



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in  
Scienze delle Religioni

La destituzione del 'modello'.

Una proposta di dialogo, tra Nāgārjuna e Teoria Critica

Relatore:

Ch.mo Prof. Federico Squarcini

Correlatrice:

Ch.ma Prof.ssa Emanuela Magno

Laureando:

Marco Zaupa

Matricola: 2058876

*"Who are you?" said the Caterpillar. This was not an encouraging opening for a conversation.*

*Alice replied, rather shyly, "I—I hardly know, sir, just at present—at least I know who I was when I got up this morning, but I think I must have been changed several times since then."*

*"What do you mean by that?" said the Caterpillar sternly. "Explain yourself!"*

*"I can't explain myself, I'm afraid, sir," said Alice, "because I'm not myself, you see."*

*"I don't see," said the Caterpillar.*

Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*, 1866, p. 60

# INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>4</b>
LA DESTITUZIONE DEL ‘MODELLO’	6
<b>1. PENSARE</b>	<b>10</b>
1.1. SVABHĀVA	13
1.2. ĀTMAN	16
1.3. IL ‘SÉ’ E LA SOCIETÀ	20
<b>2. DIRE</b>	<b>25</b>
2.1. LA VERITÀ, LE VERITÀ	26
2.1.1. <i>Samvrtisatya</i> e <i>paramārthasatya</i>	26
2.1.2. ‘Verità per finta’	28
2.1.3. Il ‘modello’ come finzione	31
2.2. ‘DIRE’, COME?	32
2.2.1. La necessità pedagogica del <i>vyavahāra</i>	32
2.2.2. Come parlare di <i>sūnyatā</i> ?	36
2.2.3. ‘Modelli’ e designazioni dipendenti	38
<b>3. FARE</b>	<b>41</b>
3.1. OLTRE L’AGENTE	42
3.1.1. L’analisi dell’oggetto e dell’agente	42
3.1.2. L’analisi dell’azione e del frutto	44
3.2. UN ‘FARE’ MADHYAMAKA	47
3.3. UN ESEMPIO DI INTERAZIONE ‘PENSARE-DIRE-FARE’: I PROCESSI DI ‘RAZZIALIZZAZIONE’	50
3.3.1. ‘Razzializzazione’ come ‘istituzione del fare’	51
3.3.2. ‘Razzializzazione’ come ‘destituzione del fare’	52
<b>CONCLUSIONI</b>	<b>54</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>56</b>
<b>RINGRAZIAMENTI</b>	<b>59</b>

## INTRODUZIONE<sup>1</sup>

*Or ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel  
en particulier sont des cordes d'imagination.*

Blaise Pascal, *Pensées* (Lafuma 828)

Nella loro opera congiunta del 2015 *Nothing: Three Inquiries in Buddhism*, Marcus Boon, Eric Cazdyn e Timothy Morton esprimono il loro impegno nel cercare, ed esplorare, punti di connessione tra ‘buddhismi’ e ‘teorie critiche’. Tra le ragioni poste a fondamento del proprio esperimento, sostengono che queste due macro-correnti di pensiero condividono anche le stesse visioni ‘utopistiche’ e la stessa critica «radicalmente negativa» dell’epoca loro contemporanea. Il loro progetto, alla base, mira a

...approach and understand both as problematics—as modes of engagement that prioritize the inextricable relation between their very forms of thought and action (and the relation between thought and action) on the one hand and the historical situation on the other hand.<sup>2</sup>

Il presente lavoro prende le mosse dall’invito implicito nel progetto di Boon, Cazdyn e Morton a incoraggiare un dialogo fecondo tra le varie correnti filosofiche che si riconoscono nella denominazione ‘teoria critica’ e le altrettanto varie tradizioni di pensiero buddhiste. In particolare, con teoria critica intendiamo, usando le parole di Max Horkheimer, una teoria che «non tende mai al puro aumento del sapere in quanto tale, bensì all’emancipazione dell’uomo da rapporti che lo rendono schiavo».<sup>3</sup> Ancora, elaborando sul concetto di teorie critiche, Raymond Geuss scrive che «il loro fine è quello di illuminare gli individui che le sostengono, cioè di metterli in grado di determinare quali siano i loro veri interessi» e che esse «possiedono un intrinseco effetto emancipatorio, cioè liberano i soggetti da un tipo di coercizione che è almeno in parte auto-imposta, e dall’auto-frustrazione dell’azione umana consapevole».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Le traduzioni delle fonti nel presente lavoro, quando non diversamente indicato in nota o in bibliografia, sono nostre. I termini presentati in lingua diversa dall’italiano tra parentesi sono preceduti da un’abbreviazione che indica la lingua; p. = pāli, s. = sanscrito, ted. = tedesco.

<sup>2</sup> Marcus Boon, Eric Cazdyn, e Timothy Morton, a cura di, *Nothing: Three Inquiries in Buddhism* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), p. 14.

<sup>3</sup> Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*, a cura di Stefano Petrucciani (Torino: Einaudi, 2003), p. 59.

<sup>4</sup> Raymond Geuss, *L’idea di una teoria critica: Habermas e la Scuola di Francoforte* (Roma: Armando, 1989), p. 10.

Questo lavoro si occuperà precisamente di esaminare criticamente tale «coercizione», i processi attraverso cui essa è posta in essere, e di individuare una linea di pensiero, di parola e di azione che consenta di destituire permanentemente questa coercizione e i fattori che la causano.

Vorremmo tuttavia soffermarci ancora sulle ragioni avanzate dai tre autori succitati. Il principale autore che prenderò in considerazione nelle prossime sezioni sarà il celeberrimo *bhikṣu* indiano Nāgārjuna, vissuto probabilmente nel Deccan orientale nel secondo secolo della nostra era. Risulterebbe forse quanto mai anacronistico e improprio, e persino inopportuno, sostenere che gli autori che, da Karl Marx in poi, si sono confrontati con il fenomeno che chiamiamo ‘capitalismo’ nelle sue varie declinazioni storiche siano stati o siano tuttora immersi nel medesimo contesto storico di Nāgārjuna.

Di fatto, anche per enfatizzare la ‘distanza’ che separa il suo contesto dal nostro, una considerevole porzione della produzione accademica euroamericana contemporanea su Nāgārjuna si è concentrata sugli aspetti filologici, storici e religiosi delle sue opere,<sup>5</sup> a costo però della profondità prettamente filosofica dei suoi argomenti e rischiando, a nostro parere, di alimentare una visione nella quale il divario spaziale, temporale e concettuale si fa sempre più ampio, fino a diventare incolmabile. Detto questo, come la teoria critica «non tende mai al puro aumento del sapere», così la critica nāgārjuniana non è una «impresa puramente teorica» ma «qualcosa che necessita anche di essere messo in pratica».<sup>6</sup> Riprendendo quindi le parole di Eric Cazdyn, il centro problematico verso cui tendono marxisti e buddhisti è occupato dal «fondamentale problema della prassi», intesa da Cazdyn come il «problema del rapporto tra teoria e pratica».<sup>7</sup> Sempre su questo problema, e per meglio specificare, Cazdyn aggiunge:

...to argue that praxis names the problem of the relation between theory and practice is to argue that when theory hits its limit, only ground-changing practice can make it through the brick wall of history; likewise, when practice hits its limit, only theoretical rigor can open up the situation. Most importantly, we must accept

---

<sup>5</sup> Jan Westerhoff, *Nāgārjuna: un'introduzione alla filosofia della Via di mezzo*, trad. Marco Passavanti (Roma: Ubaldini, 2022), p. 7.

<sup>6</sup> Ibid., p. 19.

<sup>7</sup> Eric Cazdyn, “Enlightenment, revolution, cure: The problem of praxis and the radical nothingness of the future”, in *Nothing: Three Inquiries in Buddhism*, a cura di Marcus Boon, Eric Cazdyn, e Timothy Morton (Chicago: University of Chicago Press, 2015), p. 106.

that there is no actual answer to the theory-practice problem [...]. Praxis names the desire to unite theory and practice, however impossible such a project is fated to be. Praxis drives—and is driven by—this incommensurability. Praxis is the ceaseless movement among thinking, meditating, understanding, experimenting, acting, attaining, losing, and changing—none of which exist autonomously, but all of which are always supplemented by the others [...]. This tension—the irreducible gaps that structure these categories—is as inescapable in the temple for the Buddhist as it is on the street for the Marxist.<sup>8</sup>

Nell'ottica, dunque, di provare a concepire un rapporto fecondo tra questi due 'mondi', che *già* abitano senza soluzione di continuità la stessa realtà, abbiamo scelto qui di utilizzare il pensiero di Nāgārjuna, opportunamente illuminato all'occorrenza dalle altrettanto influenti opere di autori che al pensiero di Nāgārjuna stesso si rifanno, perché, fuor di retorica, è ancora dopo quasi due millenni un esempio di rigore, di potenza dialettica e, soprattutto, di capacità critica terribilmente radicale. In ultima analisi, quindi, costituisce un potente dispositivo euristico utile a guidare una critica altrettanto radicale del presente e dei suoi processi, e ancor più utile perché, oltre a rafforzare l'impostazione teorica di tale impresa, può informarne l'applicazione pratica. Queste dimensioni, del 'pensare-dire' da un lato, e del 'fare' dall'altro, che come ha notato Cazdyn nel passaggio sopra riportato e come vogliamo sostenere in questo lavoro, sono in continua risonanza fra loro, si informano, si influenzano a vicenda e, dunque, non sono concepibili separatamente l'una dalle altre.

#### LA DESTITUZIONE DEL 'MODELLO'

Al centro di questo lavoro vi è il concetto di *destituzione del 'modello'*. Per spiegare meglio in cosa consiste, partiamo dal termine 'modello'.

Con questo termine vogliamo intendere un 'oggetto', fisico o mentale, creato in modo coscivo o inconscio a partire da uno o più fenomeni del 'reale', dei quali è una rappresentazione semplificata al fine di poterli pensare, studiare, capire, e, più in generale, al fine di potersi rapportare ad essi. Questo rapporto, come avremo modo di vedere, è spesso caratterizzato da dinamiche 'appropriative', ossia dal desiderio di esercitare una forma di potere sul fenomeno in questione.

---

<sup>8</sup> Ibid., pp. 106-107.

L'esempio classico è la cartina geografica. Essa è la rappresentazione di un territorio, il quale viene necessariamente ridotto in scala, disposto su una superficie bidimensionale, quindi introducendo ulteriori distorsioni, mentre gli elementi considerati più importanti in quel territorio vengono evidenziati con forme e colori *convenzionali*. Ora, per quanto assurdo possa essere pretendere di studiare un territorio senza l'utilizzo di una cartina geografica, sarebbe altrettanto assurdo, per evidenti motivi, pretendere di disporre di una rappresentazione 1:1 del territorio, ossia di una sua copia perfetta.

Per quanto utile sia la cartina geografica e per quanto necessaria sia la distorsione che introduce nella visione di quel fenomeno che pure si propone di rappresentare 'fedelmente', risulta quanto mai sconveniente dimenticare che non stiamo guardando un vero territorio, che abbiamo di fronte un suo '*modello*', e nient'altro. Ancora di più, dimenticare quali *bias*, ossia quali pregiudizi e quali preconcetti abbiano influenzato gli autori della stessa cartina, che essi ne fossero consapevoli o meno, nella sua creazione, o dimenticare quale fosse il loro intento, quale il metodo utilizzato e così via sarebbe pure un errore fatale, perché ci porterebbe a subire le distorsioni insite nel '*modello*'. In altre parole, farebbe di noi degli *strumenti dello strumento*.

Il punto chiave nel nostro approccio nei confronti dei '*modelli*' è, dunque, la necessità di *non credere* ai '*modelli*' stessi, ossia di non accettarli come fedeli riproduzioni di fenomeni reali scervre da errori, e ancora di più di mantenere un ampio sguardo che tenga conto dei processi che portano alla creazione di questi '*modelli*'.

Cosa succede, però, se i membri di un dato gruppo sociale sono indotti in questo tipo di errore? Attribuire pieno '*valore di realtà*' a più '*modelli*', ovvero sia, nell'ambito di questa tesi, *istituirli*, porta alla creazione di una *ideologia*.

In questa tesi adotteremo per il termine '*ideologia*' quello che Geuss definisce «significato negativo o critico»<sup>9</sup> del termine, ossia ideologia come «falsa forma di coscienza», in cui una forma di coscienza

---

<sup>9</sup> Geuss, *L'idea di una teoria critica...*, p. 26. Per la presente sezione mi appoggio all'illuminante analisi del concetto di ideologia presente esposto da Geuss nella seconda parte del primo capitolo del saggio citato, e in particolare alle sezioni I e II.

è l'insieme degli atteggiamenti, delle credenze, delle disposizioni e delle pratiche di un dato gruppo sociale. In che modo può una forma di coscienza essere ritenuta «falsa»? Come si è già detto sopra, un primo problema, di carattere epistemico, sta nell'errore di 'oggettivazione', cioè quando un fenomeno o un prodotto umano è scambiato per qualcosa di esterno alla sfera umana stessa, appartenente quindi a un ambito extraumano<sup>10</sup> indipendente dal proprio controllo.<sup>11</sup>

Una seconda proprietà, questa volta di carattere funzionale, che vorrei considerare, è quando una ideologia, per dirlo con Habermas, è una *herrschaftslegitimierendes* oppure *herrschaftsstabilisierendes Weltbild*<sup>12</sup>, ossia una 'immagine del mondo' che ha la funzione di legittimare una egemonia o di stabilizzarla. Ora, il termine 'egemonia' (ted. *Herrschaft*) è molto complesso, e dello stesso sono state date molte interpretazioni all'interno dell'ampia e varia corrente filosofica che ricade sotto il nome di 'teoria critica'. Ci limiteremo, quindi, a dare una definizione operativa di *Herrschaft* come il «potere di esercitare una *repressione normativa*», la quale è una «vanificazione delle aspirazioni degli individui, i quali ultimi ne accettano la pretesa di legittimità in conseguenza di determinate convinzioni normative che essi condividono».<sup>13</sup>

Fa notare giustamente Geuss che un'ideologia (intesa qui come una qualsiasi forma di coscienza) che sostenga o legittimi una *Herrschaft* così definita non è necessariamente 'sbagliata' o da rigettare, poiché la sua pretesa di legittimità potrebbe essere valida.<sup>14</sup>

Ciò che vogliamo considerare in questa tesi, tuttavia, è un'ideologia supportante (e supportata da) una *Herrschaft*, ideologia la quale è in sé viziata dall'errore esposto sopra di 'oggettivazione' e 'istituzione' del 'modello', con le conseguenze alienanti sui soggetti che essa implica. Si esporrà la critica che a una tale operazione epistemica (e necessariamente poi linguistica ed etica, data l'interpenetrazione di 'pensare-dire-fare') mosse Nāgārjuna, critica che però 'salva' il reale da un

---

<sup>10</sup> Uso qui il termine 'extraumano' per raggruppare l'ambito naturale (inteso sempre come altro dall'umano) ma anche quello divino e di esseri, entità e forze non-umane (a titolo esemplificativo ma non esaustivo: spiriti, fortuna, destino, fato, ecc.)

<sup>11</sup> Geuss, *L'idea di una teoria critica...*, pp. 28-29. Si veda anche la nota 27 *ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 30, nota 31.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>14</sup> *Ibid.*

altrimenti inevitabile nichilismo, restituendo al modello la sua dignità e ‘utilità’ di strumento, ossia, se vogliamo, di *upāya*.

Questo lavoro sarà articolato in tre sezioni che mostreranno le conseguenze nocive di un uso errato dei ‘modelli’ nelle tre sfere del ‘pensare’, del ‘dire’ e del ‘fare’, il processo impiegato per destituirli, ossia distaccarsi da questo utilizzo e, infine, per superarli. Nel dettaglio, il primo capitolo si occuperà delle *parīkṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna in cui egli pone sotto esame la nozione di ‘natura propria’ (s. *svabhāva*), ossia del ‘modello’ di una identità stabile e indipendente associata dalla persona con una ‘mente oscurata’ alle ‘cose’ del mondo, nonché a sé stessa. Nello scenario emerso dall’abbandono di questi ‘modelli’, il secondo capitolo proseguirà spostando la discussione sul piano del ‘dire’, ossia dell’utilizzo del linguaggio *attraverso* ‘modelli destituiti’ per portare a un livello superiore di consapevolezza e, soprattutto, rendere possibile un’azione ‘virtuosa’, che interrompa cioè il ciclo di sofferenza che i ‘modelli’ reiterano e obbligano a reiterare. Per fare questo, esporremo la nozione delle ‘due verità’ come compare nelle *Mūlamadhyamakakārikā*, e sfrutteremo poi l’applicazione proposta in studi recenti della ‘teoria della denotazione’ del linguista indiano Bhartṛhari al problema del linguaggio nel pensiero madhyamaka e lo porremo in relazione con il ruolo dei ‘modelli’ sulla dimensione del ‘dire’ e quindi su quella del ‘pensare’. Questo ci aprirà la strada verso una riflessione etica, ossia chiedendoci quale linea di condotta, quale ‘fare’ sia possibile coerentemente con questo sistema non solo per sostenerne le conclusioni intermedie di un ‘pensare-dire destituito’, ma per completare questa operazione e ‘destituire’ anche la ‘destituzione’. In questa riflessione, ci avvarremo non solo della critica che Nāgārjuna muove al rapporto ‘agente-oggetto-azione-frutto dell’azione’ nelle *Mūlamadhyamakakārikā*, ma anche di alcuni passaggi contenuti nel *Bodhicaryāvatāra* del mādhyamika indiano Śāntideva. Nella seconda parte di quest’ultimo capitolo, la triplice operazione ‘pensare-dire-fare’ che emergerà da questa analisi critica troverà un esempio di applicazione nella sistemazione proposta recentemente dei processi di ‘razzizzazione’. Considerare questi processi alla luce della nostra riflessione ci consentirà un cambio di approccio nell’affrontare e superare l’‘istituzione-destituzione’ di ‘modelli’ che sostengono e legittimano sistemi oppressivi, in questo caso, il fenomeno del razzismo.

## PENSARE

Attraverso la sua istituzione, il ‘modello’ viene oggettivato e dotato di un’identità stabile e indipendente. Lo scopo della nostra critica è quello di ‘svuotare’ il ‘modello’ di tale identità, e, così facendo, svuotarlo altresì del potere che può esercitare su di noi.

Lo stesso scopo è, a nostro dire, condiviso da Nāgārjuna quando compone le sue *Mūlamadhyamakakārikā* (‘Stanze fondamentali della via di mezzo’). Quest’opera, composta dal filosofo indiano probabilmente attorno al II secolo d.C., muove una critica feroce proprio al concetto di identità indipendente, di ‘natura propria’ (s. *svabhāva*)<sup>15</sup> «di ogni fattore di esistenza, di ogni entità, di ogni visione delle cose che si carichi di pretesa di realtà», denunciandoli come ‘vuoti’ (s. *śūnya*).<sup>16</sup>

Nel considerare il concetto di *svabhāva* così come appare nel pensiero di Nāgārjuna, è importante considerare il suo aspetto cognitivo. Infatti, indipendentemente dalla *presenza* o meno di una ‘natura propria’ degli oggetti reali, essa è qualcosa che sicuramente noi proiettiamo su di essi, e diamo per assunta. A questo proposito, Westerhoff scrive:

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. [...] [*S*] *vabhāva* 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

---

<sup>15</sup> Magno traduce «identità di natura», Siderits e Katsura traducono «intrinsic nature». Noi in questo lavoro adotteremo la proposta di Gnoli che traduce «natura propria»; cfr. Emanuela Magno, *Nāgārjuna: logica, dialettica e soteriologia* (Milano: Mimesis, 2012); Mark Siderits e Shōryū Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way: The Mūlamadhyamakakārikā* (Boston: Wisdom Publications, 2013); Raniero Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha. 2, Il grande veicolo* (Milano: Mondadori, 2011).

<sup>16</sup> Magno, *Nāgārjuna...*, p. 75. Qui e altrove traduciamo *śūnya* e *śūnyatā* con ‘vuoto/vacuo’ e ‘vacuità’, seguendo la resa più diffusa in lingua italiana (in lingua inglese si usa frequentemente l’analogo *emptiness*, in francese *vacuité*). Sui problemi sollevati dall’intendere *śūnyatā* come un assoluto discuteremo soprattutto nel secondo capitolo di questo lavoro. Una trattazione più estesa volta a individuare una resa traduttologica fedele e non incline a essere travisata (posto che esista) va al di là dello scopo del presente lavoro. Si rimanda, per un’analisi dettagliata, a Fabio Gironi, “*Śūnyatā* and the Zeroing of Being. A reworking of empty concepts,” *Journal of Indian Philosophy and Religion* 15 (2012), pp. 1-42.

metafisica nella tradizione occidentale) non sia un'impresa puramente teorica ma qualcosa che necessita anche di essere messo in pratica.<sup>17</sup>

Presumere *svabhāva* nelle cose esterne a noi (e, come vedremo più avanti, anche il considerarle tali), nelle idee e in tutti quegli 'oggetti' visti sopra, è dunque una *falsa forma di coscienza* come l'abbiamo definita nella sezione introduttiva del presente lavoro. Questo vizio epistemico, del quale siamo forse autori inconsapevoli ma, molto più certamente, vittime, ricade all'interno di ciò che nelle varie tradizioni buddhiste è detto *avijjā* (s. *avidyā*), solitamente reso con «ignoranza», oppure «nescienza».<sup>18</sup>

Soffermiamoci un momento su questo concetto. È importante sottolineare che il termine *avijjā/avidyā* non indica un semplice 'i-gnorare', dunque un 'non-sapere'. La radice *vid-* rimanda infatti sì alla conoscenza, ma anche, e soprattutto, alla comprensione e, spingendoci fino alla radice indoeuropea, all'ambito della visione.<sup>19</sup> La persona la cui esistenza è tarata da *avijjā* non ha una semplice lacuna *nozionistica*, ossia una lacuna di conoscenze, che può essere colmata impartendo conoscenze corrette. Piuttosto, è un difetto *cognitivo*, una 'dis-abilità' che impatta sul processo conoscitivo stesso della persona, viziando ogni tipo di conoscenza a cui tale persona possa aspirare.

Proprio per questa sua importanza cardinale, solitamente nei testi canonici la *avijjā* è il primo anello della catena della coproduzione condizionata (p: *paṭīccasamuppāda*, s. *pratītyasamutpāda*)<sup>20</sup> a essere elencato. Non per questo si deve pensare che sia effettivamente la causa prima di tutti i fattori (s. *nidāna*) che seguono nell'esposizione. *Avijjā* altro non è se non l'*anello debole* della catena, quello su cui si deve puntare se la si vuole spezzare.<sup>21</sup> Scrive infatti Nāgārjuna nella XXVI *parīkṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā*:

È l'ignorante, dunque, che compone i cofattori, radici del *saṃsāra*.  
Perciò, l'ignorante è l'agente, non il saggio, poiché questi vede le cose per quello  
che sono.  
*saṃsāramūlaṃ saṃskārāṇaṃ avidvān saṃskaroty ataḥ |*

<sup>17</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna: un'introduzione...*, p. 13. (Corsivi nel testo originale).

<sup>18</sup> Raniero Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha. 1, I testi antichi* (Milano: Mondadori, 2010), p. 1332.

<sup>19</sup> Helmut Rix, *LIV, Lexikon der indogermanischen Verben: die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, s.v. “\*u̯eid-”, a cura di Martin Kümmel et al. (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001), pp. 665-666.

<sup>20</sup> Gnoli, *La rivelazione del Buddha. 1...*, p. 1347.

<sup>21</sup> Per questa immagine molto evocativa i miei ringraziamenti vanno al prof. Antonio Rigopoulos.

*avidvān kāraḥ tasmān na vidvāṃs tattvadarsanāt ||10||*

Cessata la nescienza, cessano di sorgere i cofattori,  
e la cessazione della nescienza avviene grazie alla meditazione su questa sapienza.<sup>22</sup>  
*avidyāyām niruddhāyām saṃskārāṇām asaṃbhavaḥ |*  
*avidyāyā nirodhas tu jñānasyāyaiva bhāvanāt ||11||*

Con la cessazione di uno, l'altro non può verificarsi.  
Così, tutto questo insieme di sofferenza cessa completamente.  
*tasya tasya nirodhena tat tan nābhīpravartate |*  
*duḥkhaskandhaḥ kevalo 'yam evaṃ samyag nirudhyate ||12||<sup>23</sup>*

In particolare quest'ultimo passaggio ci ricorda l'obiettivo centrale della riflessione filosofica nāgārjuniana: la completa cessazione di ogni tipo di sofferenza.

Questo capitolo dunque si occuperà di seguire due degli esami critici, delle *parīkṣā*, espone nelle *Mūlamadhyamakakārikā*, ossia l'esame critico della natura propria (s. *svabhāvaparīkṣā*, MMK XV) e l'esame critico del sé (s. *ātmaparīkṣā*, MMK XVIII). Si è detto sopra che il saggio è colui che 'vede le cose per quello che sono', distinguendosi in questo modo dall'ignorante. Non solo: aggiunge Candrakīrti, mādhyamika indiano vissuto nel VII secolo d.C., che per l'ignorante

un oggetto erroneo quale la sovrapposizione (*samāropa*) sugli aggregati appare reale, ma esso non appare a colui che è prossimo alla visione della vera natura delle cose,<sup>24</sup>

riprendendo quindi quella sovrapposizione di *svabhāva* sui nostri oggetti di conoscenza che abbiamo considerato prima una falsa forma di coscienza e fonte di sofferenza. In questo contesto, dunque, non ci interessa proporre «una particolare teoria ontologica o semantica», ma il «conseguimento di un determinato *cambiamento cognitivo*».<sup>25</sup>

Chiarita dunque la posizione nāgārjuniana sullo *svabhāva*, perché partire proprio dal sé? Il primo motivo è costituito dalla citazione di Candrakīrti sopra riportata. La proiezione del sé sugli aggregati

<sup>22</sup> Ossia, la coproduzione condizionata.

<sup>23</sup> MMK XXVI, 10-12.

<sup>24</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna: un'introduzione...*, p. 66. La traduzione del passaggio qui inserito è di Marco Passavanti dalla traduzione in inglese di Jan Westerhoff. Il passaggio originale recita: *saṃsārādhvani vartamānānām avidyāvīpariyāsānugamān mṛṣārtha eva skandhasamāropaḥ satyataḥ pratibhāsamānaḥ padārthātattvadarsanasamīpasthānām na pratibhāsate*. PP 347.

<sup>25</sup> Ibid.

è l'esempio principe del tipo di *avijjā* che stiamo indagando, nonché il più profondo: attraverso questa sovrapposizione, l'essere umano 'aggredisce' gli oggetti della propria conoscenza con i sensi,<sup>26</sup> cercando di farli propri. Tale sovrapposizione è solo un'altra faccia, la più nascosta, dell'attaccamento (s. *upādāna*), che ci tiene schiavi di una costante tensione, di una costante brama (p. *taṇhā*, s. *trṣṇā*). E scrive Nāgārjuna:

Annientati il 'mio' e l'io', sia internamente che esternamente al sé, si estingue  
l'attaccamento;  
con la distruzione di questo, [anche] la nascita è distrutta.  
*mamety abam iti kṣīṇe babirdhādhyātmanam eva ca |*  
*nirudhyata upādānam tatksayāj janmanah kṣayah ||4||<sup>27</sup>*

Il secondo motivo, come si avrà modo di vedere più avanti, è che un sé concepito come indipendente e stabile non è assolutamente privo di importanti conseguenze sul piano sociale. In una società «di individui privilegiati e classi che avevano sviluppato una strategia complessa al fine di giustificare l'egemonia sociale» come quella in cui composero le proprie opere autori appartenenti a varie correnti buddhiste come Nāgārjuna, il tipo di percezione del sé «non articolata» come quella che l'autore delle *Mūlamadhyamakakārikā* propone verso la fine della XVIII *parīkṣā*, sostiene Schlieter, può essere letta come un «tentativo di neutralizzare [...] conseguenze sociali indesiderate dell'uso ontologico del linguaggio».<sup>28</sup>

### 1.1. SVABHĀVA

Si è detto che il concetto di *svabhāva* possiede una fondamentale dimensione cognitiva, vale a dire, la natura propria di un oggetto percepito non è riscontrabile effettivamente nell'oggetto, ma vi è invece sovrapposta da noi. Come in una sorta di pareidolia, il fenomeno per il quale ci sembra talvolta di notare volti od oggetti nelle forme delle nuvole, a partire da un flusso di percezioni che incontrano i

<sup>26</sup> Trovo interessante in questo senso l'espressione inglese "to wrap one's mind around it" (lett. "avvolgere la propria mente attorno ad esso") per tradurre "raccapezzarsi", "comprendere".

<sup>27</sup> MMK XVIII, 4.

<sup>28</sup> Jens Schlieter, "Social Origins of Buddhist Nominalism? Non-articulation of the 'Social Self' in Early Buddhism and Nāgārjuna," *Journal of Indian Philosophy* 47, n. 4 (Settembre 2019): p. 728.

nostri organi di senso, degli ‘oggetti stabili’ vengono isolati gli uni dagli altri e ‘identificati’, ossia viene *fabbricata loro un’identità*.

Immergiamoci dunque nei versi che Nāgārjuna dedica all’esame critico di *svabhāva* e al suo definitivo rifiuto, ossia la XV *parīkṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā*.

Il procedimento della *parīkṣā* è esemplificativo della dialettica nāgārjuniana tanto quanto l’oggetto del contendere lo è dell’opera tutta. ‘*Svabhāva*’ è lasciato definire all’avversario di Nāgārjuna come ciò che non è prodotto, non muta, non è condizionato, non è dipendente. È anche la natura stessa di una cosa, ciò che la caratterizza come tale. Sulla base della nostra esperienza, sostiene Nāgārjuna tuttavia, tutto ciò che esiste sorge, si trasforma e infine cessa. Ne consegue che i tratti di *svabhāva* come definito dall’avversario non corrispondono a nessun fenomeno noto. Quindi, non vi è alcun tipo di natura propria. Parrebbe qui che Nāgārjuna abbia liquidato l’intero dibattito con due sole *kārikā*, ma vogliamo andare più a fondo.

Le *kārikā* successive si dedicano quindi alla ‘natura altra’ delle cose (s. *parabhāva*). *Parabhāva* è qualsiasi proprietà di un oggetto che però non lo definisce in quanto tale, come fa *svabhāva*. L’acqua calda, fa notare Candrakīrti per esempio, è sicuramente contraddistinta dal calore, ma rimarrebbe acqua se lo perdesse, al contrario del fuoco, per il quale il calore è invece *svabhāva*.<sup>29</sup> Scrive Nāgārjuna:

Come potrà esservi una natura altra, data l’assenza di una natura propria?  
 Invero, ciò che viene chiamato natura altra non è che la natura propria di un essere  
 altro.  
*kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati |*  
*svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate ||3||*

Ancora, come si darà un *essere* senza natura propria e senza natura altra?  
*svabhāvaparabhāvābhyām rte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ |4ab|<sup>30</sup>*

Qui Nāgārjuna è incisivo e icastico. L’essere (s. *bhāva*), non è possibile in assenza sia di *svabhāva* che di *parabhāva*, le due categorie con le quali esso è concepito nella visione del suo avversario in questo dibattito. Introdotta nel discorso la nozione di ‘essere’, Nāgārjuna è molto attento a non cadere nella

<sup>29</sup> Cfr. Westerhoff, *Nāgārjuna: un’introduzione...*, p 14.

<sup>30</sup> MMK XV 3-4ab.

trappola che lo attende dall'altro lato. Se infatti finora ciò che si è cercato di evitare è l'accusa di essere 'sostanzialisti', o 'eternalisti' (s. *śāśvatavādin*), altrettanto distruttivo per la posizione di Nāgārjuna sarebbe l'indirizzo opposto, quello nichilista (s. *ucchedavādin*). Rifiutare la possibilità di esistenza di un 'essere', implica dunque anche rifiutare la possibilità di esistenza di un 'non-essere', nonché, come esposto più avanti, di una 'alterazione di stato' (s. *anyathātva*). Il rifiuto di quest'ultima nozione in particolare giunge dopo la domanda provocatoria del suo avversario:

In *assenza* di una natura intrinseca, di cosa potrà esserci un'alterazione di stato?  
*prakṛtau kasya vāsatyām anyathātvaṃ bhaviṣyati |9ab|*<sup>31</sup>

Ma è proprio questo il punto: una *alterazione* di stato non si dà se postuliamo uno *svabhāva* immutabile e non condizionato. E giunge quindi la risposta nel consueto stile nāgārjuniano, volto a minare le difese retoriche dell'avversario a partire dalle sue stesse premesse:

In *presenza* di una natura intrinseca, di cosa potrà esserci un'alterazione di stato?  
*prakṛtau kasya vā satyām anyathātvaṃ bhaviṣyati ||9cd||*<sup>32</sup>

La *kārikā* successiva ci offre il perfetto aggancio per spostarci alla dimensione *cognitiva* di *svabhāva*.

Ci dice, infatti, che:

[...] chi vede chiaramente non dovrebbe attaccarsi né all'idea di essere né a quella di non-essere.  
*tasmād astitvanāstitve nāśrayeta vicakṣaṇaḥ ||10cd||*<sup>33</sup>

E in questo senso vale anche l'opposto, perché solo coloro che non si attaccano all'idea di 'essere' né a quella di 'non-essere' otterranno una chiara visione.<sup>34</sup> A cosa serve, dunque, rifiutare la dimensione ontologica di *svabhāva* e, in questo modo, scavare ancora più in profondità e rifiutare l'idea di 'essere' e l'idea di 'non-essere'? Per Westerhoff, questo serve a tracciare una distinzione tra due livelli, tra «la

<sup>31</sup> MMK XV, 9ab

<sup>32</sup> MMK XV, 9cd

<sup>33</sup> MMK XV, 10cd.

<sup>34</sup> MMK XV, 6 è molto chiaro su questo punto, ossia che «Coloro che vedono una natura propria, una natura altra, un essere e un non-essere, costoro non vedono nell'insegnamento del buddha le cose per quello che sono.» (*svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca |ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane ||*).

*comprensione* degli argomenti che insegnano la vacuità (*sic*) e la sua *realizzazione*». <sup>35</sup> In altre parole, il *tattva* insegnato dai buddha, la ‘realtà delle cose’, non è una semplice nozione o un argomento logico che può essere pienamente compreso con l’unico ausilio di una spiegazione, ma è una radicale rivoluzione del modo in cui si conosce. Solo una volta *realizzata* tale rivoluzione, solo una volta che si fa esperienza dell’insensatezza di *svabhāva* delle cose, si inizia a vedere il mondo ‘per quello che è’ e si è liberi dal giogo della brama, della sete. La questione, dunque, è di ‘metodo’ (p. *magga*): alla liberazione, o al risveglio, si può giungere solo attraverso la *prassi*, un rapporto dialettico tra teoria e pratica in cui le due si informano vicendevolmente. La prassi consiste in un abbandono della forma di coscienza precedente, in quanto nociva, e nella rivoluzione dell’intero sistema attraverso il quale si articola il nostro ‘pensare’, ‘dire’, ‘fare’.

## 1.2. ĀTMAN

Finora nel nostro discorso abbiamo parlato con una certa disinvoltura di un ‘noi’ che percepisce qualcosa di ‘altro da noi’ e che su di esso vi proietta delle aspettative, desideri, preconcetti, brame. Per quanto riguarda ciò che è ‘altro’, la realtà o il mondo esterno che dir si voglia, abbiamo già visto come Nāgārjuna confuti abilmente ogni proposizione che ci possa far tendere verso l’idea che il mondo sia dotato di natura propria, incorruttibile, incondizionata, oppure verso il suo opposto, l’idea parimenti radicale di un mondo inesistente.

La questione del ‘noi’ invece, ossia del ‘sé’ (*ātman*), si rivela più complessa e, al contempo, cruciale. Si è detto che il processo cognitivo della persona ‘cieca’ è dominato da una brama appropriativa che porta il soggetto (o il presunto tale) a cercare di aggiorare l’oggetto della propria conoscenza attraverso le proprie facoltà sensoriali. Questa brama, è importante capirlo, non è solamente *appropriativa*, ma anche *rivendicativa*. Ciò significa che due sfere dipendono da e si incardinano sulla consistenza ontologica del sé: dal “questo sono io” dipendono “questo è mio” e “questo l’ho fatto io”.

---

<sup>35</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna: un’introduzione...*, p. 66. I termini tradotti con ‘comprensione’ e ‘realizzazione’ corrispondono in originale rispettivamente a ‘understanding’ e ‘realization’. Si noti che realizzare, come *realize*, possiede anche il significato di ‘rendere reale’.

Si capisce quindi che questa riflessione è affatto pertinente a una dimensione di carattere materialistico: ciò che definiamo semplicemente ‘il mondo esterno’ a ‘noi’ è in realtà costantemente oggetto di contesa tra le sfere iperproiettate dei vari ‘io’ delle persone che lo abitano, compresa la nostra. Ogni oggetto, ogni azione, ogni pensiero, ogni parola è attribuita, appropriata, rivendicata.

Nāgārjuna apre dunque la XVIII *parīkṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā* sulla falsariga della XV. Il sé è considerato dal suo avversario, al pari dello *svabhāva*, come non caratterizzato da nascita, trasformazione e morte, e indipendente da ogni cosa. Questi sono però al contempo i caratteri dei cinque aggregati (s. *skandha*)<sup>36</sup> in cui, secondo lo stesso avversario, il sé verrebbe scomposto: in base alla sua stessa definizione, quindi, il sé non può coincidere con questi aggregati.<sup>37</sup>

Sono invece di maggior interesse per noi le due *kārikā* seguenti:

E se non c'è un sé, come sarà possibile allora un ‘proprio’?  
Estinti il sé e il ‘proprio’ si è senza un ‘mio’ e senza un ‘io’.  
*ātmany asati cātmyam kuta eva bhaviṣyati |*  
*nirmamo nirahaṃkāraḥ samād ātmātmanīnayoḥ ||2||*

Eppure, non si conosce qualcuno privo del ‘mio’ e dell’‘io’:  
Chi vede qualcuno privo del ‘mio’ e dell’‘io’, non vede.  
*nirmamo nirahaṃkāro yaś ca so 'pi na vidyate |*  
*nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati ||3||<sup>38</sup>*

È evidente: non ha senso parlare di *proprietà* in assenza di un sé, il che di conseguenza mostra l'incongruenza e l'insensatezza dei meccanismi di *appropriazione* che abbiamo già menzionato.<sup>39</sup> C'è una conseguenza più sottile alla quale le parole di Nāgārjuna ci invitano a fare attenzione. L'oggetto della nostra critica è qui il soggetto appropriatore e possessore. Questo significa che vedere questa ‘svolta cognitiva’ come una ‘perdita dell’io’ oppure pensare che questo renda ‘privi dell’io’ non è altro che una subdola iterazione della stessa falsa forma di coscienza, ossia quella che prevede un ‘soggetto’, da qualche parte in ‘noi’ (e coincidente con ‘noi’), che può perdere l’io, o che può non-averlo, così

<sup>36</sup> I cinque aggregati sono: forma (s. *rūpa*), sensazioni (s. *vedanā*), rappresentazioni (s. *saṃjñā*), predisposizioni all'azione (s. *saṃskāra*), coscienza (s. *vijñāna*).

<sup>37</sup> MMK, XVIII, 1.

<sup>38</sup> MMK, XVIII, 2-3.

<sup>39</sup> Cfr. nella stessa *parīkṣā* MMK XVIII, 4; v. *supra* nota 27.

come prima lo *aveva*. Similmente, in un *sutta* del canone *theravāda*, interrogato dal suo discepolo Ānanda sul perché non avesse risposto alle domande del viandante Vacchagotta sul sé e sul non-sé (p. *anāṭṭa*), il Buddha risponde che questi, non ancora pronto a recepire tale insegnamento, avrebbe potuto pensare «il mio sé esisteva prima ed ora non esiste più» ed esserne quindi disorientato e confuso.<sup>40</sup>

Detto questo, è opportuno chiedersi da dove sorga questa falsa forma di coscienza in questo caso specifico. La questione è rilevante, perché si reitera ancora una volta che la semplice dimostrazione, per quanto stringente, dell'assenza del sé, e, invero, di una qualsiasi forma di attribuzione in tal senso, determina la perdita di senso della brama appropriativa, rivendicativa e identificativa, ma non la estingue *tout court*.

Come si è detto non solo abbiamo un certo senso 'interno' del sé, se pur non eterno e *ab omnibus solutus* ma dipendente dai cinque aggregati di appropriazione, ma a questo stesso sé attribuiamo le nostre azioni, i nostri sentimenti, e lo riteniamo possessore (al netto di tutti i beni materiali) delle nostre idee e delle nostre esperienze sensoriali.<sup>41</sup>

Escluso, tuttavia, che possa essere oggetto di una nostra cognizione introspettiva, in quanto, contemporaneamente, sarebbe anche il soggetto di tale cognizione, la concezione che propone Nāgārjuna è di pensare il 'sé' come interamente dipendente dai cinque aggregati e, allo stesso tempo, non altro da essi: in altre parole, un processo di interazioni, di eventi, che si concausano a vicenda in rapporti temporali ravvicinati. Westerhoff riassume così:

I processi fisici causano eventi sensoriali, i quali vengono inquadrati da concetti, che sono utilizzati come basi per le decisioni, le quali danno luogo ad azioni, che a loro volta mettono in moto processi fisici, i quali causano nuovi eventi sensoriali e così via. Il sé non viene visto come un nucleo cognitivo che rimane costante nel mezzo della corrente delle mutevoli impressioni sensoriali e delle deliberazioni mentali, ma viene inteso invece come l'intero insieme di tali eventi sensoriali e mentali che sono interconnessi in modalità intricate.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Claudio Cicuzza, a cura di, "Ānanda sutta," in *La rivelazione del Buddha. 1...*, p. 204.

<sup>41</sup> Cfr. MMK, IX.

<sup>42</sup> Westerhoff, *Nāgārjuna: un'introduzione...*, p. 209.

Quindi, e a questo punto *ça va sans dire*, non solo il sé dipende dai cinque aggregati, ma essi stessi, in quanto generati, condizionati e dipendenti, dipendono per l'appunto dal sé per il loro riconoscimento come parte di un flusso continuo ed estremamente complesso.

Se il sé, dunque, è un 'modello' che, ambendo a spiegare, o meglio a rappresentare, come funziona il nostro 'senso interno dell'io', viene poi istituito, ossia dotato di natura propria, di *svabhāva*, non dobbiamo per questo pensare che esso costituisca semplicemente un modello *falso* proiettato su di una realtà *vera*, ossia i cinque aggregati (oppure, uscendo da un'antropologia prettamente buddhista, i nostri cinque sensi, la nostra 'coscienza', o altre simili 'entità'). Non dimentichiamo infatti che, partendo noi dalle premesse che pone Nāgārjuna nell'analizzare *svabhāva*, e nel constatare, in ultima analisi, la 'non-predicabilità' attorno ad esso, nemmeno la 'realtà' sottesa al processo appropriativo è dotata di natura propria. Per meglio dire, essendo *svabhāva* qualcosa che, per quanto postulato indipendente, incondizionato, eterno, noi pretendiamo di poter afferrare (e invero il nostro sé ci appare proprio così!), esso semplicemente non si dà. La 'vera natura delle cose' (s. *tattva; dharmatā*), non può essere un oggetto del nostro 'pensare' o del nostro 'dire' *così come siamo abituati a intenderli*. Essa 'è' come l'*estinzione*, il *nirvāṇa*: è lo svanire, il 'farsi vuoto', di questo 'pensare'.<sup>43</sup> Scrive Nāgārjuna:

Eliminata l'attività della mente, si elimina ciò che può essere chiamato per nome.  
La realtà è senza produzione e senza cessazione, come il *nirvāṇa*.  
*nivṛttam abhidhātavyam nivṛtte cittagocare |*  
*anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā ||7||<sup>44</sup>*

E il *nirvāṇa* a sua volta, nella sua stessa radice, richiama il soffiare sulla fiamma di una lampada per spegnerla. La fiamma, similmente al senso del sé, è un processo che nasce dall'interazione di tutti gli elementi della lampada (p.es. il combustibile) e dell'ambiente circostante (p.es. l'ossigeno). Il combustibile stesso non è indipendente dalla fiamma, e questa non lo è dal combustibile, insegnamento a cui Nāgārjuna dedica un'intera *parīkṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā*, la decima. Ancora, il lume ritorna verso la fine dell'opera, nella XXVII *parīkṣā*, nella quale Nāgārjuna scrive:

Dato che la continuità degli aggregati è come quella delle fiamme di un lume,

<sup>43</sup> Cfr. Magno, *Nāgārjuna...*, pp. 177-178. Sul pensiero discorsivo si discuterà verso la fine di questa sezione.

<sup>44</sup> MMK, XVIII, 7.

né la finitezza né l'infinita le pertengono.  
*skandhānām eṣa saṃtāno yasmād dīpārciṣām iva |*  
*tasmān nānantavattvaṃ ca nāntavattvaṃ ca yujyate ||22||<sup>45</sup>*

Una lampada può sempre essere usata per accenderne un'altra, o nuovo combustibile può essere messo al suo interno. Finché ciò continua, la fiamma, il sé, non potrà estinguersi. Rimanere nell'illusione di poter trovare il modello che descriva fedelmente la realtà in quanto ne capace di catturarne l'essenza è, al contrario, continuare ad aggiungere olio.

### 1.3. IL 'SÉ' E LA SOCIETÀ

Se il 'sé' dunque è privo di natura propria, e, d'altronde, lo è anche qualsiasi elemento su cui un tale sé possa poggiare, potremmo chiederci che cosa rimane di un'intera struttura sociale le cui fondamenta siano state costruite su sedicenti 'identità stabili'. L'esempio da cui prende le mosse l'analisi di Schlieter, che seguirò nelle prossime pagine, è quello delle *jāti*, le divisioni sociali gerarchicamente organizzate nel panorama indiano di riferimento per il pensatore *mādhyaṃika*, ma strutture simili sono esistite ed esistono tuttora in società contemporanee, basate su identità ritenute più o meno stabili e 'reali' come il genere, la razza, la nazionalità, la cultura, la lingua, e ritengo per questo motivo che la riflessione sia affatto degna di essere qui presa in considerazione ai fini del presente lavoro. Un esempio simile e calato nelle società contemporanee sarà oggetto di analisi nel terzo capitolo.

Tra i *loci classici* della dimostrazione del non darsi di un sé stabile nei testi del buddhismo antico vi è sicuramente il *Milindapañha* ('Le domande di Milinda').<sup>46</sup> Questo testo vede fronteggiarsi in un dibattito amichevole se pur acceso il re indo-greco Milinda e il *bhikkhu* Nāgasena. Quest'ultimo, alla richiesta del sovrano di presentarsi, risponde che il proprio nome altro non è che esattamente questo: un *nome*, una «designazione di uso corrente» (p. *samaññā paññatti*), alla quale non corrisponde alcun «individuo» (p. *puggala*). Interrogato sul come ciò fosse possibile, Nāgasena sostiene che nessuna parte del proprio corpo, né tutte prese assieme, né altro da esse sia il referente reale del proprio

<sup>45</sup> MMK, XXVII, 22.

<sup>46</sup> Francesco Sfera, a cura di, "Milindapañha," in *La rivelazione del Buddha. 1...*, pp. 103-200.

nome, e di contro chiede al grande sovrano Milinda quale sia il referente reale di un carro, se una qualsiasi delle sue componenti, le medesime prese assieme o altro da esse.

Schlieter nota in modo molto acuto che il carro è, tra le altre cose, nel contesto indiano di riferimento, simbolo di potere, soprattutto di potere politico. In questo senso, scrive:

...‘deconstructing’ the chariot in terms of its parts, and to signify a ‘chariot’ as a dependent designation, will, in consequence, deconstruct the symbolic functions of chariots too. Power, wealth, hegemony, status [...] are likewise targeted. This, in turn, backfires on the concept of the ‘person’ (*puggala*): The person shall disidentify with its empirical person and its social existence, being as such reified through conventional language-use of others.<sup>47</sup>

A confronto, il testo nāgārjuniano, composto diversi secoli più tardi, offre pochi appigli espliciti per argomentare una teoria sociale a partire dalla critica al concetto di ‘sé’. Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che l’analisi di Nāgārjuna si propone come una critica *radicale*, volta a colpire, per l’appunto, la radice del problema, per risolverne (o, ancora meglio, prevenirne) gli effetti negativi sul lato psicologico. Dunque, ogni argomentazione verso la dissoluzione di qualsivoglia predicato su di una identità stabile e indipendente, lo *svabhāva*, non lascia traccia nemmeno di un sé socialmente percepito e inserito, e, a catena, di ogni conseguenza illusoria e ‘ignorante’ sul piano conoscitivo. È il caso di quelle che abbiamo chiamato false forme di coscienza o ideologie, e delle egemonie che tali ideologie giustificano, stabiliscono e stabilizzano.<sup>48</sup>

Infatti, in chiusura della XVII *parīkṣā*, sul *karman* (l’‘azione’) e il suo frutto, si paragonano il sé e le azioni (seguite dall’attribuzione e rivendicazione delle azioni da parte del sé, il che permette di definire meglio il senso di sé e così via) a un caleidoscopio di illusioni ‘magiche’:

Come il maestro che producesse una figura con i suoi poteri,  
la quale ne produrrebbe un’altra, e questa un’altra ancora...  
*yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta rddhisampadā |*  
*nirmīto nirmimītānyam sa ca nirmitakaḥ punaḥ ||31||*

...così l’agente è un prodotto, e la sua azione è come ciò che produce,

<sup>47</sup> Schlieter, “Social Origins...,” pp. 734-735. (Corsivi nel testo originale).

<sup>48</sup> Non si deve tuttavia pensare che la cessazione del sé socialmente connotato porti a una completa dissoluzione dei rapporti umani. A maggior ragione, proprio perché il sé dotato di *svabhāva* viene evidenziato come incongruente e fallace, la dimensione relazionale e interpersonale acquista ancora più importanza.

come se fosse un prodotto di un'altra cosa a sua volta prodotta.  
*tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tat kṛtam |*  
*tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā ||32||<sup>49</sup>*

Come abbiamo visto anche prima illustrando il rapporto tra il sé e gli aggregati, così ora le azioni, intese come 'azioni del sé' sono tanto illusorie e 'vuote' quanto lo stesso sé cui sono attribuite. In pratica, l'affermazione che viene rigettata qui è: "un io c'è perché, in caso contrario, chi altri avrebbe compiuto quest'azione *che ho appena compiuto io?*"

Lo stesso problema viene affrontato in modo diverso anche in un'altra opera di Nāgārjuna, la *Ratnāvalī* ('Ghirlanda preziosa').<sup>50</sup> In un passaggio, si dice che il concetto dell'io, del sé, è come l'immagine del proprio volto riflessa nello specchio. Certamente, facciamo esperienza del riflesso, ed esso esiste in dipendenza dallo specchio, dal volto che si riflette e da altri fattori (la luce ambientale, ecc.). Tuttavia, l'errore fatale sorge quando si dice "quello sono io" rivolto all'immagine nello specchio. Pensandoci, è abbastanza chiaro che quelli nello specchio non siamo noi, che quell'immagine è proprio questo, solo un'immagine, un riflesso. Eppure, noi siamo portati ad *appropriarci* dell'immagine nello specchio e questo, non solo porta a creare l'immagine, il 'modello' diremmo noi, dell'io nella nostra mente, ma, secondo la teoria dello *stade du miroir* elaborata dallo psicanalista francese Jacques Lacan anche a identificarci con la *rappresentazione* che di noi fanno gli altri, principalmente attraverso il linguaggio. A questo proposito scrive Schlieter:

For Lacan, this entails the emergence of the structure of subjectivity, for infants are learning the semantics of saying "I" more or less parallel to the 'mirror stage.' The 'ego,' for Lacan, is an outcome of the process which culminates in the identification with one's own image, which is imaginary [...], because the child may never come to a full grasp (or mirrored representation) of its own body, leading, finally, to a permanent alienation.<sup>51</sup>

Ora, questa alienazione di cui parla Lacan, l'impossibilità di riconoscersi pienamente nella 'nostra' immagine riflessa, parrebbe condurci nella direzione opposta rispetto a quella verso cui va Nāgārjuna. In effetti, nel passaggio della *Ratnāvalī* menzionato prima, Nāgārjuna invita ad abbandonare lo

<sup>49</sup> MMK XVII, 31-32.

<sup>50</sup> Cfr. Schlieter, "Social Origins...", p. 738.

<sup>51</sup> Ibid., p. 739.

specchio, poiché cessata l'esperienza dell'immagine riflessa, cesserà anche l'identificazione con essa, come l'olio che, esauritosi e non sostituito, determina l'estinguersi della fiamma.

Certo, abbiamo già rilevato prima come l'insegnamento dello *anāṭṭa* possa avere un forte impatto psicologico, diremmo quasi un trauma, sui discepoli che l'apprendono, nel momento in cui dovesse essere interpretato come una 'perdita del sé'<sup>52</sup>. Il Buddha stesso quindi pare proteggere i suoi discepoli da una alienazione non troppo dissimile da quella di cui parla Lacan. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare di chiederci: alienazione da cosa? Nel pensiero di Nāgārjuna, l'interpretazione che vorremmo suggerire è che il rischio sia di alienazione dal 'reale' (s. *tattva; dharmata*), ossia da ciò che vede il saggio, la cui 'visione' (s. *darśana*) non è più oscurata da *avijjā*. Per quanto riguarda il sé, abbiamo già rifiutato entrambe le *dr̥ṣṭi*: il sé non si dà, il non-sé nemmeno. Nella prospettiva di Nāgārjuna, entrambe queste idee ci porterebbero ad avere una falsa forma di coscienza relativa a come collocarci nella realtà, e questo causerebbe sofferenza. Questa, dunque, è l'alienazione oggetto del nostro discorso: è *avijjā*, e al contempo è *dukkha*, ed essa è alienazione in quanto preclude all'individuo una corretta considerazione della realtà.

Si è già menzionata sopra la questione linguistica: attraverso l'uso che fa l'individuo del linguaggio per riferirsi a sé stesso ('io') ma anche per riferirsi al mondo attorno a sé ('mio'), nonché, come già detto, per rappresentare le altre persone, il 'modello' viene 'caricato' di *svabhāva*. Come il nome proprio di una o di un'altra persona ci dà l'illusione che dietro a tale nome vi sia una identità stabile e indipendente, così nominare le cose ci trasmette la stessa illusione nei loro confronti.<sup>53</sup> Nella prossima sezione, si andrà ad analizzare una questione indubbiamente tra le più spinose del pensiero di Nāgārjuna, ossia la sua posizione nei confronti del linguaggio, e di come esso si collochi nei confronti della verità, o delle verità individuate dall'autore delle *Mūlamadhyamakakārikā*. Si vedrà come l'espressione linguistica, concettuale e logica del 'dire' 'costringa' l'essere umano a esprimersi per 'modelli', ossia per *samaññā paññatti*. Questi 'modelli', o designazioni, nascondono, lo abbiamo

---

<sup>52</sup> v. *supra* nota 40.

<sup>53</sup> In questo senso, bisognerebbe specificare che anche le persone sono 'nominate', ossia è assegnato loro un nome, con il quale viene loro insegnato poi a identificarsi. Il processo però dietro alle persone è diverso perché si tratta di esseri che sviluppano poi autocoscienza, e pertanto il sé in questo caso non è semplicemente attribuito così come si attribuisce la 'melità' ad una mela, ma è anche, in parte, autoprodotta, se pur principalmente in modo inconscio.

già in parte visto, il rischio di diventare ipostasi. Si renderà dunque necessario comprendere il delicato equilibrio da acquisire per evitare di ‘svuotare’ il reale di *svabhāva* per poi ‘riempirlo di vuoto’.

## DIRE

Nel precedente capitolo abbiamo illustrato come Nāgārjuna metta in evidenza l'impossibilità di darsi di una qualsivoglia identità stabile e indipendente nelle cose del mondo, soggetti umani inclusi. Questo esame critico, questa 'destituzione', lascia sulla scena un 'pensare' libero da 'modelli istituiti', spoglio dalla convinzione che vi sia una 'natura propria', che si è lasciato alle spalle un concetto di 'io' e un concetto di 'altro'. Abbandonate però queste convinzioni, si potrebbe pensare, come fa l'avversario di Nāgārjuna a più riprese nelle *Mūlamadhyamakakārikā*, che l'unica via possibile secondo il mādhyamika per 'pensare', ma soprattutto per 'pensare' un 'dire' qualcosa del mondo, sia una via nichilista, apofatica. In sintesi, 'se non c'è nulla da *pensare*, allora non c'è nulla da *dire*' e, conseguenza devastante per la proposta pragmatica, operativa, che vogliamo avanzare con questo lavoro, 'non c'è nulla da *fare*'.

Questo, chiaramente, non è l'obiettivo della riflessione che presenta Nāgārjuna, e su questo l'autore delle *Mūlamadhyamakakārikā* è molto chiaro:

Se esistesse una cosa non-vuota, forse potrebbe esserci anche qualcosa di vuoto.  
Non c'è alcunché di non-vuoto, e come potrà [quindi] esserci il vuoto?  
*yady aśūnyam bhavet kiṃcid syāc chūnyam api kiṃcana |*  
*na kiṃcid asty aśūnyam ca kutaḥ śūnyam bhaviṣyati ||7||*

I vittoriosi hanno insegnato che la vacuità è l'abbandono di tutte le teorie.  
E coloro che hanno una teoria della vacuità, costoro sono stati definiti 'incurabili'.  
*śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaib |*  
*yeṣaṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire ||8||<sup>54</sup>*

Tutto ruota attorno all'azione del dire "cosa". Prima che si possa dire che tal 'cosa' è 'non-vuota' (s. *āśūnya*), infatti, dobbiamo poter dire 'cosa', dobbiamo nominare l'oggetto della nostra predicazione. Questo processo di *nominazione* è esattamente ciò che Nāgārjuna contesta in queste *kārikā*: chiederci se esista 'qualcosa di vuoto', o se esista 'qualcosa di non-vuoto' è futile e deleterio, poiché il nostro focalizzarci sullo statuto (presunto) di 'vacuità' delle cose ci rende *ciechi* al processo sottinteso

---

<sup>54</sup> MMK XIII, 7-8.

attraverso il quale noi asseriamo che la tal ‘cosa’ della quale predichiamo è perfettamente individuabile, definibile e isolabile dal termine ‘cosa’. Allo stesso modo, si diceva nella sezione precedente, il nome con cui individuiamo un essere umano ci può trarre in inganno nel pensare che a un nome costante corrisponda perfettamente una identità e un’essenza costanti. Pertanto anche, e soprattutto, ‘*śūnyatā*’ non ha corrispondenze. Il motivo per cui ‘non c’è alcunché dotato di vacuità’ è che né ‘alcunché’ né ‘vacuità’ sussistono. Questa affermazione perciò non è negata, ma, come si disse sopra, è ‘rigettata’ da Nāgārjuna, in quanto non sostenibile.

Quale sia, dunque, in questa ottica, il rapporto (se esiste) tra linguaggio e verità nelle *Mūlamadhyamakakārikā*, e come entri in gioco la destituzione del ‘modello’ in questo rapporto, sono i quesiti centrali di questo capitolo. La prima parte espone i punti salienti della nozione delle due verità, e introduce una prospettiva finzionalista per comprendere meglio le apparenti contraddizioni che tale nozione introduce. La seconda parte esamina alcune posizioni madhyamaka sulla possibilità di esprimere il mondo attraverso il linguaggio, e affronta più da vicino la nozione di ‘designazione convenzionale’ (s. *prajñaptir upādāya*) e il rapporto di questa locuzione con il termine ‘*śūnyatā*’. Attraverso questo percorso, si offrirà una chiave di lettura, per comprendere il ruolo che ricopre, all’interno del paradigma madhyamaka di riferimento, la nostra concezione di ‘modello’, e quindi le interazioni tra il ‘dire’ con o senza i ‘modelli’ e le altre due sfere, quella del ‘pensare’ e quella del ‘fare’.

## 2.1. LA VERITÀ, LE VERITÀ

### 2.1.1. Saṃvṛtisatya e paramārthasatya

L’insegnamento del *dharmā* dei risvegliati poggia su due verità:  
la verità convenzionale del mondo e la verità ultima.  
*dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā |*  
*lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ ||8||<sup>55</sup>*

---

<sup>55</sup> MMK XXIV, 8.

Il punto di partenza per procedere con l'analisi di questa *kārikā* e della visione in essa espressa, è la nozione delle due verità, o realtà<sup>56</sup> Questa rappresenta una delle questioni più spinose nell'intera produzione testuale delle varie correnti buddhiste. La stessa tradizione commentariale madhyamaka in sanscrito, tibetano e cinese racchiude al suo interno punti di vista molto diversi fra loro. Vogliamo quindi chiarire che la visione qui presentata rappresenta solo uno di questi, inscrivendosi all'interno di un panorama di ricerca e discussione che si è dimostrato finora molto fertile e capace di arricchirsi nel confronto reciproco.<sup>57</sup>

Iniziamo con la 'verità convenzionale del mondo'. Newland e Tillemans fanno notare che Candrakīrti, nel commentare questa *kārikā*, illustra tre diversi usi del termine *saṃvṛti*:

1. Un uso fa riferimento alla stoltezza (s. *ajñāna*), in quanto essa maschera il 'modo in cui sono veramente le cose' (s. *tattva*).<sup>58</sup>
2. Un altro indica le cose in mutua dipendenza fra loro, e pertanto 'vuote' di una natura propria indipendente.
3. Infine, 'saṃvṛti' può indicare espressioni e concetti oggetto di accordi e convenzioni.

Tornando alla nostra analisi, in conformità con quanto esposto nel primo capitolo del presente lavoro, il secondo e il terzo significato possono essere a nostro avviso facilmente equiparati: così come usi, costumi, concetti ed espressioni linguistiche (che affronteremo più nel dettaglio in seguito, v. *infra* 2.1.3 – 2.2.) sono stabiliti come *veri* sulla base di convenzioni, ossia di accordi condivisi da un

---

<sup>56</sup> Sull'ambiguità della traduzione del termine sanscrito *satya* cfr. Guy Newland e Tom J. F. Tillemans, "An Introduction to Conventional Truth," in *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, a cura di The Cowherds (New York: Oxford University Press, 2011), in particolare le pagine 4-5. In questa sezione si useranno entrambe le traduzioni, 'verità' e 'realtà', cercando di limitare l'ambiguità.

<sup>57</sup> Per una recente trattazione dettagliata di questa diatriba, oltre agli studi menzionati nelle seguenti note, segnaliamo anche Sonam Thakchoe, *The Two Truths in Indian Buddhism: Reality, Knowledge, and Freedom* (Somerville: Wisdom Publications, 2023).

<sup>58</sup> Su un possibile motivo dietro questa glossa, si veda la spiegazione che Newland e Tillemans deducono da Edgerton e Karunadasa: «...what the Pali renders as "consensus" or "agreement" (*sammuti*), based on √*MAN* "to think," is unexpectedly rendered in Sanskrit by *saṃvṛti*, which comes from the Sanskrit √*VR* *vṛnoti*, "to cover, conceal." It is plausible then to think, with Edgerton, that what should have led to a Sanskrit term like *sammati* (consensus, agreement) in fact ended up mistakenly as *saṃvṛti*. Although *sammuti/sammati* would have clearly indicated that conventional agreements are involved, Indian and Tibetan commentators instead had to deal with an etymology leading to the root *VR* "to cover, conceal".»; Newland e Tillemans, "An Introduction to..." p. 12.

dato gruppo di esseri umani, allo stesso modo anche l'identità delle cose è *vera* nella misura in cui viene ad esse attribuita dalla nostra attività di 'sovrapposizione' (s. *samāropa*). Quindi, un 'pensare' che sfrutta i 'modelli istituiti' li istituisce a sua volta, nel momento in cui 'dice' i 'modelli': le 'cose' come le concepisce il 'pensare appropriatore' sono prive di esistenza indipendente tanto quanto le espressioni che vengono usate per descriverle sono frutto, in ultima analisi, di convenzioni.

Qui torna in gioco il primo significato: il 'pensare appropriatore' che genera oggetti separati come un 'io' e un 'altro' sta agendo in modo che potremmo dire 'convenzionale', ma non lo sa. Questo modo di 'pensare' e di 'dire' crea una realtà ingannevole, e che genera sofferenza nel soggetto appropriatore, come abbiamo già avuto modo di vedere. Per quanto ingannevole, però, essa è una realtà *veramente* ingannevole, così come «counterfeit dollars are *real* fakes». <sup>59</sup> Sul grado di verità della *samvrtisatya* torneremo più avanti.

con 'verità ultima' (s. *paramārthasatya*)? Essa è *śūnyatā*. È la realizzazione dell'assenza di identità propria delle cose, è una corretta visione che, è importante sottolinearlo, non sostituisce la 'verità convenzionale', ma la mostra per quello che è: convenzione e niente di più. Da qui consegue che la 'verità ultima' è essa stessa 'vuota' di identità propria, e «auto-abolitiva». <sup>60</sup> Non la si deve considerare come una verità assoluta, ma come un processo di carattere terapeutico volto a restituire a ogni cosa nel mondo il suo corretto valore.

### 2.1.2. 'Verità per finta'

Come affrontare, quindi, due verità entrambe vere? Garfield propone di utilizzare una lente finzionalista per relativizzare lo statuto delle due verità, senza necessariamente ridurre una delle due ad ancella dell'altra. <sup>61</sup>

Chiariamo dunque cosa intendiamo con 'finzionalismo'. La maggior parte dei 'fatti' all'interno di un'opera di finzione sono semplicemente 'falsi' se confrontati con la realtà al di fuori di tale opera.

<sup>59</sup> Cfr. Jay L. Garfield, "Reductionism and Fictionalism: Comments on Siderits's Personal Identity and Buddhist Philosophy," *Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies* 6, n. 1 (autunno 2006): p. 2. (Corsivi nel testo originale.)

<sup>60</sup> Magno, *Nāgārjuna...*, p. 188.

<sup>61</sup> Cfr. Garfield, "Reductionism...". Per critiche a questo approccio e prospettive alternative si veda Graham Priest, Mark Siderits, e Tom J. F. Tillemans, "The (Two) Truths about Truth," in The Cowherds, *Moonsadows...*, pp. 131-150.

Ad esempio, la frase ‘Amleto è il principe di Danimarca’ è falsa: non è mai esistito un principe di Danimarca con tale nome. Risulta invece vera, sempre al di fuori dell’opera, la frase ‘Amleto è un personaggio fittizio inventato da William Shakespeare’. Tuttavia, lo statuto di verità di queste due frasi *si inverte* se spostiamo la nostra prospettiva *all’interno* dell’opera: lì, Amleto è una persona vera, in carne e ossa, nonché principe di Danimarca. Inoltre, abbiamo anche una terza categoria di affermazioni, che esemplificheremo con la frase ‘Laerte è il figlio del re di Danimarca’. Questa frase, che per i motivi sopra addotti è falsa al di fuori dell’opera di finzione, è falsa anche all’interno dell’opera.<sup>62</sup> Abbiamo quindi affermazioni convenzionalmente vere e convenzionalmente false, il cui statuto di verità è definito dall’opera stessa nelle quali compaiono, in modo indipendente dal mondo esterno a tale opera. Scrive Garfield a riguardo:

The story is independent of whether we are correspondence theorists, coherentists, pragmatists, or deflationists and is independent of how many truth values we think there are, etc. The point is simply that fictions can *constitute* worlds against which truth can be assessed, despite the fact that those worlds are themselves fictional. Truth and falsity are determined by these fictional worlds, [...] and nothing in the actual world can verify or undermine them.<sup>63</sup>

La spettatrice dell’Amleto che sa di stare assistendo alla messa in scena di un’opera di finzione, sa anche di non dover *credere* che ciò che vede sul palco sia *vero*: se credesse infatti che l’uomo del quale ha seguito le vicende per tre ore fosse *veramente* Amleto (e che questi sia *veramente* il principe di Danimarca) penserebbe alla fine di aver assistito a un efferato omicidio, risultandone comprensibilmente turbata. È evidente che nessuno vada a teatro convinto di ciò. Lo sforzo mentale della spettatrice però non finisce qui: intenzionata com’è a fruire entusiasticamente della tragedia di Shakespeare, sa anche che, se pur per sole tre ore, è *necessario* che ella creda che invero Amleto sia lì in carne e ossa, *veramente* tormentato e afflitto, e che egli alla fine soccomba tragicamente in duello. È nuovamente evidente che nessuno vada a teatro per esercitare, invece, una generosa dose di scetticismo nei confronti di ciò che vede sul palco.

---

<sup>62</sup> Certamente, esiste una quarta categoria, che comprende frasi come ‘La Danimarca è un regno’, ‘vere’ sia nella finzione che fuori di essa. Si menzionerà questa categoria più avanti.

<sup>63</sup> Garfield, “Reductionism...,” p. 1.

In sintesi, la persona che fruisce con successo dell'opera di finzione pone il proprio punto di vista all'interno della finzione stessa, riuscendo a discernere ciò che è 'convenzionalmente vero' (Amleto è principe) da ciò che è 'convenzionalmente falso' (Laerte è principe), ma senza farsi *ingannare* dalla finzione.

Mettiamo ora da parte Shakespeare e capiamo come si pone in rapporto questa prospettiva con le due verità insegnate da Nāgārjuna. *Samvṛtisatya* è una verità 'fittizia', *paramārthasatya* è una verità 'reale'. Questo non rende la seconda 'più vera' della prima: entrambe sono vere, e sono vere in modo diverso. Non solo, una analisi della 'verità convenzionale' che parta dal punto di vista della 'realtà ultima' è destinata a fallire. Il rigoroso procedimento seguito da Nāgārjuna nelle *kārikā* che abbiamo analizzato nel precedente capitolo ci ha mostrato come, da un punto di vista di 'verità ultima', parlare di presenza o assenza di *svabhāva* nelle cose non abbia alcun senso. Semplicemente *svabhāva*, una natura propria, non si dà, niente è predicabile su di essa. Allo stesso modo, una analisi tanto rigorosa concluderebbe che alla domanda "Il re Milinda qui presente oggi ha viaggiato su un carro?" è impossibile dare una risposta, perché non sussiste alcunché dietro al termine 'carro', né tantomeno vi è una continuità tra il re Milinda davanti a noi ora e il presunto soggetto del viaggio in carro. Questa conclusione, inutile dirlo, non è soddisfacente. Qui entra in gioco il punto di vista della 'verità convenzionale':<sup>64</sup> dal momento che sappiamo noi essere il carro una mera designazione di uso comune, così come lo è il nome 'Milinda', sapremo comprendere di cosa si sta parlando e cosa ci è richiesto, e asserire la veridicità (o meno) della frase.

Riassumiamo la nostra posizione sulle due verità nāgārjuniane. Concordiamo con Garfield nel dire che «per il [pensiero] madhyamaka, la stessa nozione di esistenza di una natura ultima della realtà è incoerente»:<sup>65</sup> ne abbiamo già ampiamente parlato. Chi è, dunque, l'*avidvān*, ossia l'«ignorante»? È semplicemente chi avendo cognizione della 'verità convenzionale' la mistifica come 'verità ultima' sovrapponendoci il proprio 'modello' di natura propria, traendone un'immagine distorta di verità.

---

<sup>64</sup> Garfield (ibid., p. 2 segg.) chiama questo punto di vista «conventional authoritative cognition». Vedasi anche *idem*, "Taking Conventional Truth Seriously: Authority regarding Deceptive Reality," in *The Cowherds, Moonshadows...*, pp. 23-38.

<sup>65</sup> Garfield, "Reductionism..." p. 5.

Corretto questo vizio, e destituita la ‘verità convenzionale’ al suo stato fittizio, la ‘verità ultima’ ha raggiunto il suo scopo. Sintetizza bene Garfield nel concludere:

The sense in which the two truths are at bottom one—as Siderits has put it famously, that the ultimate truth is that there is no ultimate truth—is that the ultimate truth is just that the conventional truth is just conventional. Nothing lies behind or beneath it.<sup>66</sup>

### 2.1.3. Il ‘modello’ come finzione

Ritorniamo ora sulla nozione di ‘modello’, prima di spostarci sul piano propriamente linguistico, ossia del ‘dire’, dove i ‘modelli’ stessi ci daranno la possibilità di illustrare un ‘dire destituito’, uno spazio di finzione da utilizzare e interpretare convenzionalmente che, entrando in risonanza con il ‘pensare’ può orientare un ‘fare’ che vada al di là dei ‘modelli’ stessi. Secondo la definizione che abbiamo già dato, un ‘modello’ è la rappresentazione di un determinato oggetto o fenomeno condivisa da un gruppo di esseri umani. Alla luce di quanto detto fino a questo punto, raffiniamo ulteriormente questa definizione aggiungendo che esso è una rappresentazione *fittizia*, ossia che può essere detta ‘vera’ solamente all’interno di uno scenario convenzionale che noi esseri umani collettivamente costituiamo.<sup>67</sup> Il ‘modello’ dunque è immune all’analisi razionale che pretenda di individuare in esso una qualsiasi traccia di natura propria che *esista stabilmente e indipendentemente*. Come il carro, anche il ‘modello’ è dotato di natura propria solo convenzionalmente, perché è utile per orientarci nella dimensione della *saṃvṛtisatya*, a patto, però, di essere consci della sua *convenzionalità*. Il modello viene ‘spostato’ di piano, dal piano della ‘verità ultima’ (intesa qui come una verità oggettivamente e assolutamente vera) sul quale è posto dall’ignorante, al piano della ‘verità convenzionale’, spostamento che lo depotenzia e riduce la sua capacità di generare sofferenza: questa operazione è ciò che intendiamo con ‘destituzione’.

Questo punto di vista, che, una volta acquisito, ci permette di utilizzare il ‘modello’ in modo consapevole e fruttuoso, è ciò che potremmo definire la ‘perfezione della saggezza’ (s.

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 4.

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, p. 3.

*prajñāpāramitā*) e, se pur su una scala molto più ampia e profonda, non è in ultima analisi molto diverso da quello del buon spettatore a teatro.

Un ultimo aspetto che, per ora, è necessario intendere quando parliamo di ‘modelli’ è che vi sono diversi ‘livelli’ di sovrapposizione attraverso cui tali modelli possono venire portati in essere. Riprendiamo l’esempio della tragedia di Amleto rappresentata a teatro. Per ‘svelare’ l’illusione che prende forma davanti ai nostri occhi, qualcuno potrebbe semplicemente dire che le persone che sono sul palco non sono ‘veramente’ chi dicono di essere, ossia i personaggi dell’Amleto. Abbiamo visto prima però che i personaggi stessi dell’Amleto (dal punto di vista esterno) sono ‘falsi’, come qualsiasi frase che ne predichi a riguardo. A questo punto, concluso che

1. L’attore che dice “io sono Amleto, principe di Danimarca”, non è Amleto.
2. La frase stessa “io sono Amleto, principe di Danimarca” non ha senso perché nessuno può davvero dire il vero pronunciandola,

Si potrebbe aggiungere un terzo punto: che cos’è ‘Danimarca’ in fin dei conti se non un mero nome, con il quale noi designiamo, per *convenzione*, un territorio, un regno, uno Stato, tutte le persone che vi abitano, e via discorrendo? La *reductio ad absurdum* è dietro l’angolo, perché di questo passo, il ‘livello zero’ semplicemente non è riscontrabile, e per l’appunto qui si voleva arrivare. Da un lato, la prospettiva finzionalista che abbiamo adottato evita completamente il problema e ci toglie da questo *empasse* con molta grazia: l’attore, Amleto, la Danimarca, partecipano di tante finzioni, tutte ugualmente fittizie e tutte ugualmente vere (posto che si seguano le loro regole interne). Dall’altro, essere coscienti di questa stratificazione è necessario a ricordarci che la prospettiva finzionalista madhyamaka è radicale: l’unica verità ultimamente vera, si è detto, è che la ‘verità convenzionale’ è convenzionale.

## 2.2. ‘DIRE’, COME?

### 2.2.1. *La necessità pedagogica del vyavahāra*

Abbiamo aperto questo capitolo interrogandoci sulla possibilità di un ‘pensare-dire’ che abbandoni i ‘modelli istituiti’. Con ogni nuovo termine che introduciamo in un discorso, come ad esempio

‘vacuità’, corriamo perennemente il rischio di ipostatizzare il termine e, così facendo, la ‘realtà’ stessa. Il poterlo dire, il poterlo isolare dalla frase (persino metterlo tra virgolette come abbiamo appena fatto) ci fa pensare non solo che quel termine possa esistere a sé stesso, ma anche che abbia un referente reale.

Detto questo, la domanda da cui conviene partire è: è necessario, date le premesse e all’interno di questo sistema, utilizzare il linguaggio per esprimere la verità ultima?

Nāgārjuna è di questo parere. Scrive infatti, dopo aver presentato le due verità:

Non si può insegnare la verità ultima, se non utilizzando le convenzioni mondane  
(*vyavahāra*);<sup>68</sup>

Non si può realizzare il *nirvāṇa*, se non raggiungendo la verità ultima.

*vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |*

*paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamya ||10||<sup>69</sup>*

Il termine sul quale vorremo concentrarci è ‘*vyavahāra*’. Siderits e Katsura lo glossano così:

The ‘customary ways of talking and thinking’ (*vyavahāra*) referred to here are the everyday practice of ordinary people, what we think of as ‘common sense.’ This consists of those ways of getting around in the world that have proven useful in that they generally lead to success in meeting people’s goals. As the basis of our commonsense beliefs, *it can be equated with conventional truth.*<sup>70</sup>

I due studiosi considerano ‘equivalenti’ i termini *vyavahāra* e *saṃvṛtisatya*, in quanto il primo consiste nel «fondamento delle credenze del nostro comune intendere». Noi, tuttavia, ci troviamo d’accordo con Ogawa<sup>71</sup> nel considerare «misleading» questa equivalenza. Ricordiamo quanto abbiamo più volte illustrato in precedenza: la ‘verità ultima’ è che la ‘verità convenzionale’ è *convenzionalmente* vera. Contrariamente a quanto fanno Siderits e Katsura, non crediamo sia il caso di mettere ‘verità convenzionale’ e ‘*common sense*’ sullo stesso piano. Abbiamo visto come la visione più ‘immediata’ della realtà, cioè quella più superficiale, è quella che crea e supporta l’esistenza di

<sup>68</sup> Magno traduce *vyavahāra* con «dimensione dei codici mondani», Siderits e Katsura con «customary ways of talking and thinking». Cfr. Magno, *Nāgārjuna...*; Siderits e Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way...*

<sup>69</sup> MMK XXIV, 10

<sup>70</sup> Siderits e Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way...*, p. 274. (L’ultimo corsivo è mio.)

<sup>71</sup> Hideo Ogawa, “Two Truths Theory: What Is Vyavahāra? Language As a Pointer to the Truth,” *Journal of Indian Philosophy* 613, n. 33 (Settembre 2019): p. 614.

*svabhāva* nelle ‘cose’, ossia negli oggetti dei nostri sensi, nonché in noi stessi (invero, crea ‘noi stessi’).<sup>72</sup> Questo crediamo sia più correttamente associato al ‘*common sense*’. Infatti, è convinzione comune che vi sia *davvero* un ‘sé’ permanente e indipendente in ogni persona, e *non che questo sia solo frutto di convenzioni*. Pertanto una parafrasi dei primi due *pāda* potrebbe essere: è possibile insegnare che l’unica ‘verità’ è ciò che è *convenzionalmente* vero solo sfruttando un linguaggio basato su convenzioni, coscì della ‘convenzionalità’ di tale linguaggio.<sup>73</sup> Questo modo di usare il linguaggio, questo ‘dire’, non è quindi interamente rigettato da Nāgārjuna. Esso è un ‘mezzo’ (s. *upāya*) per giungere a un fine, ed è anche l’unico.

Notiamo, *en passant*, che esiste una differenza esplicita in questa *kārikā* tra l’insegnamento della ‘verità ultima’, e la realizzazione del *nirvāṇa*. Il terzo capitolo affronta direttamente come può darsi una condotta, un ‘fare’, che non si fermi al livello delle convenzioni viste come convenzionali (e quindi ‘destituite’), ma che vada oltre anche la ‘destituzione’ stessa. Ci basterà dire per ora che la *realizzazione* dell’estinzione, dell’acquietamento è da ricercarsi nella prassi, e quindi in una pratica che deve essere necessariamente informata dalla *comprensione* della ‘verità ultima’, come insegnata (e insegnabile) dai maestri, ed è inscindibile da essa.

Questa comprensione, è evidentemente ‘vuota’ anch’essa, in quanto non costituisce una piena esperienza di quel ‘distaccamento’ al quale Nāgārjuna (ma egli direbbe, in realtà, il Buddha) vuole portarci con la mera suggestione generata dal termine ‘*śūnyatā*’. L’autore delle *Mūlamadhyamakakārikā*, sempre criptico, ci consiglia infatti di dubitare che in quell’insegnamento ci sia tutto ciò che il Buddha voleva trasmettere come *dharmā*. E scrive infatti, nella XXV *parīkṣā*:

Benefica è la pacificazione di ogni presa e del dispiegamento concettuale.  
In nessun luogo, a nessuno, nessun insegnamento è stato trasmesso dal Buddha.  
*sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ |*

<sup>72</sup> L’unico modo in cui possiamo ammettere una equivalenza tra *saṃvṛtisatya* e *vyavahāra* è intendendo il primo termine solo nel primo dei significati elencati precedentemente, v. *supra* § 2.1.1. *Samvṛtisatya* e *paramārthasatya*

<sup>73</sup> Ogawa propone come interpretazione del termine *vyavahāra* in questa *kārikā* «the verbalization of the truth or the truth as it is spoken of». Considerando lo svolgimento successivo della tesi di Ogawa, riteniamo che questa interpretazione sia in linea con quanto fin qui da noi illustrato, parafrasando la sua espressione in “un modo di esprimere a parole la ‘verità ultima’, che tenga conto simultaneamente della ‘verità ultima’ stessa”; cfr. Ogawa, “Two Truths Theory...,” p. 614.

*na kva cit kasyacit kaścīd dharmo buddhena deśitah ||24||<sup>74</sup>*

Il *prapañca* è letteralmente il dispiegarsi, l'estendersi, il moltiplicarsi del pensiero discorsivo, dunque del 'pensare' un 'dire' oggettivante, cioè che 'moltiplica' le 'cose'. Attraverso i nomi noi creiamo oggetti, 'sovrapponiamo' (*samāropa*) loro delle qualità, le differenziamo da noi (questo, dunque, presuppone un noi, che non è l'oggetto) e da altri oggetti con altre qualità e via discorrendo.<sup>75</sup> Una semplice frase come 'Vedo una mela rossa' crea un caleidoscopio di infinite entità, frammentando un flusso di esperienza in fenomeni 'afferrabili', ossia, letteralmente 'percepibili'.

Anche Westerhoff evidenzia che ci sono vari 'linguaggi' in tensione fra loro nella produzione nāgārjuniana, portando come esempio i versi dell'*Acintyastava* in cui si attribuiscono al Buddha due insegnamenti: il mondo è mero 'nome', mera costruzione fittizia,<sup>76</sup> e tuttavia queste costruzioni sono dette 'non esistenti'.<sup>77</sup> Per cercare una soluzione che ci permetta di evitare una trappola nichilista, come abbiamo fatto finora, Westerhoff propone di considerare due tipi di linguaggio. Partendo dal fondo, quello detto 'non esistente' è il linguaggio che prima abbiamo detto basarsi sul comune intendere, ossia un sistema con piena corrispondenza ontologica tra parola e mondo.<sup>78</sup> L'altro tipo di linguaggio è invece un sistema completamente deontologizzato. In una simile concezione di linguaggio, non vi è alcuna corrispondenza ontologica intrinseca tra parola e mondo. Ritorniamo quindi alla prospettiva *finzionalista* (o «*panfinzionalista*»<sup>79</sup>) che abbiamo esposto nella sezione precedente. Attraverso un linguaggio basato su convenzioni, possiamo distinguere determinate affermazioni come '*convenzionalmente*' vere e altre come '*convenzionalmente*' false, ma senza

<sup>74</sup> MMK XXV, 24.

<sup>75</sup> Cfr. Ogawa, "Two Truths Theory...", p. 616.

<sup>76</sup> Sul nominalismo all'interno della produzione buddhista cfr. Jan Westerhoff, "Some remarks on a problem in Madhyamaka philosophy of language," *Ratio* 31 (2018), p. 416, nota 3.

<sup>77</sup> Westerhoff, "Some remarks...", p. 415. Alla nota 2 della medesima pagina l'autore chiarifica la sua scelta di tradurre *asatī* con "non-existent".

<sup>78</sup> Ibid., p. 417. Westerhoff sostiene che un sistema con queste caratteristiche sia qui chiamato in causa per rigettare la visione linguistico-ontologica della scuola Nyāya, alla quale apparterebbe il tipico avversario nei dibattiti nāgārjuniani, e, più in generale, "le parti centrali dell'architettura concettuale sulla base della quale era fondata la maggior parte del dibattito filosofico indiano". Questo sistema è stato illustrato nel dettaglio dall'autore in diverse opere. Oltre all'articolo citato nella presente nota, si veda, a titolo di esempio, anche *idem*, *Nāgārjuna: un'introduzione...*, p. 71 e segg.

<sup>79</sup> Westerhoff, "Some remarks...", p. 419; cfr. anche *ibid.*, nota 11.

presupporre mai, come si fa nel comune intendere, che questo linguaggio possa descrivere oggettivamente la realtà.

È evidente a questo punto che siamo entrati in un circolo (per nulla vizioso, in verità): attraverso le convenzioni generiamo un linguaggio che permette di generare altre convenzioni e così via. Si potrebbe obiettare che anche le ‘prime’ convenzioni abbiano avuto necessità di un linguaggio con il quale essere stabilite. Noi rispondiamo seguendo la proposta di Westerhoff di rifarsi al lavoro sulla convenzione del filosofo David Lewis:<sup>80</sup>

In this [work] Lewis developed an account that made it possible to explain how a system of conventions could bootstrap itself into existence without the assumption of a prior set of conventions in which the conventions are to be formulated. Lewis[’s] construction is based on the idea that there is a convention-independent notion of success in the interaction of two agents that need to coordinate their behaviour (whether they try to hunt together, build a shelter, or escape an enemy). While they may first assign specific symbols to specific meanings in a more or less random fashion, after repeated interactions they will have a strong preference for assigning those meanings to symbols that allow them to jointly solve their coordination problems, and these are also the assignments where both parties give the same meanings to the symbols both use. In this way a rudimentary system of conventions can arise without the assumption of prior conventions for establishing them, and once this system is in place it can then [be] used to generate increasingly complex higher-level systems of convention.<sup>81</sup>

### 2.2.2. Come parlare di śūnyatā?

Possiamo quindi intendere *vyavahāra* come il mezzo attraverso il quale è possibile realizzare interazioni fruttuose, ossia che portano a compimento le nostre intenzioni. Per ricercare una strategia attraverso la quale l’*insegnamento* della verità ultima, così come l’abbiamo intesa finora, possa essere anch’essa un’interazione fruttuosa, riprendiamo con Ogawa un passaggio di Candrakīrti, nel quale il commentatore indiano di Nāgārjuna sostiene che la «verità» (s. *dharmā*) possa essere «insegnata e imparata attraverso la *sovrapposizione* [*samāropa*]». <sup>82</sup> Abbiamo già incontrato il termine ‘sovrapposizione’ (s. *samāropa*) nel capitolo precedente, nel quale era usato, dal medesimo

<sup>80</sup> David K. Lewis, *La convenzione: studio filosofico*, trad. Gabriele Usberti (Milano: Bompiani, 1974).

<sup>81</sup> Westerhoff, “Some remarks...,” p. 418. Cfr. anche *idem*, “The Merely Conventional Existence of the World,” in *The Cowherds, Moonshadows...*, p. 193 e segg.

<sup>82</sup> Ogawa, “Two Truths Theory...,” p. 614.

commentatore, per indicare l'azione con la quale il 'modello' di 'natura propria' (*svabhāva*) era imposto da un osservatore sulle proprie percezioni nel corso della rielaborazione delle stesse, creando così degli oggetti stabili, distinti e indipendenti dall'osservatore stesso. Ci sia permesso ora di ritornare sulla 'sovrapposizione', intendendola questa volta non come un ostacolo, ma come un 'utile stratagemma' (s. *upāya*), che, se impiegato consapevolmente, può aiutarci nel nostro scopo.

Ogawa sfrutta la teoria della denotazione della realtà elaborata dal filosofo e grammatico indiano Bhartṛhari (ca. V secolo d.C.), teoria che riassumeremo qui nei suoi punti chiave:

1. Le nude sostanze (s. *dravya*) possono essere verbalizzate solo attraverso le loro qualità (s. *guṇa*). Quindi *dravya* è ciò che deve essere discriminato (al fine di poterne parlare), mentre *guṇa* è ciò che permette la discriminazione.
2. *Guṇa* è il motivo per l'applicazione (s. *pravṛttinimitta*) di una determinata parola a *dravya*. Nell'esempio portato da Ogawa, una tal cosa caratterizzata dalla proprietà 'lotità' potrà essere chiamata 'loto' per distinguerla.<sup>83</sup> La parola 'loto' funziona per distinguere quella cosa perché vi è un motivo di applicazione, in questo caso il fatto che alla cosa inerisca la proprietà 'lotità'.
3. Per Bhartṛhari, la 'realtà ultima', che egli chiama *brahman*, non può essere delimitata in alcun modo e pertanto è ineffabile. In questo senso, *brahman* è *dravya*.
4. Se noi volessimo parlare della 'realtà ultima', ossia applicare a essa una parola, dovremmo prima attribuire a essa un motivo per l'applicazione (*pravṛttinimitta; guṇa*) di tale parola alla realtà ultima. È fondamentale capire che non è necessario che il *guṇa* che noi attribuiamo inerisca alla realtà ultima (invero, alla realtà ultima non inerisce alcun *guṇa*). Esso è solo provvisoriamente utile per applicare la parola.

Chiariti questi punti, Ogawa sostiene che il processo di sovrapposizione (*samāropa*) summenzionato sia equivalente a questa attribuzione del *guṇa* (o *pravṛttinimitta*). Infatti, mentre non vi è alcunché che sia caratterizzato da proprietà, noi possiamo, momentaneamente, sovrapporre un motivo di applicazione delle parole alla realtà, e in questo modo verbalizzarla, ossia 'farne un ritratto a parole'.

---

<sup>83</sup> Ibid., pp. 622-623.

L'esempio classico che viene riportato da Bhartṛhari è quello di una casa, la casa di Devadatta, che, essendo indistinguibile dalle altre case, non può essere determinata. Allora un osservatore la descrive all'altro come "la casa sulla quale è posato un corvo" e in questo modo la parola 'casa' può essere nuovamente applicata fruttuosamente sulla base di una proprietà 'momentanea' (s. *adbruva*), il corvo, che però evidentemente non è parte della casa, e che infatti poi vola via. La casa viene quindi identificata (ossia: delimitata), e l'interazione dei due osservatori è fruttuosa, ma il termine 'casa' (e questo è fondamentale) in nessun modo suggerisce che quell'edificio sia intrinsecamente dotato di un corvo.<sup>84</sup>

Questo meccanismo di momentanea 'sovrapposizione' è possibile, tuttavia, solo grazie alle convenzioni che rendono valido il 'motivo di applicazione', ossia che all'applicazione della parola fa seguire un'interazione fruttuosa. Se, ad esempio, per i due osservatori dell'esempio precedente il termine 'corvo' si potesse applicare a qualsiasi uccello dal piumaggio nero, questo precluderebbe a un terzo osservatore (ornitologo molto pignolo) l'identificazione della casa, sulla quale egli vede invece un merlo. È evidente che la frase "La casa di Devadatta è quella su cui è posato un merlo" non è più vera della frase "La casa di Devadatta è quella su cui è posato un corvo". Da un certo punto di vista (forse quello di Devadatta), essa non è qualificata intrinsecamente in nessuno dei due modi. Eppure, per i primi due osservatori, la seconda frase permette un'interazione fruttuosa, e alla fine la casa è identificata.

### 2.2.3. 'Modelli' e designazioni dipendenti

Lasciandoci alle spalle questioni ornitologiche, possiamo usare il quadro complessivo descritto finora per comprendere il modo in cui, all'interno della nostra riflessione, i 'modelli' possono tornare temporaneamente utili, attraverso la duplice azione del 'pensare-dire' al fine di individuare un 'fare' virtuoso, cioè che liberi dalla sofferenza. Iniziamo osservando questa *kārikā* di Nāgārjuna:

Consideriamo la co-originazione dipendente come vacuità;  
 quest'ultima è una designazione dipendente; invero, è la via di mezzo.  
*yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmāhe |*

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 627 e segg.

*sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā ||18||<sup>85</sup>*

Non c'è nulla in 'śūnyatā' che esprima fino in fondo la profonda realizzazione del *nirvāṇa*. In questo senso, Nāgārjuna è molto onesto, specificando immediatamente che 'śūnyatā' altro non è che una 'designazione dipendente',<sup>86</sup> cioè una parola, il cui unico motivo di applicazione a una realtà (s. *tattva*) che non può 'esplicarsi con spiegazioni' (s. *prapañcair aprapañcita*)<sup>87</sup> sta nelle convenzioni stabilite, più o meno implicitamente, con gli interlocutori, attraverso le quali si fanno strada nelle loro menti delle suggestioni, delle impressioni, persino delle emozioni. In queste suggestioni, e nella capacità di un uditore attento di disincantarsi dall'uso del linguaggio del *vyavahāra*, sta l'utilità del *vyavahāra* stesso. Senza questa possibilità di mediazione, secondo Nāgārjuna, non è possibile condurre al *nirvāṇa*.

Dire che questa è la 'via di mezzo' (s. *madhyamā*) significa esattamente che nell'utilizzo delle designazioni dipendenti, ossia nel sapiente uso del meccanismo di *samāropa* precedentemente illustrato, si può trovare un equilibrio tra due visioni: la prima (potremmo definirla *śāśvatavāda*), che ipostatizza il linguaggio e lo radica a una realtà oggettivamente esprimibile, con la conseguente generazione di 'feticci', di false forme di coscienza che offrono un illusorio controllo sulla realtà, come abbiamo già avuto modo di vedere nel primo capitolo; la seconda (potremmo definirla *ucchedavāda*), che, arresasi alla completa convenzionalità del linguaggio umano, e facendosi schiacciare da un ingombrante 'vuoto', rifugge le parole in un silenzio che, se da un lato evita i rischi connessi alla visione precedente, dall'altro impedisce qualsiasi tipo di insegnamento, di trasmissione.

Questo 'saggio' equilibrio, ossia l'uso del linguaggio proprio del *vidvān*, è quello che si vuole qui proporre come approccio nei confronti dei modelli. I modelli, così come li abbiamo definiti, sono oggetti 'vacui', costruiti attraverso convenzioni 'vacue' per descrivere realtà che sono esse stesse 'vacue' a loro volta. Il processo che abbiamo definito come 'istituzione' di tali modelli invece li vorrebbe oggettivare, potenziare, renderli oggetti 'reali', perfettamente in grado di descrivere realtà 'reali'. In

<sup>85</sup> MMK XXIV, 18.

<sup>86</sup> Kalupahana traduce «dependent upon convention», Magno «designazione linguistica», Siderits e Katsura «dependent concept»; cfr. David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1991); Magno, *Nāgārjuna...*; Siderits e Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way...*

<sup>87</sup> Con questa traduzione vogliamo rendere il significato di *prapañca* come 'svolgimento', 'espansione'.

questo senso, va nella direzione della visione che abbiamo definito *śāśvatavāda*. Il processo, invece, che abbiamo definito come ‘destituzione’ non mira alla *distruzione* di questi modelli. C’è infatti, come abbiamo visto, una utilità di fondo in essi, a patto che essi siano *depotenziati*, limitati nella propria dimensione di *verità*. Il *vyavahāra* è lo spazio dei ‘modelli’, il mondo nel quale essi funzionano, in cui sono *veri*, come i personaggi di una tragedia sul palcoscenico. Restituire a ogni elemento, a ogni livello, una corretta dimensione (e ambito) di ‘verità’, questo è ‘destituzione’.

Questo processo è mirato a restituirci uno sguardo consapevole sugli ostacoli, sulle false forme di coscienza attorno alle quali il triplice operare del nostro ‘pensare-dire-fare’ inconsciamente si piega, per conformarvisi. Invero, queste false forme di coscienza posseggono un grande potere ‘distruttivo’, come ci dice Nāgārjuna in questa *kārikā*:

La vacuità, se fraintesa, distrugge chi ha un’intelligenza debole,  
 come un serpente afferrato male o un incantesimo eseguito nel modo errato.  
*vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam |*  
*sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duḥprasādhitā ||11||<sup>88</sup>*

Obiettivo del prossimo capitolo sarà pertanto sfruttare lo slancio fin qui guadagnato per andare oltre questo processo, e individuare, dopo un ‘pensare-dire’ consapevole e orientato verso la ‘realizzazione’ dell’‘estinzione’, il terzo e ultimo tassello: l’azione virtuosa, ossia, il ‘fare oltre il modello’.

---

<sup>88</sup> MMK XXIV, 11. La traduzione segue quella di Magno, *Nāgārjuna...*, p. 321. Per un confronto con la letteratura canonica in lingua *pāli* sulla similitudine del serpente, si veda Siderits, Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way...*, p. 274.

## FARE

Nella *kārikā* di Nāgārjuna con la quale abbiamo concluso lo scorso capitolo, si discuteva dei rischi sottesi a un uso improprio dei ‘modelli’, ossia delle designazioni convenzionali. Gli esempi portati sono prettamente pratici, concreti, strettamente legati alla sfera del ‘fare’, ossia dell’azione. Sia il serpente afferrato male che l’‘incantesimo’ eseguito nel modo errato, infatti, sono azioni che hanno come conseguenza un danno immediato e ci espongono a una situazione di pericolo.

In questo capitolo, trasferendo sul piano pratico del ‘fare’ le implicazioni del ‘pensare’ e del ‘dire’ maturate nei precedenti capitoli, si individuano i caratteri di un ‘fare’ virtuoso, in particolare la sua possibilità in una prospettiva *madhyamaka* in assenza di un ‘sé’ e, anzi, in diretta opposizione a esso. Si vedrà che il ‘dire’, tramite un linguaggio usato in modo ‘saggio’, può servire da guida per un’azione mirata a eliminare la sofferenza, un’azione che va al di là dei ‘modelli istituiti’ e anche della loro ‘destituzione’.

La prima parte espone la posizione di Nāgārjuna sullo statuto dell’azione a partire dalle *parīkṣā* VIII e XVII delle *Mūlamadhyamakakārikā*. L’analisi si conclude affermando la non sussistenza di natura propria in agenti, azioni, effetti delle azioni e conseguenze. Nella seconda parte individuiamo l’ambito di validità dell’agire all’interno della produzione *madhyamaka*, e soprattutto i caratteri della ‘azione’ virtuosa e del rapporto tra ‘agente’ e ‘oggetto/paziente’ in assenza di un sé. Infine, la terza parte presenta, come esempio di applicazione del nostro paradigma fino a qui esposto, la proposta di definizione e sistematizzazione del concetto di “razzializzazione” presentata da Federico Oliveri per ‘pensare’ e ‘dire’ più efficacemente la discriminazione razziale ponendo l’accento non sulla nozione di ‘razza’ in quanto tale, ma sui processi di formazione e perpetuazione di tale ‘modello’, nonché sulle sue funzioni.

### 3.1. OLTRE L'AGENTE

Dell'azione e del 'fare' abbiamo già dato cenno nel primo capitolo, citando un passaggio delle *Mūlamadhyamakakārikā* (XVII, 31-32) nel quale Nāgārjuna paragona agente (s. *kartr*) e azione (s. *karman*) a due esseri illusori, all'interno di una catena di esseri illusori magicamente creati.

Dal momento che in questo capitolo ci concentreremo particolarmente sullo statuto dell'azione, sui suoi obiettivi e sulle sue conseguenze, torniamo sulle due *parīkṣā* nelle quali Nāgārjuna affronta questi temi: l'ottava (s. *karmakāraparīkṣā*) e la già citata diciassettesima (s. *karmaphalaparīkṣā*).

#### 3.1.1. L'analisi dell'oggetto<sup>89</sup> e dell'agente

L'ottava *parīkṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā* punta ad analizzare il rapporto tra agente e 'oggetto dell'azione' da una prospettiva ontologica. Utilizzando le categorie di esistenza impiegate dal suo avversario, Nāgārjuna passa in rassegna nelle prime undici *kārikā* le possibilità che agente e 'oggetto' siano entrambi oggettivamente reali<sup>90</sup> (s. *sadbhūta*), che siano entrambi oggettivamente irreali (s. *asadbhūta*), che siano entrambi oggettivamente reali e irreali al contempo (s. *sadasadbhūta*), che uno sia oggettivamente reale e l'altro oggettivamente irreali o reale e irreali contemporaneamente, e che uno sia oggettivamente irreali e l'altro oggettivamente reale o reale e irreali contemporaneamente.

Qui, come nella *kārikā* citata alla fine del capitolo precedente (XXIV, 11), emerge ancora una volta la profonda consapevolezza di Nāgārjuna dei rischi relativi a una prospettiva nichilista, che vede cioè agente e 'oggetto' come oggettivamente irreali. Scrive infatti:

Se un agente irreali producesse un oggetto irreali,  
l'oggetto sarebbe senza fondamento e l'agente sarebbe senza fondamento.  
*karoti yady asadbhūto 'sadbhūtaṃ karma kāraṇaḥ |*  
*abhetukaṃ bhavet karma kartā cābetuko bhavet ||3||*

Senza fondamento, non si danno né effetto né causa per l'azione;  
in assenza di questi, non si danno né un'attività, né un agente, né uno strumento.  
*hetāv asati kāryaṃ ca karaṇaṃ ca na vidyate |*

<sup>89</sup> Si segue qui la proposta di Siderits e Katsura nel tradurre *karman* nel contesto della VIII *parīkṣā* con 'oggetto', ovvero 'oggetto dell'azione', ossia ciò che l'agente intende conseguire od ottenere, secondo l'uso pāṇiniano del termine. Cfr. Siderits e Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way...*, p. 89. Cfr. anche Krishna Del Toso, "Kārya and kāraṇa in Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikās*," *AION* 67 (2007): p. 143 e segg.

<sup>90</sup> Ossia, dotati di *svabhāva*.

*tadabbāve kriyā kartā kāraṇaṃ ca na vidyate ||4||*

In assenza di un'attività e del resto, non si danno né giusto, né sbagliato.

Non essendoci giusto e sbagliato, non si dà il frutto che da essi deriva.

*dharmādharmāu na vidyete kriyādīnām asaṃbhave |  
dharme cāsaty adharme ca phalaṃ tajjaṃ na vidyate ||5||*

Non essendoci un frutto, non ha senso che ci siano vie verso la liberazione né verso il paradiso,

e ne consegue l'inutilità di ogni azione.

*phale 'sati na mokṣāya na svargāyopapadyate |  
mārgaḥ sarvakriyāṇāṃ ca nairarthakyaṃ prasajyate ||6||<sup>91</sup>*

Si ribadisce quindi, come in altre parti abbiamo già fatto, che a guidare questa impresa gnoseologica e ispettiva è uno scopo prettamente pratico. Non vi è liberazione dalla sofferenza senza una corretta comprensione (p. *sammādit̥hi*), ma soprattutto tale liberazione è lo scopo (s. *artha*) che guida ogni azione.

Escluse infine le possibilità sopra elencate, che per Nāgārjuna sono «all the possibilities there might be»<sup>92</sup> nella prospettiva dell'avversario, si considera quindi che l'unico modo in cui si possono concepire le figure dell'«agente» e «oggetto dell'azione» è come mere realtà convenzionali. In quanto convenzionali, non sono né a sé stanti e indipendenti, né oggettivamente inesistenti. Invece, sono considerati in mutua dipendenza.

L'agente sorge in dipendenza dall'oggetto e l'oggetto sorge in dipendenza dallo stesso agente.

Non vediamo altro modo di concepirli in modo fruttuoso.

*pratītya kāraṇaḥ karma taṃ pratītya ca kāraṇam |  
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam ||12||<sup>93</sup>*

Prima di analizzare anche l'ultima *kārikā* di questa *parīkṣā*, ripercorriamo anche la diciassettesima *parīkṣā* dell'opera, così da comprendere meglio il progetto soteriologico di fondo.

<sup>91</sup> MMK VIII, 3-6.

<sup>92</sup> Siderits e Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way...*, p. 90.

<sup>93</sup> MMK VIII, 12.

### 3.1.2. L'analisi dell'azione e del frutto

In questa *parīkṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna affronta il tema dell'‘azione’ (*karman*) e del suo frutto (s. *phala*), ossia delle conseguenze che avrà sull'agente, influenzandone il percorso verso la liberazione. Nelle prime cinque *kārikā* di questa *parīkṣā*, Nāgārjuna spiega che con ‘*karman*’ intende vari tipi di ‘azione’, dall'atto mentale della ‘intenzione’ (s. *cetanā*), a ciò che attraverso quella ‘intenzione’ si manifesta in ‘azioni eseguite con il corpo’ (s. *kāyika*) o ‘con la parola’ (s. *vācika*). In questo senso, quindi, riteniamo che si allinei con la nostra riflessione: l'oggetto del discorso sono qui le conseguenze di ‘atti’ del ‘pensare’, del ‘dire’ e del ‘fare’. Abbiamo visto che gli atti del ‘pensare’ e del ‘dire’ possono generare conseguenze virtuose o viziose, a seconda che siano influenzati o meno dall'utilizzo e dalla sovrapposizione di ‘modelli istituiti’. Ebbene, anche qui Nāgārjuna ribadisce il peso in termini di conseguenze ‘karmiche’ di questi ‘atti’, che non vanno considerati in alcun modo subordinati all'‘agire corporeo’.

Nel presentare le posizioni di vari interlocutori, anch'essi appartenenti a tradizioni di pensiero buddhiste, sul rapporto tra azione e sua conseguenza karmica, Nāgārjuna rileva come rimanga in essi ferma la convinzione che l'‘azione’ sia dotata di ‘natura propria’. Una tale ‘azione’, tuttavia, sarebbe eterna, assoluta, e quindi ingenerata, per i motivi che abbiamo già visto quando abbiamo parlato di *ātman*.<sup>94</sup> Ritenendo che una ‘azione’ oggettivamente reale possa in qualche modo generare frutti si incorrerebbe, allora, nella stessa contraddizione esposta in precedenza nell'ottava *parīkṣā*. E scrive che:

Se l'azione fosse qualcosa di non prodotto, vi sarebbe il timore di pagare le conseguenze di un'azione non commessa.

Ne consegue il problema di una condizione di temperanza.<sup>95</sup>

*akṛtābhyāgamabbayaṃ syāt karmākṛtakaṃ yadi |*  
*abrahmacaryavāsaś ca doṣas tatra prasajyate ||23||*

Non vi è alcun dubbio che ciò sarebbe in contrasto con ogni forma di senso comune,

<sup>94</sup> MMK XVII, 22: *karma svabhāvataś cet syāc chāśvatam syād asaṃśayam | akṛtam ca bhavet karma kriyate na hi śāśvatam ||*

<sup>95</sup> Si intende: dal momento che si subiscono le conseguenze anche di pensieri, parole e azioni non commesse, qualcuno che ha condotto una vita di temperanza potrebbe subire le conseguenze di una vita di intemperanza e viceversa.

e non sarebbe [più] appropriato distinguere chi commette azioni virtuose e chi azioni viziose.

*vyavahārā virudhyante sarva eva na saṁśayaḥ |  
punyapāpakṛtaṁ naiva pravibhāgaś ca yujyate ||24||*<sup>96</sup>

Vediamo qui che per Nāgārjuna è di fondamentale importanza che si possa distinguere tra ‘azione’ virtuosa e ‘azione’ viziosa, o nociva. Ricordiamo, infatti, l’esempio del serpente e dell’‘incantesimo’: atteggiamenti nichilisti o eternalisti, o che fraintendano l’insegnamento che Nāgārjuna ha esposto fin qui hanno conseguenze nefaste e sono portatori di sofferenza.

Per quanto riguarda il paradigma che qui vogliamo proporre, se concepissimo come *innocenti*, ossia incapaci di nuocere, i meccanismi appropriatori del ‘pensare’ e del ‘dire’ delineati nei precedenti capitoli per via della loro ‘natura convenzionale’, perderemmo completamente di vista l’obiettivo finale. La sfera del ‘pensare’ e quella del ‘dire’ sono state ‘destituite’, ossia liberate dalla pretesa appropriatrice che le caratterizzava, per poter orientare ora una linea di condotta verso uno scopo *esplicitamente* ‘virtuoso’, che avvicina, cioè, all’‘estinzione della sofferenza’ (p. *dukkhanirodha*). Nella prospettiva del *vyavahāra*, questa linea di condotta è ‘veramente’ virtuosa. È da un punto di vista interno a questa prospettiva che Nāgārjuna, nella dodicesima *kārikā* dell’ottava *parīkṣā*, analizzata precedentemente, può dire che agenti e oggetti dell’azione possono essere compresi come in mutua dipendenza. Per questo motivo Candrakīrti commenta così, introducendo quella stessa *kārikā*:

As for us, on the other hand, since all existents are dependently arisen, we do not perceive intrinsic nature, so what is there to be refuted?... How can it be established that all existents are, as you say, devoid of intrinsic nature? The worldly delusion being accepted, the establishment of conventionally real entities, which are imagined like the water of a mirage, is through agreement on the basis merely of dependence of this on that and not in any other way.<sup>97</sup>

I *mādhyamika*, riconoscendo la ‘convenzionalità’ di questi oggetti, ossia ‘agente’ e ‘oggetto’, possono quindi permettersi di parlarne ‘come se’.

<sup>96</sup> MMK XVII, 23-24.

<sup>97</sup> Siderits e Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way...*, p. 96. La traduzione qui inserita è di Siderits e Katsura, cfr. PP 188-189.

In poche parole, la ‘convenzionalità’ di ‘agente’, ‘oggetto’, ‘azione’, ‘frutto’ è utile ai fini di dirigere un’azione virtuosa (e di evitarne una nociva). La loro mutua dipendenza, una volta compresa correttamente, estingue un attaccamento nocivo all’io e all’oggetto, come due entità indipendenti. Infatti, l’attaccamento all’io è possibile solo se si concepisce l’io come a sé stante, separato da tutto ciò che lo circonda. L’oggetto, invece, è concepito come ‘ciò che non sono io’, esterno e indipendente. Chi si aggrappa a un io indipendente, quindi, desidera *preservare questa* indipendenza, e ciò è possibile o proteggendo l’io *dall’altro*, dall’oggetto o affermando una ‘volontà di potenza’ *sull’altro*. A questo punto, sarà però importante notare che anche il loro essere entità interdipendenti è ‘convenzionale’. Il semplice passaggio da ‘agente indipendente’ e ‘oggetto indipendente’ a ‘agente dipendente’ e ‘oggetto dipendente’ è solo metà del percorso, che si conclude in un abbandono completo della distinzione tra ‘agente’ e ‘oggetto’, perché in ultima istanza questa distinzione è frutto anch’essa di atti appropriativi. Non sfugga, infatti, che nelle due *kārikā* che abbiamo analizzato al termine del primo capitolo<sup>98</sup> gli esseri illusori che si concreavano in una catena infinita, e che Nāgārjuna paragonava all’agente e all’‘oggetto’, erano creati dal maestro (s. *śāstr*), ossia dal Buddha, che, desiderando attraverso il suo insegnamento guidare all’‘estinzione della sofferenza’, può temporaneamente darci l’impressione che queste cose godano di un certo tipo di esistenza, nonostante ‘agente’, ‘oggetto’, ‘azione’ e ‘frutto’ siano semplicemente ‘simili a un miraggio o a un sogno’.<sup>99</sup>

Recuperiamo quindi la conclusione dell’ottava *parīkṣā*, dove Nāgārjuna dice che:

Così si deve intendere l’attaccamento,<sup>100</sup> ossia attraverso l’abbandono di oggetto e agente.

[Tutte] le altre cose sono da considerarsi come l’oggetto e l’agente.

*evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ |*

*kartuś ca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet ||13||<sup>101</sup>*

<sup>98</sup> MMK XVII, 31-32.

<sup>99</sup> MMK XVII, 33d: *marīcisvapṇasaṃnibhāḥ ||*

<sup>100</sup> Siderits e Katsura inseriscono a questo punto della loro traduzione «and the appropriator». Riteniamo che non solo sia superfluo ai fini della comprensione della *kārikā*, ma che, ironicamente, replichi il dualismo che con tanto sforzo si sta cercando qui di abbandonare; cfr. Siderits e Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way...*, p. 97.

<sup>101</sup> MMK VIII, 13.

‘Oggetto’ e ‘agente’, come ‘azione’ e ‘frutto’, l’abbiamo visto a più riprese, si generano attraverso un pensiero appropriativo (s. *upādātṛ*), che origina da un linguaggio appropriativo. Così, al ‘me’ segue un ‘mio’, e viceversa ‘io’ non è altro che l’agente delle ‘mie azioni’ e il possessore delle ‘mie cose’. Attraverso un duplice percorso linguistico ed epistemologico, nei primi due capitoli abbiamo destituito questo processo di appropriazione, ridimensionando questi ‘modelli istituiti’ a delle ‘designazioni convenzionali’, che possono al più essere utili per insegnare, per guidare un’azione che concluda l’ultimo passaggio: andare oltre l’agente.

### 3.2. UN ‘FARE’ MADHYAMAKA

Chiarita la nostra posizione per quanto concerne lo ‘statuto’ di ‘agente’, ‘azione’, ‘oggetto dell’azione’ e ‘frutto’ nelle *Mūlamadhyamakakārikā*, consideriamo ora la situazione seguente.

La persona A vede la persona B che soffre. Poniamo che la persona A consideri auspicabile che la persona B non soffra, e che quindi voglia agire per terminare la situazione di sofferenza della persona B.

A questo punto presentiamo i seguenti quesiti:

1. Se la persona B, tanto quanto la persona A, ‘esiste’ solo ‘convenzionalmente’ come entità distinta, ne potremmo concludere che la sua sofferenza sia solamente una sofferenza ‘convenzionale’ e che, in fondo, non sia un problema ‘reale’.
2. Essendo anche la persona A ‘convenzionalmente esistente’, come potrebbe agire efficacemente per terminare la sofferenza della persona B? Non sono infatti entità distinte, né tantomeno la stessa entità.

Innanzitutto, non discuteremo qui perché la sofferenza (p. *dukkha*) sia una cosa negativa, e quindi da evitare, scongiurare ed eliminare. Considerando che, come già abbiamo detto in questo capitolo, le varie tradizioni e correnti di pensiero buddhiste prendono le mosse dalla consapevolezza della

sofferenza e dalla possibilità della sua estinzione, e che Nāgārjuna su questo concorda,<sup>102</sup> tanto basti a giustificare la precedente affermazione.

Iniziamo ora con il primo quesito. Date la proposta che abbiamo avanzato nel precedente capitolo, in accordo con altri studiosi, di adottare una prospettiva finzionalista (o «panfinzionalista») nei confronti della *saṃvṛtisatya*, risponderemo ricordando che la ‘verità convenzionale’ è comunque vera e che, dal momento che in ultima analisi non vi è differenza tra ‘verità ultima’ e ‘verità convenzionale’, il fatto che la sofferenza sia ‘convenzionalmente vera’ non ci consente di ignorarla.<sup>103</sup>

Spostiamoci ora al secondo quesito. Per rispondervi, dobbiamo capire come può nascere un’azione ‘altruista’.<sup>104</sup> Per fare questo, vediamo alcuni passaggi della *Introduzione alla pratica del risveglio*<sup>105</sup> (*Bodhicaryāvatāra*) del mādhyamika indiano Śāntideva:

Dal momento che sia io sia gli altri desideriamo il benessere allo stesso modo,  
Cosa c’è di diverso in me per cui dovrei impegnarmi a ottenere solo il mio  
benessere?

*yadā mama pareṣāṃ ca tulyam eva sukhaṃ priyam |*  
*tadātmanah ko viśeṣo yenātraiva sukhodyamaḥ ||95||*

Dal momento che né io né gli altri desideriamo paura e sofferenza,

<sup>102</sup> Si rimanda, a scopo puramente esemplificativo, alla XXIV *parikṣā* delle *Mūlamadhyamakakārikā*, nel quale riteniamo essere evidente la posizione di assoluta intransigenza di Nāgārjuna verso chi nega la validità delle quattro verità enunciate dal Buddha. In particolare si veda l’ultima *kārikā* (MMK XXIV, 40): *yaḥ pratīyasamutpādaṃ paśyatidaṃ sa paśyati | duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca*.

<sup>103</sup> Consideriamo, per esempio, un bambino il quale, caduto a sedere sul pannolino, non si è procurato ‘vero’ dolore fisico ma scoppia ugualmente in lacrime. Eliminarebbe la sua sofferenza dirgli che, ‘in realtà’, non si è fatto nulla? O gioverebbe invece di più abbracciarlo, ‘facendo finta’ che si sia fatto male, e dicendogli che il male passerà subito? A questo proposito, cfr. Mark Siderits, “Does ‘Buddhist Ethics’ exist?” in *Moonpaths. Ethics and Emptiness*, a cura di The Cowherds (New York: Oxford University Press, 2016), p. 137: «...the claim that all things are empty can be asserted only in context where saying this will prove useful, namely in helping one make the final step from realization of non-self to full enlightenment. Its assertion is not warranted in other contexts. Among the contexts in which it is not warranted might be the context of practical reasoning in which one wonders what reason there is to prevent suffering in others. A wise Mādhyamika might not object to the claim that pain is intrinsically bad when this claim is made in the context of trying to determine what should be done.»; cfr. anche Jay L. Garfield, “Buddhist Ethics in the Context of Conventional Truth: Path and Transformation,” in *ibid.*, pp. 77-96.

<sup>104</sup> Usiamo qui il termine ‘altruista’ tra virgolette perché questo termine porta in essere evidentemente un ‘altro’, con le conseguenze spiacevoli che ciò comporta ai fini del nostro ragionamento. Un termine che funziona meglio in questo senso è uno degli equivalenti in lingua inglese, *selfless*, che invece evoca una nozione di ‘assenza del sé’. Un equivalente italiano di *selflessness*, che ne conservi questa accezione può essere ‘abnegazione’. Mancando un aggettivo derivato, proseguiremo con ‘altruista’.

<sup>105</sup> La traduzione del titolo è quella proposta da Raniero Gnoli; cfr. *idem*, a cura di, “Introduzione alla pratica del risveglio,” in *La rivelazione del Buddha. 2...*, pp. 755-848.

Cosa c'è di diverso in me per cui proteggo me stesso e non un altro?  
*yadā mama pareṣāṃ ca bhayaṃ duḥkhaṃ ca na priyam |*  
*tadātmanāḥ ko viśeṣo yat taṃ rakṣāmi netaram ||96||<sup>106</sup>*

Possiamo vedere che, una volta compresa l'insensatezza del 'pensare' e del 'dire' che vi sia un 'io' distinto, cessa necessariamente anche la convinzione che vi sia un 'altro' distinto. Di conseguenza, anche la nozione che la propria sofferenza e il proprio benessere, siano in qualche modo da privilegiare rispetto a quelli altrui perde di significato.

Questo atteggiamento, che punta a riconoscere attivamente la sofferenza e a impegnarsi per ridurla, è ciò in cui consiste il «central moral value»<sup>107</sup> della 'cura' (s. *karuṇā*).<sup>108</sup> La 'cura' non è semplicemente il 'sentire' la sofferenza degli altri esseri viventi, ma piuttosto una spinta attiva che nasce spontaneamente dal cessare dell'ego-ismo, ossia della predilezione verso il 'proprio io'. Sintetizza bene Garfield, scrivendo che essa è

...the direct result of a genuine appreciation of the essencelessness and interdependence of all sentient beings. And this is so simply because *egoism*—its contrary—is rational if, and only if, there is something very special, very independent about the self, something that could justify the distinction between my suffering or well-being and that of others as a motive for action. *Karuṇā* on Śāntideva's account emerges not as a positive phenomenon, but as the *absence* of the irrational egoism born of taking the self to exist ultimately, and to be an object of special concern, just as emptiness is not a positive phenomenon, but the absence of intrinsic nature.<sup>109</sup>

Un tale atteggiamento, ossia una tale modalità di azione, è il risultato di un 'pensare' e di un 'dire' che sorgono dalla destituzione dei 'modelli istituiti' di 'agente' e 'oggetto', e questo 'fare' che rimane sulla

<sup>106</sup> BCA VIII, 95-96.

<sup>107</sup> Garfield, "Buddhist Ethics...", in *The Cowherds, Moonpaths...*, p. 86.

<sup>108</sup> Il termine *karuṇā* è più spesso tradotto in italiano con 'compassione'. Seguiamo però la proposta di Garfield nel prediligere una traduzione con un'accezione meno passiva e più attiva; cfr. ibid. Inoltre, 'cura', oltre all'assonanza con l'inglese *care*, deriva dalla radice indoeuropea \**k<sup>w</sup>ei-s-*, che significa 'prestare attenzione', cfr. Michiel De Vaan, a cura di, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, s.v. "cūra" (Leiden, Boston: Brill, 2008), p. 156. Non sfugga, infine, il parallelismo con l'ambito medico evocato da questo termine. A riguardo, cfr. anche Jay L. Garfield, *Losing Ourselves: Learning to Live Without a Self* (Princeton: Princeton University Press, 2022), p. 123: «You don't want your surgeon to *feel* your pain, but to *care* for you, unimpaired by that pain.» (Corsivi nel testo originale).

<sup>109</sup> Garfield, "Buddhist Ethics...", in *The Cowherds, Moonpaths...*, pp. 89-90. (Corsivi nel testo originale).

scena alla fine di un lungo ‘percorso’ (p. *magga*) trasformativo va al di là del processo di destituzione stesso, in quanto anch’esso è, in ultima analisi, *upāya*.

### 3.3. UN ESEMPIO DI INTERAZIONE ‘PENSARE-DIRE-FARE’: I PROCESSI DI ‘RAZZIALIZZAZIONE’

L’azione virtuosa come l’abbiamo fin qui definita è quindi possibile se e solo se avviene un abbandono della concezione di sé come dotati di un’identità stabile e definita. Abbiamo già analizzato nel primo capitolo alcune cause che portano all’adozione di una tale identità a livello del singolo individuo.

Nella sezione che segue considereremo invece processi che operano su larga scala, attraverso i quali gruppi elitari e dominanti creano figurazioni identitarie reputate stabili, quindi ‘modelli’, al fine di instaurare nuove egemonie, rafforzare e legittimare egemonie già presenti o semplicemente migliorare la propria condizione materiale.

L’esempio che abbiamo scelto è quello dei processi di «razzializzazione», nella definizione e sistematizzazione che ha proposto recentemente Federico Oliveri.<sup>110</sup> Il motivo per cui presentiamo questo esempio è che intendiamo mostrare come un impegno filosofico pragmatico, che si pone come obiettivo quello di migliorare le condizioni di esistenza degli esseri viventi, e pertanto di liberarli da forme di oppressione e sofferenza, debba passare necessariamente attraverso un’operazione di destituzione a livello sistemico e non solo personale, perché i ‘modelli’, le ‘false forme di conoscenza’ attraverso cui tali oppressioni e sofferenze vengono perpetuate su larga scala vengono imposte da gruppi elitari e adottate solo in seguito dalle singole persone. L’esempio della ‘razzializzazione’ in particolare rappresenta una prospettiva per affrontare criticamente una delle maggiori forme di oppressione nelle società contemporanee: il razzismo. Alla luce della proposta descritta nel presente lavoro, analizziamo questi processi sotto una duplice lente: quella della loro ‘istituzione’ e quella della loro ‘destituzione’.

---

<sup>110</sup> Federico Oliveri, “Dalla ‘razza’ alla razzializzazione. Una proposta teorico-metodologica per comprendere e contrastare i razzismi contemporanei,” *Teoria e Critica della Regolazione Sociale* 2 (2020): pp. 1-16.

### 3.3.1. 'Razzializzazione' come 'istituzione del fare'

Oliveri descrive questi processi come quelli attraverso i quali

si assegnano unilateralmente a determinati individui e gruppi identità fisse e naturali, sulla cui base [...] si autorizzano trattamenti di preferenza o discriminazione, si costruisce un apparato ideologico e repressivo tale da conferire validità e stabilità all'intero meccanismo. Ciò avviene allo scopo primario di neutralizzare le istanze egalarie presenti nella società, riproducendo invece le gerarchie sociali, economiche, politiche e culturali esistenti, su scala locale, nazionale e mondiale.<sup>111</sup>

Notiamo che questa «assegnazione» non determina solamente delle identità stabili per i gruppi 'razzializzati'. Infatti, se questo è l'effetto esplicito, l'effetto implicito, invece, è di definizione dell'identità propria del gruppo elitario. Riconoscendo determinati tratti fisici, comportamentali, linguistici, che Oliveri chiama «marcatori identitari»,<sup>112</sup> come caratteristiche dell'«altro», si riconoscono per esclusione i propri. Altri studi evidenziano che la creazione della «norma» europea moderna, sorta funzionalmente all'espansione coloniale, non consisteva semplicemente nei comportamenti, valori, schemi di pensiero europei precoloniali, ma emerse in contrasto con un «lato oscuro» proiettato sui popoli che si volevano sottomettere.<sup>113</sup> Quindi, i processi di 'razzializzazione' sottopongono tanto i gruppi subalterni tanto i gruppi elitari responsabili dei processi stessi alla «assegnazione» di un 'modello', permanente, stabile e «auto-evidente».<sup>114</sup>

Oliveri identifica quattro funzioni<sup>115</sup> legate all'istituzione di questa dicotomia io-altro,<sup>116</sup> del tutto analoga all'«orientalismo» descritto da Edward Said nell'omonima opera.<sup>117</sup>

1. Le funzioni «conservatrice» e di «ricomposizione sociale» riflettono le due funzioni che, in introduzione al presente lavoro abbiamo presentato come proprie, secondo Habermas, delle

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 4.

<sup>112</sup> Ibid., p. 6.

<sup>113</sup> Amy Donahue, "For the Cowherds: Coloniality and Conventional Truth in Buddhist Philosophy," in *Philosophy East and West* 66, n. 2 (Aprile 2016): p. 601; cfr. anche María Lugones, "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System," in *Hypatia* 22, n. 1 (inverno 2007): pp. 186–209; Aníbal Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America," in *Nepantla: Views from South* 1, n. 3 (2000): pp. 533–580.

<sup>114</sup> Oliveri, "Dalla 'razza'...", p. 7.

<sup>115</sup> Ibid., pp. 13-14.

<sup>116</sup> Si rimanda alla riflessione attorno a MMK XV, 4 affrontata nel primo capitolo di questo lavoro.

<sup>117</sup> Edward W. Said, *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente*, trad. Stefano Galli (Milano: Feltrinelli, 2001).

ideologie, o false forme di coscienza, ossia rispettivamente di ‘legittimazione dell’egemonia’ (*Herrschaftslegitimierung*) e di ‘stabilizzazione dell’egemonia’ (*Herrschaftsstabilisierung*).

2. La funzione «risarcitoria» è particolarmente interessante, alla luce di quanto appena detto. In un contesto come quello di molte società capitaliste contemporanee vessato da profonde disuguaglianze di reddito, la ‘razzializzazione’ può infatti servire a mascherare queste differenze di ceto, promuovendo a membri del gruppo elitario persone escluse «dal godimento effettivo dei diritti economici e sociali».
3. L’ultima funzione, quella «utilitaristica», in società capitaliste è legata indissolubilmente alle altre tre. I processi di ‘razzializzazione’, sancendo la separazione tra gruppi elitari e gruppi subalterni, replicano le «divisioni interne della forza lavoro», garantendo lo sfruttamento dei ceti subalterni da parte delle “imprese capitalistiche”.<sup>118</sup>

Riassumendo, i processi di “razzializzazione” da un lato istituiscono una dicotomia io-altro (o noi-loro), che ingabbia in un’identità stabile e permanente tanto i gruppi elitari che quelli subalterni. Dall’altro, fungono da legittimatori per una società basata sul profitto ottenuto tramite lo sfruttamento, e da stabilizzatori in quanto, agendo trasversalmente rispetto alle disuguaglianze di reddito, fanno sì che parte del gruppo sfruttato economicamente possa accedere al gruppo elitario, su un piano ‘razziale’, creando divisioni interne al gruppo oppresso.

### 3.3.2. ‘Razzializzazione’ come ‘destituzione del fare’

Affrontando la questione della discriminazione razziale parlando di “razzializzazione” invece che di ‘razze’, Oliveri ci presenta un paradigma di processi oppressivi che ne evidenzia l’aspetto storico-sociale, e quindi, aggiungiamo noi, la loro ‘convenzionalità’.

Questa operazione di ‘destituzione’, come abbiamo mostrato prima in questo capitolo, è una condizione necessaria verso una condotta virtuosa che si concretizza in una prassi emancipatoria che

---

<sup>118</sup> Oliveri, “Dalla ‘razza’...,” p. 13; Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di Cary Nelson e Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), p. 280, citato in Amy Donahue, “For the Cowherds...,” p. 600.

non è saldamente ancorata a un'identità stabile. Non quindi semplicemente 'liberare il gruppo A oppresso dal gruppo B oppressore', ma 'liberare dai modelli 'gruppo A' e 'gruppo B''. Pensare nei termini di "razzializzazione", dire "razzializzazione", di conseguenza, è il primo passo verso un 'fare' al di là della 'razza' e al di là della "razzializzazione".

Dunque, 'pensare', 'dire', e 'fare' sono inseparabili. Evidenziando i meccanismi appropriativi che dominano il primo ambito, il 'pensare', obbligandolo a operare nei termini di 'modelli istituiti', abbiamo aperto una breccia che ci ha permesso di ragionare sulle opportunità che ci offre il secondo ambito, il 'dire', ossia di esprimerci attraverso un linguaggio che sfrutti solo temporaneamente i 'modelli destituiti' per poter sondare aspetti più profondi di questo rapporto. In sinergia con un 'pensare', reso anch'esso più flessibile, il 'dire' si presta ora a fungere da guida al 'fare', permettendo all'analisi destitutiva condotta fino a quel punto di concretizzarsi in azioni pratiche, che siano capaci di superare l'analisi stessa.

## CONCLUSIONI

Abbiamo presentato questo progetto come una proposta di dialogo che si poneva come obiettivo quello di analizzare e superare meccanismi e sistemi oppressivi che costringono l'esistenza umana (e non solo) a essere vessata dalla sofferenza nelle sue molteplici forme. Sofferenza, come abbiamo visto, non significa solo subire violenza, fisica, verbale, simbolica o istituzionale che sia. Significa anche forzarsi nell'oblio delle strutture del 'pensare', del 'dire' e del 'fare' che portano a porre 'sé stessi' in netta opposizione verso ciò che è 'altro da noi'. L' 'altro' oscilla tra essere oggetto del desiderio di cui ci si vuole impadronire, e minaccia dalla quale è necessario difendersi. La sofferenza permea ogni aspetto di questa oscillazione: è sofferenza imposta sugli 'altri', certo, ma è anche sofferenza imposta su 'sé stessi'.

Per questo, la proposta che abbiamo avanzato, nella sua forma più semplice, consiste in un riconoscimento dei processi con cui questa sofferenza è generata sì dal 'modello io-altro' (costituito a sua volta di innumerevoli 'modelli' di 'identità stabili e indipendenti') ma soprattutto li genera a sua volta, in un circolo vizioso.

Questo circolo vizioso, imposto spesso da gruppi elitari su gruppi subalterni come nel caso dei processi di 'razzizzazione', opera a tutto campo nelle sfere del 'pensare', del 'dire' e del 'fare'. Partendo quindi da un 'pensare' oggettivante e ipostatizzante che sovrappone 'modelli di identità stabili' su ciò che vuole conoscere, si è visto come Nāgārjuna rifiuta un uso sconsiderato del 'dire' "io". "Io" e "mio" (in fondo, a questo si riduce la dicotomia 'io-altro') non hanno senso di esistere perché sono maschere di fumo sospese in aria, e continuare a provare ad afferrarle (ossia: a 'percepirle'), ad appropriarsene, non può che portare a un'esistenza miserabile. La strategia esposta nel secondo capitolo di questo lavoro mira a individuare e circoscrivere l'ambito e i fini in cui i 'modelli', destituiti e quindi posti sotto osservazione dello sguardo consapevole dell'*avidvān*, possono ancora rivelare una loro utilità. In un certo senso, anche questo lavoro si muove in quell'ambito. La sfera del 'pensare-dire destituito', 'finzionalizzato', ci consente, all'interno di questo ambito circoscritto, di indirizzare un'azione *come se*, ossia assegnando temporaneamente alle nostre sensazioni delle proprietà 'stabili'. Come il corvo sulla casa di Devadatta, che tutti sanno non essere

parte integrante dell'abitazione, serve solo temporaneamente per identificare la casa, così 'pensare-dire' di emancipare gli esseri umani dai rapporti che li opprimono.

Compiuta questa operazione, il 'fare' che mira a ridurre la sofferenza emerge senza opposizioni, come se fossimo un'atleta che, acquisita competenza nel proprio sport, non avverte più dove finisce 'sé stessa' e dove inizia lo strumento, il compagno di squadra, il campo, la pista, così come le parole dello scrittore scorrono su un foglio, mentre la penna, lo scrittore, il foglio stesso risuonano della stessa armonia.

In questo 'pensare-dire-fare' non c'è 'istituzione', e in questo 'pensare-dire-fare' non c'è 'destituzione'.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTI PRIMARIE

- BCA *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva. Edizioni consultate:  
Gnoli, Raniero, a cura di. “Introduzione alla pratica del risveglio.” in *La rivelazione del Buddha. 2...*, pp. 755-848.  
Siderits, Mark e Charles Goodman, a cura di. “*Bodhicaryāvatāra-pañjikā* VIII.90-103 by Prajñākaramati, Commenting on Śāntideva.” In *The Cowherds, Moonpaths...*, pp. 241-248.
- MMK *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna. Edizioni consultate:  
La Vallée Poussin, Louis de. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IV. San Pietroburgo: Académie Impériale de Sciences, 1903-1913.  
Ye Shaoyong 叶少勇. *Zhonglunsong: fanzanghan hexiao, daodu, yizhu* (《中论颂》——梵藏汉合校·导读·译注) [*Mūlamadhyamakakārikā: collazione del testo sanscrito, tibetano e cinese, con introduzione, traduzione e annotazioni*]. Shanghai: Zhongxi Book Company (中西书局), 2011.
- PP *Prasannapadā* di Candrakīrti, in Louis de La Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās*.

### FONTI SECONDARIE

- Boon, Marcus, Eric Cazdyn, e Timothy Morton, a cura di. *Nothing: Three Inquiries in Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Cowherds, The, a cura di. *Moonpaths. Ethics and Emptiness*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Cowherds, The, a cura di. *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Cowherds, The. “Is ‘Moonshadows’ Lunacy? The Cowherds Respond.” *Philosophy East and West* 66, n. 2 (Aprile 2016): pp. 617-621.
- De Vaan, Michiel, a cura di. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden, Boston: Brill, 2008.
- Del Toso, Krishna. “*Kārya* and *kāraṇa* in Nāgārjuna’s *Mūlamadhyamakakārikās*.” *AION* 67 (2007): pp. 137-156.

- Donahue, Amy. "For the Cowherds: Coloniality and Conventional Truth in Buddhist Philosophy." *Philosophy East and West* 66, n. 2 (Aprile 2016): pp. 597-617.
- Donahue, Amy. "Reply to the Cowherds: Serious Philosophical Engagement with and for Whom?" *Philosophy East and West* 66, n. 2 (Aprile 2016): pp. 621-626.
- Finnigan, Bronwyn. "Madhyamaka Buddhist Meta-Ethics: The Justificatory Grounds of Moral Judgments." *Philosophy East and West* 65, n. 3 (Luglio 2015), pp. 765-785.
- Garfield, Jay L. "Buddhist Ethics in the Context of Conventional Truth: Path and Transformation." In *The Cowherds, Moonpaths...*, pp. 77-96.
- Garfield, Jay L. "Reductionism and Fictionalism: Comments on Siderits's Personal Identity and Buddhist Philosophy." *Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies* 6, n. 1 (autunno 2006): pp. 1-7.
- Garfield, Jay L. "Taking Conventional Truth Seriously: Authority regarding Deceptive Reality." In *The Cowherds, Moonshadows...*, pp. 23-38.
- Garfield, Jay L. *Losing Ourselves: Learning to Live Without a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- Geuss, Raymond. *L'idea di una teoria critica: Habermas e la Scuola di Francoforte*. Roma: Armando, 1989.
- Gnoli, Raniero, a cura di. *La rivelazione del Buddha. 1, I testi antichi*. Milano: Mondadori, 2010.
- Gnoli, Raniero, a cura di. *La rivelazione del Buddha. 2, Il grande veicolo*. Milano: Mondadori, 2011.
- Horkheimer, Max. *Filosofia e teoria critica*. A cura di Stefano Petrucciani. Torino: Einaudi, 2003.
- Kalupahana, David J. *Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- Lewis, David K. *La convenzione: studio filosofico*. Traduzione di Gabriele Usberti. Milano: Bompiani, 1974.
- Magno, Emanuela. *Nāgārjuna: logica, dialettica e soteriologia*. Milano: Mimesis, 2012.
- Newland, Guy e Tom J. F. Tillemans. "An Introduction to Conventional Truth." In *The Cowherds, Moonshadows...*, pp. 3-22.
- Ogawa, Hideo. "Two Truths Theory: What Is Vyavahāra? Language As a Pointer to the Truth." *Journal of Indian Philosophy* 47, n. 4 (Settembre 2019): pp. 613-633.
- Oliveri, Federico. "Dalla 'razza' alla razzializzazione. Una proposta teorico-metodologica per comprendere e contrastare i razzismi contemporanei." *Teoria e Critica della Regolazione Sociale* 2 (2020): pp. 1-16.
- Priest, Graham, Mark Siderits, e Tom J. F. Tillemans. "The (Two) Truths about Truth." In *The Cowherds, Moonshadows...*, pp. 131-150.

- Rix, Helmut. *LIV, Lexikon der indogermanischen Verben: die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. A cura di Martin Kümmel, Thomas Zehnder, Reiner Lipp e Brigitte Schirmer. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001.
- Said, Edward W. *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente*. Traduzione di Stefano Galli. Milano: Feltrinelli, 2001.
- Schlieter, Jens. "Social Origins of Buddhist Nominalism? Non-articulation of the 'Social Self' in Early Buddhism and Nāgārjuna." *Journal of Indian Philosophy* 47, n. 4 (Settembre 2019): pp. 727-747.
- Siderits, Mark e Shōryū Katsura. *Nāgārjuna's Middle Way: The Mūlamadhyamakārikā*. Boston: Wisdom Publications, 2013.
- Siderits, Mark. "Does 'Buddhist Ethics' exist?" in The Cowherds, *Moonpaths...*, pp. 119-140.
- Spanò, Michele e Massimo Vellerani. "Come se. Le politiche della finzione giuridica." In Yan Thomas, *Fictio legis. La finzione romana e i suoi limiti medievali*, traduzione di Michele Spanò. Macerata: Quodlibet, 2016.
- Thomas, Yan. *Il valore delle cose* seguito da *L'artificio delle istituzioni*. Traduzione di Michele Spanò. Macerata: Quodlibet, 2022.
- Thurman, Robert A. F. "Guidelines for Buddhist Social Activism Based on Nagarjuna's 'Jewel Garland of Royal Counsels'." *The Tibet Journal* 11, n. 4 (inverno 1986), pp. 8-34.
- Westerhoff, Jan. "Some remarks on a problem in Madhyamaka philosophy of language." *Ratio* 31 (2018): pp. 415-423.
- Westerhoff, Jan. "The Merely Conventional Existence of the World." In The Cowherds, *Moonsadows...*, pp. 189-212.
- Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna: un'introduzione alla filosofia della Via di mezzo*. Traduzione di Marco Passavanti. Roma: Ubaldini, 2022.

## RINGRAZIAMENTI

Non sarei riuscito a scrivere questa tesi senza l'inestimabile supporto di molte persone.

Vorrei quindi iniziare con il ringraziare il prof. Massimo Raveri, che per primo mi ha fatto appassionare allo studio delle tradizioni buddhiste, il prof. Antonio Rigopoulos, al quale devo tutto ciò che so sulla lingua sanscrita, e i proff. Giovanni Bulian, Chiara Mascarello, Silvia Rivadossi, Francesca Tarocco e Francesco Tormen, per avermi incoraggiato e fatto capire di essere sulla strada giusta.

Non posso ringraziare abbastanza la mia famiglia, e soprattutto i miei genitori e mia sorella Giorgia, per non aver mai dubitato delle mie capacità.

Ringrazio i miei compagni del Collegio Internazionale. A distanza di anni, ognuna e ognuno di loro ha ancora un posto speciale dentro di me. Ringrazio di cuore Agnese, Alba, Bianca, Caterina, Federica B., Federico, Francesca, Francesco, Khanh, Giacomo, Irene, Linda, Manuele, Marco, Meri, Sara S., Svet e Stefania, il '*sample* non randomico' di amici con cui ho avuto la fortuna di condividere molti momenti felici e molte idee, alcune delle quali hanno trovato posto in questa tesi. Ringrazio Alberto, Matteo e B., Deis e Lautrec, che mi ricordano sempre che ci sono tante emozioni vere nelle cose che si fanno per finta. Per avermi aiutato a superare le mie difficoltà, ringrazio Federica N., Gioia e Nicolò.

I miei più profondi ringraziamenti vanno al prof. Federico Squarcini e alla prof.ssa Emanuela Magno per il prezioso aiuto durante la progettazione, la stesura e la revisione di questa tesi, nonché per gli innumerevoli suggerimenti e critiche. Ringrazio anche Anna, e il personale delle biblioteche dell'Università degli Studi di Padova e dell'Università Ca' Foscari Venezia per l'aiuto nella ricerca bibliografica.

È difficile trovare le parole giuste per ringraziare Sara. Senza di lei, niente di tutto questo sarebbe mai stato possibile.