

Jan Westerhoff

# NĀGĀRJUNA

*Un'introduzione alla  
filosofia della Via di mezzo*

Un'indagine approfondita e innovativa sulla filosofia di Nāgārjuna ricompone i temi centrali del suo pensiero come tratti di un disegno unitario, restituendo in modo vivo e attuale la sua qualità teoretica e la peculiare attrazione che può esercitare su chiunque si occupi del pensiero umano.

Ubalдини Editore - Roma

1

## Introduzione

Questo libro è uno studio della filosofia di Nāgārjuna condotto secondo una prospettiva sistematica. Considerata l'importanza del ruolo che Nāgārjuna riveste nel panorama della filosofia buddhista e in generale del pensiero indiano, non sorprende che le sue opere abbiano suscitato, in Asia e più di recente anche in Occidente, un grande numero di commenti, di studi e di analisi. Una gran parte di essi è costituita da commenti a testi specifici, che seguono la struttura del testo principale analizzandone i singoli passi in modo molto dettagliato. Benché l'importanza e l'utilità di tali commenti sia fuori discussione, il presente lavoro cerca di accostarsi alla filosofia di Nāgārjuna da una prospettiva differente. L'idea è di presentare una panoramica sinottica delle argomentazioni di Nāgārjuna riguardanti differenti problemi filosofici, con lo scopo di fornire una descrizione di tutta la sua filosofia, dimostrando come le singole parti di essa siano in realtà tasselli di un progetto filosofico unitario. Per farlo non è sufficiente fornire una semplice parafrasi delle argomentazioni nagarjuniane, come spesso accade nella letteratura secondaria. Occorre piuttosto analizzarne i contenuti filosofici, esaminare le obiezioni reali e quelle possibili, e quindi stabilire se tali argomentazioni possano essere davvero applicabili. In quest'ultimo caso è poi necessario stabilire quale conclusione filosofica esse vadano a sostenere. Poco è stato fatto in questo senso. Dal momento che gran parte degli studi su Nāgārjuna pubblicati in Occidente è orientata principalmente su aspetti filologici, storici o religiosi delle sue opere, gli studi puramente filosofici sono stati finora assai rari. Lo scopo di questo studio è tentare di colmare tale vuoto.

Le pagine che seguono dovrebbero suscitare l'interesse sia di filosofi alla ricerca di una descrizione sistematica della posizione filosofica di Nāgārjuna, sia di indologi e buddhologi interessati principalmente agli aspetti filosofici delle opere nagarjuniane. Allo scopo di rendere que-

sto materiale quanto più accessibile ai lettori privi di una conoscenza della filosofia indiana o con una conoscenza minima di essa, ho utilizzato gli equivalenti inglesi dei termini tecnici indiani (ad esempio 'oggetto' per *dharma*, 'vacuità' per *sūnyatā*, 'esistenza primaria' per *dravyasat*, eccetera), indicando i termini sanscriti tra parentesi quando necessario. L'unico caso in cui ho sistematicamente violato questa regola riguarda il termine *svabhāva*. La ragione è che non esiste un unico termine usato nella filosofia occidentale che renda in modo soddisfacente i differenti aspetti del suo significato nel contesto del Madhyamaka. Ma dal momento che il capitolo 2 è dedicato per intero a una discussione su come si debba intendere la nozione di *svabhāva*, il lettore avrà un'idea abbastanza chiara del suo significato quando incontrerà il medesimo termine nei capitoli successivi. A beneficio di indologi e buddhologi, ho incluso in nota il testo originale sanscrito e tibetano (e occasionalmente pāli) di tutte le citazioni. Alcuni materiali e certi riferimenti nelle note sono di particolare rilevanza per i filosofi, mentre altri sono di interesse più storico o filologico. Non ho distinto le note di carattere 'filosofico' e quelle di carattere 'indologico', confidando nella capacità di discernimento del lettore che potrà trovare da sé il materiale che più lo interessa.

Alcuni lettori potrebbero preferire itinerari differenti all'interno del materiale proposto in questo libro. Chi è interessato a un'introduzione graduale e sistematica alla filosofia di Nāgārjuna può leggere i capitoli secondo l'ordine numerico. Chi invece ha già familiarità con il Madhyamaka ed è interessato a ciò che ho da dire su un particolare argomento della filosofia nagarjuniana può leggere direttamente il capitolo che lo interessa. A chi desidera andare direttamente al contenuto filosofico consiglio di terminare l'introduzione, continuare con il capitolo 2 e quindi passare direttamente al capitolo 10. A quel punto ci si può soffermare su qualunque capitolo dal 3 al 9 per approfondire la discussione specifica di temi che possono risultare di interesse.

#### NĀGĀRJUNA IL FILOSOFO

Nāgārjuna, uno dei più grandi pensatori nella storia della filosofia dell'Asia, rimane un enigma. Nonostante nella letteratura buddhista siano

tramandate diverse leggende sulla sua vita,<sup>1</sup> gli studiosi moderni non concordano quasi su nessun dettaglio della sua biografia. Non è chiaro quando sia vissuto (probabilmente nel corso dei primi tre secoli d. C.);<sup>2</sup> non è chiaro il luogo della sua attività (sono state suggerite località in ogni parte dell'India);<sup>3</sup> non è chiaro cosa abbia scritto (il canone tibetano gli attribuisce centosedici testi di contenuto e qualità differente) e non è chiaro neppure quanti Nāgārjuna siano esistiti (si è arrivati a individuarne quattro).<sup>4</sup>

Ricerche recenti condotte da Joseph Walser suggeriscono che Nāgārjuna abbia composto la *Ratnāvalī* all'incirca tra il 170 e il 200 d. C., nell'area dell'attuale Amarāvati.<sup>5</sup> Tale conclusione si basa su due dati fondamentali. In primo luogo, diversi indizi lasciano supporre un collegamento tra Nāgārjuna e la dinastia Sātavāhana.<sup>6</sup> Ciò di per sé non è di grande aiuto, dal momento che questa dinastia ha regnato per molti secoli. Tuttavia, nel verso 232 della *Ratnāvalī* Nāgārjuna menziona una rappresentazione del Buddha assiso su un loto (*padmapīṭha*). Dal momento che tali immagini si diffusero nel Deccan orientale soltanto durante il periodo tardo di questa dinastia, Walser ipotizza che Nāgārjuna abbia composto il testo durante il regno di Yajñā Śrī Sātakarṇi (circa 175-204 d. C.).<sup>7</sup> Nessuno di questi elementi può ovviamente costituire una prova schiacciante, soprattutto perché il ricorso alla storia dell'arte (nel tentativo di trovare la prima attestazione della rappresentazione del Buddha descritta da Nāgārjuna) ha introdotto una nuova serie di difficoltà e incertezze. Ciò nonostante, poiché al momento è impossibile determinare in altra maniera l'epoca e il luogo in cui visse Nāgārjuna, individuare queste coordinate in modo approssimativo sulla base di una serie di dati storici, come quelli suggeriti da Walser, è sicuramente da preferire al non individuarli affatto.

<sup>1</sup> Welleser (1923); Dowman (1985).

<sup>2</sup> Mabbett (1998), pp. 332. Per una lista completa dei riferimenti si veda Ruegg (1981), pp. 4-6, n. 11.

<sup>3</sup> Walser (2005), p. 67.

<sup>4</sup> La visione più comune distingue soltanto tre Nāgārjuna: il filosofo del Madhyamaka, l'adepto tantrico vissuto forse intorno al 400 d. C. (si veda Lindtner, 1982, p. 11, n. 12) e l'alchimista vissuto attorno al VI secolo d. C. (si veda Walser, 2005, pp. 69, 75-79; Eliade, 1954, pp. 384-385). Per una critica a questa tesi si veda Hua (1970).

<sup>5</sup> Walser (2005), p. 61.

<sup>6</sup> Ivi, p. 293, n. 6.

<sup>7</sup> Ivi, p. 86.

## LE OPERE DI NĀGĀRJUNA

Se anche si accetta l'ipotesi che Nāgārjuna sia vissuto nel II secolo d. C. nel Deccan orientale, come porsi di fronte alla pletora di opere a lui attribuite? Il presente studio si basa principalmente su sei di esse:

1. *I Versi fondamentali del cammino di mezzo* (*Mūlamadhyama-kakārikā*, MMK)
2. *Le Sessanta stanze sul ragionamento* (*Yuktiṣaṣṭikā*, YŚ)
3. *Le Settanta stanze sulla vacuità* (*Śūnyatāsaptati*, ŚS)
4. *La Dissipatrice delle obiezioni* (*Vigrahavyāvartanī*, VV)
5. *Il Trattato sulla polverizzazione* (*Vaidalyaprakaraṇa*, VP)
6. *La Preziosa ghirlanda* (*Ratnāvalī*, RĀ)

Questa serie di testi, denominata corpus della *yukti*, è ben conosciuta nella tradizione tibetana, dove è nota anche come 'raccolta dei sei testi sul ragionamento' (*rigs pa'i tshogs drug*).<sup>8</sup> Non è possibile stabilire con certezza se tutti i sei testi siano stati composti effettivamente da Nāgārjuna. Fatta eccezione per le MMK, il testo che per antonomasia viene attribuito a Nāgārjuna, la paternità degli altri cinque è stata messa in discussione.<sup>9</sup> Tuttavia, queste opere, oltre a essere state attribuite a Nāgārjuna da vari autori mādhyaṃika indiani<sup>10</sup> e tibetani, espongono un sistema filosofico unico e coerente. Pertanto, nell'ambito della presente trattazione, identificherò Nāgārjuna con l'autore del corpus della *yukti*.

<sup>8</sup> Si veda ad esempio la storia del buddhismo di Bu ston, cfr. Obermiller (1931), vol. 1, pp. 50-51.

<sup>9</sup> Warder (1973), p. 79 nota che, a eccezione delle MMK, la paternità degli altri testi "non è stata provata al di là di ogni dubbio e non deve essere considerata certa". Per altre osservazioni sulla paternità della YŚ, si veda Tola e Dragonetti (1995a), pp. 19-20; per la ŚS si veda Tola e Dragonetti (1995a), pp. 54-55. L'attribuzione della VV viene messa in discussione in Tola e Dragonetti (1998) (ma si veda anche Ruegg, 2000, p. 115, n. 10), e quella del VP in Tola e Dragonetti (1995b), pp. 7-15 e Pind (2001). Per la RĀ si veda Walser (2005), pp. 271-278.

<sup>10</sup> La lista include Bhāvaviveka, Cāndrakīrti, Śāntarakṣita e Kamalaśīla. Si veda Lindtner (1982), pp. 10-11, n. 9.

## CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE

I sei testi presi in esame in questo libro sono tutti composti in versi. Talvolta sono accompagnati da un autocommento in prosa, anche se lo status effettivo di questi autocommenti è spesso problematico.<sup>11</sup> Dal momento che questo studio è incentrato sul Madhyamaka di Nāgārjuna, i testi del corpus della *yukti* costituiscono la base della discussione. Tuttavia, non è possibile fornire un'esposizione esaustiva dal punto di vista filosofico del pensiero nagarjuniano basandosi esclusivamente su tali testi. Ciò dipende dal fatto che la forma in versi spesso fa sì che gli argomenti siano espressi in modo molto condensato, e ciò lascia necessariamente una serie di dettagli da colmare. Questo fatto di per sé non deve stupirci dal momento che i testi filosofici indiani (a differenza di quelli occidentali) in genere non erano concepiti per fornire al lettore un'esposizione autonoma del pensiero dei loro autori. La loro forma in versi forniva piuttosto la struttura dell'argomento\* da memorizzare, che veniva poi elaborata da commenti scritti e dalle esposizioni orali di un maestro. Chi legge le opere di Nāgārjuna incontra frequentemente passi in cui questi afferma che una certa posizione è carente e va pertanto rifiutata, senza però spiegarne la ragione.

Al fine di dare una valutazione dell'argomento filosofico presentato è necessario colmare questi vuoti. A volte si riesce a farlo agevolmente prendendo in esame altri passi delle opere nagarjuniane dove sono discussi problemi simili. In altri casi la questione è più difficile. Talvolta le opere di Nāgārjuna a noi pervenute non forniscono informazioni su come comprendere un certo argomento, e dunque ci troviamo di fronte a un importante problema metodologico. Come possiamo giustificare l'attribuzione di un certo argomento a Nāgārjuna se non c'è traccia di esso nelle sue opere a noi pervenute?

<sup>11</sup> Contrariamente all'opinione degli autori indiani, l'autocommento alle MMK, la *Akutobhayā*, non viene considerato autentico dagli studiosi contemporanei (si veda Lindtner, 1982, pp. 15-16, n. 33, ma anche Walliser, 1911, p. iv). L'autocommento alla ŚS viene considerato autentico da Lindtner (1982), p. 31, ma non da Tola e Dragonetti (1995a), pp. 57-58. Sembra invece esserci accordo tra gli studiosi sull'autenticità degli autocommenti alla VV e al VP.

\* Nel libro l'autore impiega il termine 'argomento' nel senso prettamente filosofico di *argumentum*, a indicare la presentazione di un insieme di prove al fine di sostenere una determinata conclusione. [N. d. T.]

La letteratura di commento fornisce un grande aiuto nell'affrontare questi problemi. C'è una lunga e corposa tradizione di commenti ai testi di Nāgārjuna fiorita in India, in Tibet e in Cina che abbraccia quasi due millenni. Questi commenti spesso semplificano la complessità dei versi concisi di Nāgārjuna fornendo preziose informazioni supplementari sulla terminologia, il contenuto filosofico e le interpretazioni alternative. Pertanto, se anche i testi di Nāgārjuna non trattano di come spiegare un certo argomento, i commenti spesso forniscono le informazioni necessarie per farlo. Poiché tali commenti fanno parte di una lunga tradizione argomentativa assai sofisticata, talvolta sorta in prossimità del contesto intellettuale in cui operò Nāgārjuna, essi vanno tenuti in grande considerazione quando si prova a interpretare il pensiero nagarjuniano. Perciò, la prima regola metodologica che dobbiamo seguire quando ci sforziamo di riempire i vuoti negli argomenti di Nāgārjuna è quella di *cercare una coerenza con la tradizione dei commenti*.

La situazione che ci troviamo ad affrontare è paragonabile a quella di un restauratore che intenda ricostruire le parti danneggiate di un dipinto. Per determinare in quale modo riempire le sezioni mancanti, egli farà bene a prendere in considerazione le descrizioni del dipinto provenienti dall'epoca in cui questo era ancora intatto, oltre alle copie, agli schizzi e ai disegni di altri artisti che si sono basati sull'opera in questione. A quel punto il restauratore si sarà fatto un'idea di ciò che probabilmente era rappresentato sulle aree mancanti della tela e può mettersi all'opera per tentare di ricostruirla.

Una difficoltà è che se le opere di Nāgārjuna a volte non forniscono sufficienti informazioni, la tradizione dei commenti spesso ne offre un numero maggiore di quelle che vorremmo. Come accade in generale in qualunque tradizione, i commenti alle opere nagarjuniane non presentano una visione unanime. Alcuni dei passi più oscuri vengono letti in così tanti modi diversi da farci disperare di poter mai riuscire a ricostruire in modo fedele gli argomenti di Nāgārjuna.

Immaginiamo che una delle fonti consultate dal restauratore affermasse che nell'angolo inferiore sinistro del quadro fosse dipinto un cane, mentre un'altra sostenesse che vi fosse dipinto un lupo, e che uno schizzo mostrasse nello stesso punto un pavone. A quel punto il restauratore dovrebbe cercare di escludere alcune di queste interpretazioni sulla base di considerazioni stilistiche o iconografiche, ma la conclusio-

ne a cui giungerebbe sarebbe comunque estremamente congetturale.

Per nostra fortuna, il restauratore di argomenti filosofici si trova in una posizione di poco migliore perché le parti di un testo filosofico sono collegate tra loro in modo differente rispetto a quelle di un quadro, dal momento che costituiscono un argomento filosofico coerente ed esprimono una posizione unitaria. Almeno questo è ciò che dobbiamo presumere se vogliamo adottare un'interpretazione 'caritatevole' dei testi in questione. Questa sembra essere la condizione necessaria per realizzare qualunque tipo di ricostruzione filosofica.<sup>12</sup> Ciò ovviamente non significa basarsi sull'idea che l'autore abbia sempre ragione, ma piuttosto leggere i suoi testi in una modalità che tenda a riconoscere il più possibile la razionalità del materiale studiato. Alla fine potremmo certamente arrivare a individuare alcune fallacie argomentative o avere altre ragioni per rifiutare le sue conclusioni, ma operare in questo modo presuppone che nei testi studiati vi siano innanzitutto argomenti e conclusioni.

Basandoci sulla necessità di fornire un'interpretazione caritatevole, possiamo a questo punto enunciare una seconda regola metodologica: *ricostruire un argomento nella maniera filosoficamente più riuscita*. Di fronte a una ridda di interpretazioni provenienti dalla letteratura di commento, possiamo selezionare sistematicamente quelle che appaiono più sensate nel presentare la filosofia di Nāgārjuna come un tutto sistematico, come un'impresa intellettuale le cui singole parti si congiungono al fine di offrire una teoria filosofica unitaria.

Com'è ovvio, si può discutere se le trattazioni esposte in questo libro tengano davvero fede a questa regola metodologica: esistono visioni differenti su quanto viene affermato nella letteratura di commento e su quale tipo di argomenti sia più efficace, ed è utile mettere a confronto le diverse visioni per tentare di cogliere lo scopo degli argomenti di Nāgārjuna. Ma spero sia chiaro che l'interpretazione del pensiero nagarjuniano presentata in questo libro non è arbitraria ma è stata raggiunta tentando di trovare il migliore equilibrio possibile tra le due regole di coerenza dottrinale e sistematica.

A differenza di quanto avviene in molti studi contemporanei,<sup>13</sup> la presentazione delle posizioni filosofiche di Nāgārjuna qui esposta è in

<sup>12</sup> Sulla nozione di 'principio di carità' si veda Davidson (1973).

<sup>13</sup> Ad esempio Wood (1994) o Burton (1999).

gran parte in linea con la principale letteratura di commento indiana e tibetana. Ciò nonostante, lo scopo non è quello di fornire una descrizione storica delle idee di Nāgārjuna, ma di presentare il suo pensiero in un modo che ne metta in evidenza l'attrattiva sistematica. Si riscontra la tendenza in certi ambiti degli studi buddhisti a non dare il giusto risalto alle idee di Nāgārjuna fornendo un resoconto puramente descrittivo dei suoi argomenti o una parafrasi di essi, che spesso non rende giustizia alla loro raffinatezza filosofica. Questo libro intende invece riequilibrare lo stato delle cose mostrando l'importanza e l'impatto delle idee di Nāgārjuna *in quanto filosofia*.

#### LO STUDIO FILOSOFICO DI NĀGĀRJUNA IN OCCIDENTE

In Occidente l'interesse per Nāgārjuna in quanto filosofo è un fenomeno relativamente recente, e risale più o meno a un secolo fa.<sup>14</sup> Di per sé questa attenzione per l'aspetto filosofico costituisce soltanto una porzione degli studi nagarjuniani, un'ampia parte dei quali si concentra su questioni di carattere filologico, storico-testuale o storico-religioso. Secondo Andrew Tuck, che ha pubblicato una breve panoramica della ricerca prettamente filosofica condotta in Occidente sul pensiero di Nāgārjuna,<sup>15</sup> la storia di questi studi può essere divisa in tre fasi, corrispondenti alle tre principali cornici filosofiche di riferimento entro cui è stato solitamente interpretato il pensiero nagarjuniano. La prima fase è quella kantiana, seguita da quella analitica e infine da quella post wittgensteiniana.<sup>16</sup> Un chiaro esempio della prima fase è offerto dallo studio di Theodore Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, pubblicato per la prima volta nel 1927.<sup>17</sup> Secondo l'interpretazione di Stcherbatsky, Nāgārjuna dividerebbe il mondo in apparenza e realtà, le quali corrisponderebbero rispettivamente al *samsāra*, il regno dell'esistenza ci-

<sup>14</sup> La prima trattazione sistematica del Madhyamaka in Occidente compare nelle opere del missionario gesuita Ippolito Desideri (1684-1733). Egli pubblicò una serie di opere in tibetano in cui tentò una confutazione del buddhismo tibetano dal punto di vista del cattolicesimo romano. Si veda Desideri (1981-1989).

<sup>15</sup> Tuck (1990).

<sup>16</sup> Ivi, pp. 16-30.

<sup>17</sup> Stcherbatsky (1968).

clica, e al *nirvāṇa*, ovvero alla liberazione. Nel suo tentativo di difendere Nāgārjuna dall'accusa di nichilismo (che traspare chiaramente nella trattazione di La Vallée Poussin)<sup>18</sup> Stcherbatsky attribuisce a Nāgārjuna l'idea che esista una realtà noumenica assoluta che giace al di sotto del mondo costantemente mutevole ed effimero dei fenomeni. Il successivo sviluppo di questa kantianizzazione di Nāgārjuna viene esposto in quello che ancora oggi è considerato un testo fondamentale degli studi buddhisti, *La filosofia centrale del buddhismo* di T. R. V. Murti, pubblicato nel 1955.<sup>19</sup> L'esposizione del pensiero nagarjuniano di Murti è molto più dettagliata di quella di Stcherbatsky, perciò le sostanziali difficoltà legate al tentativo di interpretare il pensiero di Nāgārjuna all'interno di una cornice kantiana divengono ancora più evidenti. Murti osserva che "la relazione tra essi [l'assoluto e il mondo dei fenomeni] non è resa sufficientemente chiara. Si può dire che sia un inconveniente nella concezione mādhyaṃika dell'assoluto".<sup>20</sup> Dall'altra parte si potrebbe obiettare che la ragione di questo 'inconveniente' non sia da attribuire a un difetto nella posizione filosofica del Madhyamaka ma alla scelta di interpretare quest'ultimo all'interno di una determinata cornice. Concepire il Madhyamaka di Nāgārjuna come una teoria in cui un assoluto non descrivibile fa da fondamento al mondo delle apparenze significa attribuire a Nāgārjuna assunti che non divideva, finendo così per delineare una teoria insoddisfacente.

L'inizio della fase 'analitica' degli studi su Nāgārjuna in Occidente può essere collocato poco dopo il saggio di Murti, con la pubblicazione, nel 1957, di un articolo di Richard Robinson intitolato "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System".<sup>21</sup> Robinson si prefigge di analizzare alcuni degli argomenti di Nāgārjuna usando le risorse della moderna logica simbolica con lo scopo di arrivare a "trascrivere tutte le *Kārikā*, capitolo per capitolo, attraverso notazioni logiche, così da evidenziare gli aspetti formali che non emergono se si esaminano gli esempi traendoli fuori dal loro contesto ed elencandoli in modo specifico".<sup>22</sup> Il passaggio dall'interpretazione kantiana a quella analitica

<sup>18</sup> La Vallée Poussin (1908), p. 101.

<sup>19</sup> Murti (1955).

<sup>20</sup> Murti (1955), p. 192.

<sup>21</sup> Robinson (1957).

<sup>22</sup> Robinson (1957), p. 307.

inaugurato dall'articolo di Robinson ha fatto sì che l'attenzione si spostasse su altri aspetti del pensiero nagarjuniano: da un'indagine del problema eminentemente metafisico della relazione tra il *samsāra* e il *nirvāṇa* agli aspetti logici, in modo particolare l'uso della quantificazione e della negazione, e il funzionamento della celebre forma argomentativa nota come 'tetralemma' (*catuṣkoṭi*).

Se tuttavia consideriamo il quadro d'insieme, ancora una volta risultano evidenti i limiti dell'interpretazione del pensiero di Nāgārjuna durante la fase analitica. Molte delle sue idee, come ad esempio il rifiuto di un'ontologia fondamentale o le difficoltà che emergono nel concepire un mondo che si conformi alla struttura del linguaggio usato per riferirsi a esso, contraddicono gli assunti della filosofia analitica della prima metà del XX secolo. Benché l'impiego di alcuni strumenti cari ai filosofi analitici possa aver contribuito a presentare con più chiarezza gli argomenti di Nāgārjuna, è evidente che quest'ultimo avrebbe tenuto in scarsa considerazione molti degli obiettivi che si prefiggevano i filosofi analitici. I *mādhyamika* non avrebbero guardato con favore al tentativo di sviluppare una lingua per descrivere il mondo perfetta sul piano logico, e neppure a quello di far poggiare la conoscenza del mondo su un presunto fondamento sicuro costituito dai dati sensoriali. La filosofia analitica, con la sua serie specifica di assunti filosofici, è stata utile per cercare di comprendere Nāgārjuna, ma soltanto fino a un certo punto.

È curioso come nel corso della terza fase di interpretazione di Nāgārjuna, quella post wittgensteiniana, i campioni della filosofia analitica siano stati identificati con gli *interlocutori* di Nāgārjuna, come gli *ābhidharmika* e i *naiyāyika*.<sup>23</sup> Studi quali *Emptiness* di Frederick Streng<sup>24</sup> o *Wittgenstein and Buddhism* di Chris Gudmunsen<sup>25</sup> sottolineano le affinità tra Nāgārjuna e l'ultimo Wittgenstein con la sua critica alla filosofia analitica. Se il principale interesse per gli interpreti kantiani di Nāgārjuna era la relazione tra il *samsāra* e il *nirvāṇa*, e per gli studiosi influenzati dalla filosofia analitica come Robinson<sup>26</sup> era la coerenza logica dello *svabhāva*, o sostanza, il nuovo termine chiave nella fase post wittgenstei-

<sup>23</sup> Tuck (1990), p. 78.

<sup>24</sup> Streng (1967).

<sup>25</sup> "Il ruolo svolto da Wittgenstein e quello svolto da Nāgārjuna non sono poi così diversi da come si potrebbe immaginare", Gudmunsen (1977), p. 68.

<sup>26</sup> Robinson (1967), p. 41.

niana era *pratītyasamutpāda*, o originazione dipendente. Questa nozione si riteneva riflettesse innanzitutto l'idea portante della filosofia wittgensteiniana del linguaggio, secondo cui il linguaggio, e in particolare il linguaggio delle affermazioni filosofiche, non può essere considerato indipendente rispetto alla natura interrelata del pensiero concettuale e del linguaggio convenzionale. Secondo tale visione, le parole non acquistano significato riferendosi a qualcosa che si trova al di fuori del sistema del linguaggio. La relazione tra le parole e i loro referenti non è intesa come indicativa di uno status ontologico ma è soltanto di valore pratico.

Osservando il modo in cui lo studio del pensiero di Nāgārjuna in Occidente è stato influenzato dalle mode filosofiche del momento, potremmo temere che gli studi successivi alla fase post wittgensteiniana un giorno possano apparire come analoghi tentativi di forzare il pensiero di Nāgārjuna all'interno di una struttura filosofica fundamentalmente aliena a esso. Benché non sia certamente possibile (né auspicabile) procedere in questa ricerca lasciandosi alle spalle i propri specifici interessi e aspettative, non c'è ragione di farsi prendere dal panico. Il fatto che ciascuna interpretazione si basi su una specifica struttura concettuale non significa che le interpretazioni successive non possano condurre a una comprensione più profonda e ampia del pensiero nagarjuniano. Le ricerche pubblicate negli ultimi decenni testimoniano in realtà che lo studio di Nāgārjuna sta via via divenendo più maturo.<sup>27</sup> In primo luogo, la maggior parte degli autori guarda alle opere di Nāgārjuna come espressione di un sistema di pensiero singolo e unitario, senza più considerarle alla stregua di una miniera di versi criptici da cui estrarre singoli esempi isolati che possano calzare con la propria personale interpretazione. Si è giunti oggi a un consenso pressoché unanime sul fatto che qualunque tentativo di interpretare Nāgārjuna debba essere coerente con le affermazioni che si trovano in tutte le opere a lui attribuite con un certo grado di certezza. E, ancora più importante, è ormai divenuto evidente che Nāgārjuna sia di per sé degno di essere studiato da un punto di vista filosofico: non c'è più bisogno di legittimarne lo studio cercando di presen-

<sup>27</sup> Tra i commenti contemporanei ai testi di Nāgārjuna più sofisticati sul piano filosofico si distinguono i lavori di Kalupahana (1991), Tola e Dragonetti (1987, 1995a, b), Garfield (1995) e Bugault (2001). Tra le migliori monografie vanno menzionate quelle di Huntington (1989) e Siderits (2003), e in misura minore Wood (1994) e Burton (1999).

tarlo come un proto-Kant, un proto-Wittgenstein o un proto-Derrida. Sebbene tali paragoni possano avere un'utilità sul piano ermeneutico per coloro che hanno principalmente familiarità con la tradizione filosofica occidentale, oggi la maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che non è necessario usare lenti kantiane per comprendere Nāgārjuna più di quanto non lo sia impiegare lenti nagarjuniane per comprendere Kant. Pertanto, sebbene non possiamo interpretare Nāgārjuna scivri dai preconcetti e dagli interessi della nostra epoca, possiamo giustamente aspettarci che uno studio più maturo delle sue opere fornisca una conoscenza più solida e accurata della sua filosofia rispetto a quanto sia stato possibile in passato.

#### UNA PANORAMICA DI QUESTO LIBRO

Anche chi possiede una conoscenza superficiale della letteratura del Madhyamaka sa che il concetto filosofico centrale discusso in questi testi è quello della vacuità (*śūnyatā*). La difficoltà principale che si incontra nel tentativo di spiegare il significato di questo termine è che si tratta di un concetto puramente negativo: la vacuità è la vacuità di qualcosa e indica che qualcosa *non c'è*. Quel qualcosa che è assente è ciò che gli autori del Madhyamaka indicano con il termine *svabhāva*, a volte tradotto con 'esistenza intrinseca' o 'essere proprio'. Per questa ragione il termine 'vacuità' è spesso glossato come 'vuoto di esistenza intrinseca' (*svabhāvasūnya*). Un buon modo di comprendere la nozione di vacuità del Madhyamaka è dunque spiegare chiaramente cosa si intende con il termine *svabhāva*. Questo è ciò che cerco di fare nel secondo capitolo di questo libro.

Anche solo limitando l'analisi al Madhyamaka di Nāgārjuna, il concetto di *svabhāva* si rivela di straordinaria complessità. Esso coniuga due aspetti differenti, uno ontologico e uno cognitivo. L'aspetto ontologico dello *svabhāva* è quello che viene discusso in maggior dettaglio nella letteratura contemporanea di commento. L'idea fondamentale è che un oggetto ha uno *svabhāva* se possiede la sua natura in un modo intrinseco. Per chiarire questa idea ancora piuttosto imprecisa, occorre distinguere tre modi di comprendere lo *svabhāva* sul piano ontologico, ciascuno dei quali ha un ruolo negli argomenti di Nāgārjuna. Il primo è il mo-

do di intendere lo *svabhāva* in quanto *essenza*, ovvero come una proprietà che un oggetto non può perdere senza cessare di essere ciò che è; il secondo è il modo di intendere lo *svabhāva* in quanto *sostanza*, ovvero come qualcosa che non dipende da nessun'altra cosa; il terzo modo di intendere lo *svabhāva* è quello che ho definito *svabhāva assoluto*, ovvero una proprietà concepita come la natura vera o ultima delle cose.

Sebbene io ipotizzi che il modo di intendere lo *svabhāva* come sostanza abbia la preminenza negli argomenti di Nāgārjuna, sarebbe poco avveduto considerarlo come una semplice variante del concetto di sostanza tipico della tradizione filosofica occidentale. Lo *svabhāva* ha infatti una componente cognitiva supplementare che è completamente assente nel concetto di sostanza come inteso comunemente. La nozione di *svabhāva* è intesa come una sovrapposizione concettuale, come qualcosa che viene automaticamente proiettato su un mondo di oggetti che in realtà ne sono privi. A differenza della nozione di sostanza, lo *svabhāva* non è soltanto un concetto ontologico legato al piano teorico, ma va inteso piuttosto come un'impostazione cognitiva di base, un'aggiunta operata involontariamente dalla mente nel tentativo di conferire senso al mondo. Questo modo di intendere lo *svabhāva* in senso cognitivo rende evidente il motivo per cui la metafisica del Madhyamaka (a differenza della metafisica nella tradizione occidentale) non sia un'impresa puramente teorica ma qualcosa che necessita anche di essere messo in pratica. Se lo *svabhāva* è da intendersi come una sovrapposizione erronea che avviene in modo automatico, ciò implica che non è possibile liberarsi di esso semplicemente attraverso una serie di argomentazioni finalizzate a dimostrare l'inesistenza dello *svabhāva*. Occorre altresì addestrarsi ad abbandonare l'abitudine a proiettare uno *svabhāva* su un mondo che in realtà ne è privo. Questo punto può essere spiegato usando come esempio due differenti modi di studiare la geometria iperdimensionale. Si possono dimostrare diverse caratteristiche di un cubo a quattro dimensioni senza avere un'idea dell'aspetto effettivo di tale cubo, ma considerandolo semplicemente come un'entità teorica definita in un certo modo e dimostrandone successivamente le caratteristiche sulla base di tale definizione. Altrimenti, si può cercare di sviluppare un'intuizione spaziale della quarta dimensione, ovvero tentare di farsi un'idea dell'aspetto effettivo di tale cubo. Possiamo ad esempio immaginare il modo in cui una creatura bidimensionale che vive su un piano possa formarsi il con-

cetto di un cubo estrapolandolo da un quadrato, e allo stesso modo cercare noi di farci un'idea di un cubo quadridimensionale estrapolandola da uno a tre dimensioni. È evidente che quest'ultimo tentativo di ampliare la nostra intuizione spaziale non riguarda semplicemente la dimostrazione di teoremi, ma richiede di eseguire certi esercizi volti ad ampliare la capacità di immaginazione.<sup>28</sup> Allo stesso modo, per il Madhyamaka la rimozione della sovrapposizione dello *svabhāva* non riguarda soltanto l'impiego di argomenti filosofici, ma richiede anche l'esecuzione di determinati esercizi, così da realizzare un cambiamento sul piano cognitivo che impedisca l'erronea proiezione dello *svabhāva*.

Una gran parte delle opere di Nāgārjuna consiste nell'analisi di singoli fenomeni allo scopo di giungere alla conclusione che essi non possiedono uno *svabhāva*. Prima di volgersi all'esame di questi argomenti è tuttavia necessario occuparsi di alcuni aspetti formali dei procedimenti argomentativi nagarjuniani. Definisco tali aspetti 'formali' perché hanno tutti a che vedere con la negazione, che solitamente viene intesa come una nozione formale. Ciò nonostante, questo aggettivo può essere in qualche modo fuorviante se si considerano 'formali' quegli aspetti di un argomento che sono indipendenti dal suo contenuto. Ciò in ragione del fatto che nella discussione condotta da Nāgārjuna si ritrova una serie di presupposti, tipici della teoria indiana tradizionale della negazione, che sono in conflitto con le sue conclusioni filosofiche. Al fine di formulare la sua filosofia, Nāgārjuna deve per questo ricorrere a una concezione adattata della negazione che contraddice tali presupposti.

La principale difficoltà che emerge in questo caso (discussa nel capitolo 3) riguarda la tesi sostenuta dai naiyāyika, che hanno elaborato la descrizione comune di negazione, secondo cui gli elementi costitutivi di un'affermazione negativa devono sempre riferirsi a entità reali. Un'affermazione come 'non c'è alcun vaso' è sempre da intendersi come 'non c'è un vaso in un particolare luogo'. In questo caso sia il vaso sia il luogo esistono; semplicemente il vaso non si trova in quel luogo. Ovviamente, Nāgārjuna non può interpretare in modo analogo la sua affermazione che 'non esiste alcun *svabhāva*' dal momento che si rifiuta di asserire che lo *svabhāva* sia un'entità reale che esiste in qualche luogo.

<sup>28</sup> Il matematico vittoriano Charles Howard Hinton ha dedicato molti anni alla messa a punto di questo tipo di esercizi. Si veda ad esempio Hinton (1904).

## *Indice*

1.	Introduzione . . . . .	pag.	7
	Nāgārjuna il filosofo . . . . .	»	8
	Le opere di Nāgārjuna . . . . .	»	10
	Considerazioni metodologiche . . . . .	»	11
	Lo studio filosofico di Nāgārjuna in Occidente . . . . .	»	14
	Una panoramica di questo libro . . . . .	»	18
2.	Lo <i>svabhāva</i> e le sue interpretazioni . . . . .	»	27
	La dimensione ontologica . . . . .	»	28
	La dimensione cognitiva . . . . .	»	63
3.	Il ruolo della negazione negli argomenti di Nāgārjuna . . . . .	»	71
	La teoria della negazione del Nyāya . . . . .	»	72
	La negazione e i termini non denotanti . . . . .	»	74
	La negazione e le relazioni temporali . . . . .	»	85
4.	Il tetralemma ( <i>catuskoṭi</i> ) . . . . .	»	88
	I due tipi di negazione . . . . .	»	89
	Il rifiuto delle due alternative . . . . .	»	92
	Il rifiuto delle quattro alternative . . . . .	»	96
	L'affermazione delle quattro alternative: il tetralemma positivo . . . . .	»	116
5.	La causazione . . . . .	»	120
	La causazione: osservazioni preliminari . . . . .	»	122
	L'interdipendenza della causa e dell'effetto . . . . .	»	124
	Le quattro modalità di produzione causale . . . . .	»	130
	Le relazioni temporali tra la causa e l'effetto . . . . .	»	149
	L'analisi del tempo . . . . .	»	163
6.	Il movimento . . . . .	»	167
	Gli argomenti sul movimento . . . . .	»	168



22	<i>Indice</i>		
	L'inizio del movimento . . . . .	pag.	183
	L'interdipendenza di ciò che si muove e del movimento . . .	»	190
	Il secondo capitolo delle MMK nel suo contesto argomentativo . . . . .	»	194
7.	Il sé . . . . .	»	198
	Il sé e le sue parti . . . . .	»	199
	Il sé e le sue proprietà . . . . .	»	204
	L'epistemologia del sé . . . . .	»	207
	La visione del sé nel Madhyamaka . . . . .	»	209
8.	L'epistemologia . . . . .	»	212
	I mezzi di conoscenza autostabiliti . . . . .	»	214
	I mezzi di conoscenza e i loro oggetti in quanto reciprocamente stabiliti . . . . .	»	222
	Le relazioni temporali tra i mezzi e gli oggetti di conoscenza	»	227
	Lo scopo degli argomenti di Nāgārjuna . . . . .	»	230
9.	Il linguaggio . . . . .	»	234
	La visione di Nāgārjuna del linguaggio e la visione della 'assenza di tesi' . . . . .	»	234
	VV 29 nel suo contesto . . . . .	»	235
	L'interpretazione semantica . . . . .	»	239
	Il ruolo specifico del verso 29 . . . . .	»	248
10.	Conclusioni. Il progetto filosofico di Nāgārjuna . . . . .	»	253
	La metafisica . . . . .	»	253
	L'identità personale . . . . .	»	264
	L'etica . . . . .	»	269
	L'epistemologia . . . . .	»	274
	Il linguaggio e la verità . . . . .	»	278
	<i>Ringraziamenti</i> . . . . .	»	287
	<i>Abbreviazioni</i> . . . . .	»	289
	<i>Bibliografia</i> . . . . .	»	291
	<i>Indice analitico</i> . . . . .	»	307

JAN WESTERHOFF

NĀGĀRJUNA

*Un'introduzione alla  
filosofia della Via di mezzo*

Il filosofo indiano Nāgārjuna, vissuto probabilmente nel II secolo d. C. nel Deccan orientale, è stato uno dei più grandi pensatori nella storia della filosofia dell'Asia e il fondatore della scuola Madhyamaka (Via di mezzo). Considerato tra gli iniziatori del buddhismo mahāyāna, ha elaborato filosoficamente il concetto della 'vacuità' (*śūnyatā*) di tutti i fenomeni, essenziale nei testi della *Prajñāpāramitā*, la più antica letteratura mahāyāna. Nāgārjuna si considera il difensore di una visione ben precisa, definendosi con l'espressione *śūnyatāvādin*, 'colui che segue la posizione della vacuità'. Per un esponente del Madhyamaka, il senso principale dell'affermazione di essere un seguace della 'Via di mezzo' è per eccellenza la comprensione della vacuità come termine mediano tra eternalismo e nichilismo. Tutte le cose sono prive di un'esistenza propria, sono quindi esistenti secondari, costruzioni concettuali derivanti da cause e condizioni originate in modo dipendente. Non vi è nulla che non sia una mera costruzione concettuale.

In linea con la tradizione buddhista, il pensatore indiano rifiuta anche la concezione di un sé individuale definito come una sostanza, un fattore unificante della vita mentale che è immutabile, distinto dal corpo e dagli stati psicologici. Sono inoltre presentati e discussi temi quali la causalità, il movimento, l'epistemologia e il linguaggio.

Finora gran parte delle pubblicazioni su Nāgārjuna ha affrontato gli aspetti filologici, storici o religiosi delle sue opere; questo testo si propone invece di analizzare l'aspetto filosofico dei suoi insegnamenti, esaminare le reali e possibili obiezioni alle sue posizioni, valutare quali argomentazioni sono valide e possono essere sostenute, e a quali conclusioni filosofiche si arriva. La solidità delle affermazioni di Nāgārjuna è messa alla prova e le sue riflessioni sono intese come un progetto filosofico unitario, i cui diversi elementi sono connessi in modo non sempre evidente. Nāgārjuna è innanzitutto un pensatore profondo e la sua filosofia costituisce un motivo di interesse universalmente valido. Jan Westerhoff descrive accuratamente il suo pensiero e lo rende accessibile anche ai lettori che hanno poca o nessuna dimestichezza con la filosofia indiana.

\* \* \*

JAN WESTERHOFF è professore di Filosofia buddhista presso la Facoltà di Teologia e religione dell'Università di Oxford. La sua ricerca verte sugli aspetti filosofici delle antiche tradizioni religiose indiane, in particolar modo del Madhyamaka, e riguarda sia gli aspetti teoretici (metafisica, epistemologia, filosofia del linguaggio) sia quelli normativi (etica).