza nell'Essere in sé delle cose che pensiamo, che ci rappresentiamo, che vediamo, che ascoltiamo, eccetera, eccetera, eccetera.

[32:25]

Queste sono ultime considerazioni che in fondo vi ho già anticipato.

Quindi, citta è la mente, upalamba è la percezione, vijñāna è la coscienza, vikalpa è il pensiero costruttivo, l'immaginazione, prapañca è la proliferazione concettuale, che si diffonde in ogni direzione. Sono tutti nomi diversi, ma indicano l'attività cognitivo-coscienziale che determina la nostra esperienza in forma duale, facendo essere l'Io consistente e centro autonomo, e le cose, le cose di cui l'Io può impossessarsi, circondarsi e a cui può tendere.

3:59:41

Per Vasubandhu questa dinamica è all'origine di ogni tendenza reificante del pensiero: analogamente per Nāgārjuna, in particolare vikalpa e prapañca, cioè il pensiero rappresentativo e la proliferazione concettuale, senza sosta, senza interruzione, continuano a

perpetuare l'ansia appropriativo dell'io, che pensa e nomina il mondo attribuendo sostanze e identità a sé stesso e alle cose del mondo.

Io direi che questo è il punto di convergenza fondamentale che io trovo tra i due autori. Considerate che, comunque, molto spesso queste due scuole sono trattate come scuole antagoniste e che entrano anche in conflitto tra loro.

La cosa che mi interessava, però, mostrare, era in particolare questo elemento di convergenza: pur individuando bersagli critici diversi, vediamo individuare nella malattia ontologica, la malattia fondamentale da eliminare attraverso strategie, diciamo, differenti. Direi che, quindi, con questi due autori...con un tempo maggiore impiegato nell'illustrazione nagajuniano e in minima parte quello di Vasubandhu... intendevo, appunto, fornire dei punti di riferimento perché si tratta di due scuole fondamentali del Mahāyāna, le cui dottrine poi hanno davvero massicciamente influenzato gli sviluppi successivi del Buddhismo in ogni direzione.

[32:25]

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

La grafica ed i contenuti, ove non diversamente specificato, appartengono a Dharma Academy. Testi, 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 Buddismo Zen
EnsoJi - Il Cerchio Onlus