



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

TESI DI LAUREA

PER UN'INTERPRETAZIONE DELLA FILOSOFIA DI NĀGĀRJUNA

Relatori:

Prof. Marcello Ghilardi

Prof.ssa Emanuela Magno

Laureando:

Nicola Cecchini

Matricola n. 2023535

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

Indice

INTRODUZIONE	p.2
CAPITOLO I. L'INTERPRETAZIONE DI WESTERHOFF	p.7
1.1 Introduzione	p.7
1.2 Il concetto di <i>svabāva</i>	p.8
1.3 l'interpretazione semantica di Westerhoff della tesi nāgārjuniana dell'"assenza di tesi" (no-thesis view)	p.11
1.4 Convenzionalismo	p.18
1.5 Panfinzionalismo	p.21
1.6 L'esistenza meramente convenzionale del mondo	p.25
1.7 Il "nichilismo qualificato" di Westerhoff	p.33
1.8 Conclusione	p.41
CAPITOLO II. L'INTERPRETAZIONE DI GARFIELD	p.45
2.1 Introduzione	p.45
2.2 La dottrina delle due verità	p.46
2.2.1 La verità convenzionale (<i>saṃvṛti-satyā</i>)	p.46
2.2.2 La verità ultima (<i>paramarthā-satyā</i>) e la vacuità della vacuità (<i>śūnyatā-śūnyatā</i>)	p.51
2.3 Nāgārjuna come "non-nichilista"	p.57
2.4 Nāgārjuna come "dialettista"	p.63
2.5 Conclusione	p.70
CAPITOLO III. L'INTERPRETAZIONE DI FERRARO	p.76
3.1 Introduzione	p.76
3.2 L'interpretazione pedagogica delle due verità	p.76
3.3 Interpretazione realista-antimetafisica Vs Interpretazione nichilista	p.86
3.4 Una critica all'interpretazione semantica	p.93
3.5 Dibattito tra interpretazione semantica e interpretazione realista	p.101
3.5.1 Interpretazione semantica	p.101
3.5.2 Interpretazione realista	p.105
3.6 Conclusione	p.110
CONCLUSIONE	p.114
BIBLIOGRAFIA	p.130

Introduzione

Nāgārjuna può essere considerato come uno dei pensatori più importanti che la storia della filosofia buddhista abbia mai conosciuto, sia per la profondità e la sottigliezza della sua filosofia, sia per l'influenza che la sua opera avrà sugli sviluppi successivi del buddhismo. Non a caso, infatti, all'interno della tradizione del buddhismo del "Grande Veicolo" (Mahāyāna) egli viene definito come il "secondo Buddha", e il suo insegnamento viene interpretato come "la seconda messa in moto della ruota del Dharma", ovvero come la seconda occasione storica in cui la verità è stata rivelata e trasmessa, dopo che lo stesso venne fatto per la prima volta dal Buddha in persona (Gautama Siddhārtha) con il suo famoso discorso tenuto a Benares, presso il Parco delle Gazzelle, sulle Quattro Nobili Verità.

La vita di Nāgārjuna è tuttavia quasi completamente immersa nella leggenda, ed è dunque estremamente difficile tracciare un quadro su di essa che possa ritenersi storicamente fondato. Gran parte degli studiosi, però, sono d'accordo nel ritenere che Nāgārjuna sarebbe vissuto durante il secondo secolo dopo Cristo, probabilmente nel Vidarbha, attuale Berār, nell'India centrale.

Tra le varie informazioni che sono state tramandate su questo pensatore, inoltre, possiamo considerare attendibile quella che lo vuole fondatore di una importante "scuola" buddhista denominata Madhyamaka (lett. "Scuola della *via di mezzo*") anche conosciuta con il nome di Śūnyavāda, la Scuola del Vuoto. Nāgārjuna è inoltre considerato come il principale sistematizzatore del pensiero contenuto all'interno della letteratura dei *Prajñāpāramitāsūtra* (lett. "i *sūtra* della *Perfezione della Sapienza*"), una raccolta di testi (*sūtra*) che sta alla base della tradizione del buddhismo del Grande Veicolo (Mahāyāna), ovvero di quel movimento di profonda rielaborazione dell'insegnamento del Buddha, che assumerà una forma definita solo nel primo secolo dopo Cristo, anche se di esso importanti antecedenti si possono già individuare nella fase più antica del buddhismo.

La natura del pensiero di Nāgārjuna, infatti, è prevalentemente "critica", nella misura in cui lo scopo della sua "filosofia" è principalmente quello di demolire i vari sistemi di pensiero edificati all'interno

di quello stesso contesto religioso cui egli apparteneva. In particolar modo, il principale obiettivo polemico di Nāgārjuna può essere identificato con l'Ābidharmika, ovvero con quella che potremmo chiamare la Scolastica buddhista, lo scopo di essa essendo quello di formulare una vera e propria sistematizzazione degli insegnamenti del Buddha, facendone una dottrina coerente e compatta. Alla morte del Buddha (secondo la tradizione, il 483 a. C), infatti, nacque la necessità di stabilire quali fossero gli autentici insegnamenti del Maestro. Da qui venne creato il cosiddetto *Tripiṭaka* (lett. "tre canestri"), un *corpus* di testi diviso in tre raccolte che avrebbe dovuto svolgere il ruolo di vero e proprio Canone della comunità buddhista (*Saṅgha*).

Le tre raccolte, ovvero i tre canestri ("*piṭaka*") che costituiscono il Canone sono:

- 1) il *Vinaya Piṭaka* (la raccolta di testi contenenti l'insieme di norme che dovevano regolamentare la vita monastica);
- 2) il *Sūtra Piṭaka* (la raccolta di testi contenenti i vari discorsi tenuti dal Buddha stesso);
- 3) l'*Abidharma Piṭaka*, (la raccolta di testi contenenti una compilazione e sistemazione dei principi dell'insegnamento buddhista), il quale venne elaborato successivamente, e in modo diverso dalle diverse "sette" o "scuole" che poi vennero distinguendosi all'interno della comunità buddhista, sulla base dei *Sūtra*.

Diverse infatti furono le interpretazioni rispetto a quali fossero gli autentici principi dottrinali dell'insegnamento del Buddha, e da queste diverse interpretazioni nacquero diversi orientamenti settari, ognuno dei quali aveva il proprio *Abidharma Piṭaka*, ovvero la propria sistemazione della dottrina buddhista. In tal senso, l'*Abidharma Piṭaka* diventò per certi versi il luogo dove si tabilirono le diverse identità settarie.

Gli unici *Abidharma Piṭaka* completi di cui possiamo disporre sono quelli dei Theravāda e dei Sarvāstivādin, mentre abbiamo solo alcuni frammenti di altri.

Ora, molti studiosi sono d'accordo nel ritenere che l'obiettivo polemico di quella che è considerata la principale opera di Nāgārjuna, ovvero le *Mūlamadhyamakakarika* (lett. "le stanze fondamentali della via di mezzo"), sia in particolare la sistematizzazione dottrinale elaborata dai Sarvāstivādin. Risulta necessario, pertanto, al fine di questa Introduzione, spendere qualche parola, per quanto superficiale, sul contenuto di una tale elaborazione dottrinale, in modo da poter meglio comprendere il pensiero di Nāgārjuna stesso.

Centrale all'interno della filosofia dei Sarvāstivādin era la teoria dei *dharma* e la distinzione tra due "tipi" di esistenza. I *dharma* altro non sono che i costituenti ultimi della realtà, una sorta di "atomi"

momentanei che con la loro continua e istantanea interazione, aggregandosi e disgregandosi, formano tutti i vari oggetti che conosciamo. Tali oggetti altro non sono, pertanto, che aggregati di *dharma*.

Questo porta i Sarvāstivādin a distinguere tra due tipi di esistenza relativi a due tipi di entità: da un lato quelle entità che esistono realmente, a livello ultimo, ovvero che sono dotate di esistenza primaria (*dravyasat*), che altro non sono che i *dharma* stessi; dall'altro lato quelle entità che propriamente non si può dire che esistano, in quanto esistono solo a livello del linguaggio, non essendo altro che referenti linguistici di termini cui non corrisponde nulla nella realtà: questo tipo di entità hanno solo esistenza secondaria (*prajñāptisat*).

Prendiamo per esempio il termine "il carro". Ora, l'entità singola o il singolo oggetto che questo termine significa non esiste nella realtà, dato che ciò che realmente esiste, semmai, sono solo delle ruote, delle assi, delle redini etc.: il termine "il carro" pone un singolo oggetto, una singola entità là dove nella realtà non c'è che un insieme di parti (le ruote, le assi, le redini etc.), e dunque si riferisce ad un singolo oggetto, una singola entità che in realtà non esiste affatto "in sé". L'entità significata dal termine "il carro, in altri termini, ha solo un'esistenza secondaria (*prajñāptisat*), esiste solo a livello linguistico, come un nome e nulla più, mentre le ruote, le assi, le redini etc. esistono realmente, hanno cioè un'esistenza primaria e non meramente nominale (*dravyasat*).

Lo stesso dicasi dei *dharma* e degli oggetti che "abitano" la nostra esperienza quotidiana sensoriale e le nostre pratiche linguistiche (come alberi, persone, carri etc.): questi ultimi sono semplicemente aggregati di *dharma*, di modo che, proprio come l'entità singola significata dal termine "carro", tutti questi oggetti esistono solo come nomi (*nāmamātra*), solo a livello linguistico, mentre i *dharma*, costituenti ultimi della realtà, posseggono esistenza primaria. Ora, senza addentrarci troppo dettagliatamente nella questione, i Sarvāstivādin ritenevano¹ che i *dharma* possedessero un'esistenza primaria in quanto dotati di ciò che chiamavano "*svabhāva*" (lett. "essere in sé"): per costoro era proprio il fatto di essere dotati o meno di *svabhāva* ciò che fungeva da discriminare tra ciò che possedeva e ciò che non possedeva esistenza primaria.

L'obiettivo polemico di Nāgārjuna altro non è che questa stessa nozione di *svabhāva*, tanto che la sua filosofia per certi versi può essere considerata come nient'altro che una critica di tale concetto. Ma che cos'è "*svabhāva*"? Come possiamo tradurre questo termine per rispettare il più possibile il suo significato letterale così come quello filosofico? Rispondere a questa domanda in questo o quel

¹ Vd. P. Williams, *On the Abidharma Ontology*, Journal of Indian Philosophy, Vol. 9, No. 3, 1981, p.242.

modo, e dunque propendere per questa piuttosto che per quella traduzione del termine significa già entrare in una ben determinata interpretazione della filosofia di Nāgārjuna. Definire in questo o quel modo il concetto di *svabhāva* significa, infatti, già orientarsi verso una ben determinata risposta a domande fondamentali riguardo la filosofia di Nāgārjuna, come per esempio: che cos'è la teoria della vacuità esposta da Nāgārjuna? In che senso l'insegnamento di Nāgārjuna viene da lui stesso considerato una "via di mezzo"? In che modo Nāgārjuna si relaziona, assimilandola e criticandola, all'impalcatura dottrinale edificata precedentemente? Quindi, piuttosto che fornire subito la risposta che più si ritiene corretta, sarà opportuno vagliare le varie soluzioni che sono state proposte. Il presente lavoro, pertanto, si propone come scopo proprio quello di presentare, analizzare e criticare alcuni tentativi di interpretazione della filosofia di Nāgārjuna.

Tre saranno gli autori che verranno presi in considerazione: Jan C. Westerhoff, Jay L. Garfield e Giuseppe Ferraro, alle cui interpretazioni saranno dedicati rispettivamente il primo, il secondo e il terzo capitolo di questo scritto. Si ritiene infatti che queste interpretazioni, sebbene non coprano ovviamente tutte quelle possibili, costituiscano tuttavia dei punti di riferimento imprescindibili all'intero della letteratura sull'argomento, anche perché rappresentano per certi versi i due schieramenti interpretativi opposti rispetto ad una delle questioni più spinose riguardo Nāgārjuna: può quest'ultimo essere considerato, come fa Ferraro, un filosofo "realista", dove con questo termine si intende chi ammette una realtà che esiste di per sé, per così dire, al di fuori di noi, ovvero indipendentemente dalla nostra mente (una "cosa in sé" per dirla con Kant)? Oppure, come ritengono Garfield e Westerhoff, egli deve essere considerato come chi nega categoricamente la nozione di un "ready made world" (per dirla con Putnam), ovvero di un mondo di oggetti che esistono "là fuori", di una realtà che pre-esiste alla mente umana e alla sua attività?

Come vedremo la questione è molto più articolata e complessa, e diversi gli argomenti connessi ad essa. Ciò che mi premeva sottolineare qui era che la scelta delle interpretazioni che saranno sottoposte ad analisi non è casuale, dato che si ritiene che sia necessario passare proprio per queste interpretazioni per chiunque decida di schierarsi in questo o quel modo riguardo alla questione esposta, e a quelle ad essa collegate, rispetto alle quali i tentativi interpretativi presi in considerazione rappresentano, per così dire, i due principali schieramenti in opposizione, cui con le dovute differenze bisognerà rifarsi vuoi che si propenda per l'una o per l'altra parte. Solo a livello della conclusione ritaglierò uno spazio per far emergere quella che è la mia opinione, ovvero per tentare di delineare un'interpretazione che possa allo stesso tempo acquisire i risultati ottenuti a

livello ermeneutico da parte degli interpreti presi in considerazione, e far fronte ai vari problemi che ritengo caratterizzino le loro interpretazioni.

Certamente non si presume né di aver trovato l'“interpretazione corretta” (ammesso che vi sia qualcosa del genere), né di aver argomentato *sufficientemente* a sostegno della propria proposta interpretativa, nella misura in cui è evidente che sarebbe necessaria un'analisi *filologica e filosofica* sui testi presi in considerazione di maggior spessore rispetto a quella consentita da un lavoro di tesi di questo tipo. Spero tuttavia, entro i limiti della presente ricerca, di aver fatto emergere tanto i punti critici quanto i punti di forza delle varie proposte ermeneutiche, e di aver in qualche modo contribuito o di aver messo le basi per una qualche futura ricerca sull'argomento, se non altro avendo fatto il punto della questione e avendo fornito alcuni argomenti a sostegno di una ben determinata proposta d'interpretazione.

Capitolo 1. L'interpretazione di Westerhoff

1.1 Introduzione

La ricostruzione dell'interpretazione di Westerhoff del pensiero di Nagarjuna sarà divisa nei seguenti paragrafi.

Il primo paragrafo sarà dedicato all'interpretazione che Westerhoff propone del concetto di *svabhāva*, un concetto centrale nella filosofia di Nāgārjuniana, visto che senza di esso la nozione di vacuità (*śūnyatā*), su cui tale filosofia si fonda, non può essere in alcun modo compresa. In particolare, tre sono le dimensioni in cui opera, secondo Westerhoff, tale concetto: quella ontologica, quella cognitivo-epistemologica e quella semantica.

Il secondo paragrafo sarà dedicato proprio a quest'ultima, cioè alla dimensione semantica del concetto di *svabhāva*, e più specificamente alla ricostruzione di quella che Westerhoff stesso definisce come l'"interpretazione semantica" della dottrina nāgārjuniana dell'"assenza di tesi" (*no-thesis view*). Questa trattazione ci permetterà di addentrarci in quella che potremmo chiamare la "filosofia del linguaggio" di Nāgārjuna, la quale può essere divisa in due parti, cioè una *pars destruens* e una *pars costruens*: la prima consiste nell'esplicito rifiuto da parte di Nagarjuna di quella che Westerhoff definisce una "semantica realista", o "semantica standard", vale a dire quella adottata dal senso comune; la seconda parte, cioè la *pars costruens*, assente nei testi di Nāgārjuna, sarà invece ricostruita da Westerhoff a partire dai principali assunti filosofici di Nāgārjuna: il tentativo, in altri termini, è di rispondere alla domanda: che filosofia del linguaggio potrebbe essere adottata da un pensatore come Nāgārjuna, ferma restando la sua «filosofia della vacuità»?

Il terzo e quarto paragrafo tentano dunque di delineare i principali elementi «caratterizzanti» che, secondo Westerhoff, sono alla base di quella che lui ritiene essere la filosofia del linguaggio di Nāgārjuna, e, potremmo dire, del suo pensiero in generale: da un lato il "convenzionalismo" (cui è dedicato il terzo paragrafo) e dall'altro lato il "panfanzionalismo" (cui è dedicato il quarto paragrafo).

Infine, il quinto e sesto paragrafo saranno dedicati a questioni più propriamente ontologiche. Nel quinto, infatti, si tratterà del tentativo da parte di Westerhoff di delineare un quadro filosofico, il più sistematico e coerente possibile, della dottrina di Nāgārjuna quale prospettiva che afferma l'esistenza meramente convenzionale delle cose: in altri termini, Westerhoff cercherà di fornire una base filosofica articolata e congruente a tale teoria, tentando di risolvere i principali problemi che emergono da essa. Il sesto paragrafo, invece, sarà dedicato all'interpretazione nichilista che Westerhoff offre della filosofia di Nāgārjuna, e dunque a quello che già Ferraro² aveva chiamato il "nichilismo qualificato" di Westerhoff.

1.2 Il concetto di *svabhāva*

La nostra trattazione, come si è detto, non può che prendere le mosse dal concetto di *svabhāva*. Per comprendere la filosofia di Nāgārjuna, infatti, è necessario comprendere la nozione di vacuità (*śūnyatā*) che di tale filosofia rappresenta il vero e proprio fulcro teorico. Ma, a sua volta, per comprendere che cosa sia la vacuità è necessario comprendere la nozione di *svabhāva*: dire, infatti, che qualcosa è vuoto significa dire che esso manca di *svabhāva*. La vacuità, dunque, non indica se non l'assenza di *svabhāva*, e lo scopo di Nagarjuna è proprio quello di mostrare che tutto è vuoto, e dunque che nulla è dotato di *svabhāva*.

Dunque: che cosa significa *svabhāva*? A che cosa fa riferimento tale nozione? Westerhoff riconosce tre distinti significati, o tre diverse dimensioni all'interno delle quali tale nozione deve essere compresa: la dimensione ontologica, quella cognitivo-epistemologica, e quella semantica.

Per quanto riguarda la dimensione ontologica, sebbene Westerhoff anche qui individui più significati, tuttavia il significato principale del concetto di *svabhāva* in quanto concetto ontologico è quello di "sostanza", o meglio "esistenza primaria": saranno dotati di *svabhāva* quegli oggetti che esistono a livello primario, o a livello ultimo (*dravyasat*), mentre saranno privi di *svabhāva* quegli oggetti che esistono solo a livello secondario, cioè come mere costruzioni concettuali prive di realtà (*prajñaptisat*). In altri termini, esiste secondariamente ciò che esiste solo in virtù della mente umana, mentre esiste primariamente ciò che esiste "realmente", ovvero indipendentemente dalla nostra mente, vuoi che ci sia vuoi che non ci siano l'uomo e il suo pensiero del mondo.

² Vd. Giuseppe Ferraro, *Realistic- Antimetaphysical reading Vs "Any" Nihilistic Interpretation of Madhyamaka*, in *Journal of Indian Philosophy*, Vol 45, No. 1, 2017, pp. 73-98.

Questa distinzione tra esistenti primari e secondari è una distinzione che sta alla base della filosofia dei Sarvāstivādin, mediante la quale si distingueva tra ciò che realmente esiste (i *dharma*, cioè i costituenti ultimi della realtà), e ciò che propriamente parlando non si può dire esistente, in quanto esiste solo come costruzione mentale o linguistica (tutti quegli oggetti che la mente costruisce e che vengono per così dire sovrapposti alla realtà, cioè ai *dharma*).

Per fare un esempio: si prenda un oggetto come “il carro”; questo oggetto altro non è che una costruzione mentale o linguistica che viene sovrapposta a ciò che realmente esiste (le ruote, gli assi, le redini etc.), di modo che si vede un singolo oggetto là dove non c’è che un insieme di parti. Ciò che esiste sono quelle parti (le ruote, gli assi, le redini etc.) mentre quel fantomatico singolo oggetto “il carro” esiste solo a livello mentale o linguistico. Esso esiste solo a livello secondario, come entità meramente concettuale o linguistica (*prajñaptisat*) e non a livello primario (*dravyasat*). Lo stesso dicasi, per fare un altro esempio, di quell’oggetto che chiamiamo “il sé”: anche qui abbiamo a che fare con nient’altro che un’entità meramente concettuale o linguistica, che viene sovrapposta alla realtà, a ciò che realmente esiste, ovvero a quei cinque aggregati (*skandha*) in continuo divenire che solo erroneamente possono essere presi come un singolo oggetto, come un sé.

Dunque, essere dotato di *svabhāva* significa esistere a livello primario, mentre essere privo di *svabhāva*, e dunque vuoto, significa, almeno in questa interpretazione che Westerhoff dà del concetto di *svabhāva*, non esistere in modo primario, cioè esistere solo come costruzione concettuale o linguistica, come *prajñaptisat* e non come *dravyasat*.

Ora, per Westerhoff, possiamo individuare due caratteristiche essenziali al concetto di *svabhāva* inteso in questo suo significato ontologico. Innanzitutto, il concetto di *svabhāva* sembra essere sinonimo di “ciò che non dipende da alcunché”. Si prenda infatti l’inizio del capitolo 15 delle MMK, là dove Nāgārjuna dice:

“*Svabhāva* cannot result from causes and conditions, because if it was produced from conditions and causes it would be something artificially created, but how could *svabhāva* be artificially created, as it is not artificially created and not dependent on anything else?”³

Lo stesso Candrakīrti (PP 265: 5-6) prendeva questo passo come una definizione del concetto di *svabhāva*: *svabhāva* è ciò che non è artificialmente creato e che non dipende da alcunché. Dunque,

³ Jan Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p.24.

affinché qualcosa abbia *svabhāva*, e dunque esistenza primaria, questo qualcosa non deve dipendere da alcunché; viceversa, se qualcosa dipende da qualcos'altro allora sarà privo di *svabhāva*, di esistenza primaria.

Si tratta di una definizione di *svabhāva* molto più specifica di quella proposta dall'Ābidharmika: questa, infatti, ammetteva che vi fossero esistenti primari che tuttavia dipendevano da qualcosa, ovvero non pensava che per avere *svabhāva*, e dunque esistenza primaria, fosse necessario essere indipendente da qualsiasi altra cosa.

In secondo luogo, un altro predicato essenziale al concetto di *svabhāva*, oltre a quello di "indipendenza da altro", è quello di "resistenza all'analisi". L'idea è che tutto ciò che non resiste all'analisi esiste solo a livello secondario, mentre ciò che resiste all'analisi esiste a livello primario, a livello ultimo, ovvero è dotato di *svabhāva*. Per riprendere l'esempio del carro: quando analizziamo l'oggetto "il carro" di tale oggetto non rimane nulla se non le sue parti che solamente esistono primariamente, ovvero a livello ultimo: qui esistenza "ultima" è letteralmente quella oltre alla quale non si può procedere nel processo di analisi, e che viene "trovata" come ciò che rimane al "fondo" di tale processo, il "residuo di realtà", potremmo dire, di tale processo.

Ora, si noti che la nozione di "indipendenza da altro" e quella di "resistenza all'analisi" si co-implicano. Tutto ciò che si scopre non essere più analizzabile ulteriormente è anche indipendente da altro, e tutto ciò che si mostra non dipendere da alcunché non è analizzabile ulteriormente.

Dunque, se qualcosa è ulteriormente analizzabile o se dipende da altro per esistere, allora non sarà dotato di *svabhāva*, sarà vuoto: il che significa che di esso non si può dire, propriamente parlando, che esiste, ovvero di esso si potrà dire che esiste solo come *prajñaptisat*, come entità mentale o linguistica, non come qualcosa di veramente reale, cioè di esistente indipendentemente dalla mente umana. Ma non c'è nulla che non dipende da altro per esistere, dunque tutto è vuoto, tutto esiste solo come *prajñaptisat*, come costruzione mentale o linguistica, privo di realtà ultima.

Per quanto riguarda la dimensione cognitivo-epistemologica del concetto di *svabhāva*, l'idea di Westerhoff è questa: il concetto di *svabhāva*, nella filosofia di Nāgārjuna, non corrisponde soltanto ad una nozione teorica/ontologica, esso è piuttosto l'elemento centrale di una certa attitudine mentale o conoscitiva che deve essere debellata per poter attingere l'illuminazione. *Svabhāva* è, in tal senso, ovvero in riferimento alla sua dimensione cognitivo-epistemologica, sinonimo di "errore cognitivo", che consiste appunto nella sovrapposizione (*samaropa*) di *svabhāva* agli oggetti che percepiamo intorno a noi. Questo errore cognitivo è la prima causa della sofferenza, l'*avidyā*, il

primo anello del *pratītyasamutpāda* inteso come dodecupla catena causale: tolto quell'anello ci si libererà finalmente dalla sofferenza, perché di essa è stata distrutta la causa prima.

Evidenziando questa dimensione cognitiva del concetto di *svabhāva* Westerhoff vuole giustamente sottolineare come l'obbiettivo della filosofia di Nagarjuna non sia tanto quello di creare una "teoria", quanto piuttosto quello di promuovere nell'adepto un concreto cambiamento, una vera e propria trasformazione cognitiva.

In che cosa consiste tale trasformazione cognitiva? Bisogna distinguere tra "capire" e "realizzare" un insegnamento: qualcuno può capire perfettamente tutti i ragionamenti che conducono ad affermare la vacuità di tutte le cose, l'assenza universale di *svabhāva*, eppure continuare a vedere o a percepire intorno a sé oggetti dotati di *svabhāva*. L'obbiettivo è proprio quello, non solo di comprendere l'assenza di *svabhāva* nelle cose, ma di realizzarla, ovvero di smettere di percepirla, ovvero di smettere di compiere quell'errore cognitivo che consiste nel sovrapporre alle cose tale nozione.

In particolar modo, per Westerhoff, la sovrapposizione di *svabhāva* agli oggetti della cognizione implica due errori fondamentali, che egli definisce come i due principi alla base della nostra relazione con il mondo: il principio di permanenza e il principio di exteriorità. Il primo fa sì che noi tendiamo a vedere una sequenza di stimoli sensoriali momentanei come un singolo oggetto permanente, piuttosto che appunto che come una sequenza di singoli stimoli momentanei. In altri termini il principio di permanenza fa sì che percepiamo intorno a noi oggetti fissi che, sebbene cambino continuamente, tuttavia rimangono comunque gli stessi nella nostra rappresentazione, non riuscendo a vedere sequenze di oggetti momentanei che continuamente sorgono e cessano.

Il secondo, cioè il principio di exteriorità, fa sì che assumiamo che i nostri stimoli sensoriali, le nostre percezioni, abbiano come causa degli oggetti che esistono al di fuori di noi, al di là di questi stessi stimoli.

Per quanto riguarda, infine, la dimensione semantica del concetto di *svabhāva*, l'idea di Westerhoff è questa: saranno dotati di *svabhāva* tutti e solo quegli enunciati che adottano una semantica realista. Al contrario, saranno privi di *svabhāva*, e dunque vuoti, tutti e solo quegli enunciati che non si fondano su una semantica realista. Dunque, *svabhāva*, in quanto concetto semantico, significa il legame di un certo enunciato con una semantica realista. Ma che cos'è una semantica realista? In che modo alla teoria della vacuità di Nāgārjuna può essere applicata anche questa dimensione

semantica? È arrivato il momento di affrontare quella che Westerhoff chiama l'interpretazione semantica della dottrina nāgārjuniana dell'"assenza di tesi" (*no-thesis view*).

1.3 L'interpretazione semantica

In che cosa consiste l'"interpretazione semantica" della dottrina nāgārjuniana dell'"assenza di tesi" (*no-thesis view*)? Il luogo che meglio esemplifica questa dottrina all'interno delle opere di Nāgārjuna è indubbiamente il verso 29 della VV: "If I had any thesis, that fault would apply to me, But I do not have any thesis, so there is indeed no fault for me".⁴

È difficile comprendere il senso di una tale affermazione: come può Nāgārjuna, nel bel mezzo di un'opera che certo non manca di tesi filosofiche, per non parlare delle altre opere di cui egli è autore, affermare che egli non sostiene tesi di alcun tipo? Non si tratta forse di una contraddizione? Per comprendere meglio come questo passo debba essere interpretato è opportuno calarlo nel contesto argomentativo di cui fa parte. Innanzitutto, la VV è un'opera di settanta versi, accompagnati dall'autocommento di Nāgārjuna, che, come suggerisce il titolo ("Sterminatrice dei dissensi"), ha come scopo principale quello di contrastare le obiezioni che sono state mosse al pensiero dell'autore delle *MMK*. In particolare, i primi venti versi, ed i relativi commenti, sono quelli che contengono le obiezioni, mentre la parte seguente dell'opera è dedicata a una risposta puntuale a tali obiezioni.

Ora, nella parte iniziale dell'opera l'avversario di Nāgārjuna evidenzia delle problematiche legate alla tesi della vacuità universale: questa o è *contraddittoria*, o è filosoficamente *impotente*. È contraddittoria se si assume che essa non sia vuota (perché contraddice ciò che egli afferma, ovvero che non c'è nulla che non sia vuoto); ma se si dice che è vuota, salvandola dall'inconsistenza, essa allora sarà filosoficamente impotente, perché non sarà in grado di contrastare le affermazioni non-vuote dell'avversario, il quale, infatti, a differenza di Nāgārjuna, non è costretto dalle sue assunzioni a dichiarare le proprie affermazioni come vuote.

In che senso un'affermazione vuota non può contrastarne una non vuota sarà chiarito tra breve: l'importante per adesso è comprendere come Nāgārjuna sia obbligato, pena l'inconsistenza della

⁴ Jan Westerhoff, *Nagarjuna and the philosophy of language*, Journal of Indian Philosophy, Vol. 47, No. 4, 2017, p.780.

sua tesi della vacuità universale, a considerare anche questa come vuota, e dunque a mostrare come, nonostante ciò, essa sia efficace filosoficamente.

Secondo Westerhoff, quando Nāgārjuna dice che non ha alcuna tesi o posizione, egli non sta dicendo che egli, in generale, non ha alcuna tesi filosofica, bensì sta dicendo proprio che egli non accetta alcuna tesi né propone alcuna affermazione che sia non-vuota, ovvero ogni tesi o affermazioni che sostiene è vuota. Ma che cosa significa per una tesi o un'affermazione essere vuota? Secondo l'interpretazione semantica che viene avanzata da Westerhoff una tesi o un'affermazione è vuota se essa non si fonda su una certa semantica, ovvero su quella che Westerhoff chiama una semantica "realista" o "standard". Questa è caratterizzata da due assunzioni: 1) quella per cui si presuppone che vi sia un mondo di oggetti (sostanze individuali e proprietà che ineriscono ad esse) che esistono per così dire "là fuori", indipendentemente dalla nostra mente; 2) quella per cui c'è una precisa corrispondenza tra i termini del linguaggio e il mondo che esiste oggettivamente al di fuori di noi. In base a tale semantica il significato dei termini è costituito da referenti reali, e il valore di verità di un enunciato, cioè il fatto che esso sia vero o falso, dipende dal fatto che esso rappresenti o meno in modo adeguato le relazioni che sussistono tra quei referenti reali. (Un enunciato come "il vaso è rosso" è vero se e solo se esiste una sostanza individuale, "il vaso", e ad essa inerisce la proprietà, "il rosso")

Nāgārjuna non può accettare nessuna di queste assunzioni, visto che la teoria della vacuità universale, ovvero la negazione assoluta della nozione di *svabhāva*, significa proprio la negazione dell'esistenza di un "ready-made world", per usare un'espressione di Putnam cara a Westerhoff, ovvero di un mondo di oggetti che esistono indipendentemente dalla nostra mente, di un mondo che se ne sta lì fuori di noi "già fatto", cioè pre-esistente rispetto alla mente che se lo rappresenta, e dunque pronto per essere descritto in questo o in quel modo. Nulla è dotato di *svabhāva*, infatti, e dunque nulla esiste a livello primario, cioè oggettivamente: non c'è qualcosa come una realtà oggettiva, perché tutto si riduce ad essere una costruzione fabbricata dalla mente e dal linguaggio umano.

Ma se Nāgārjuna rifiuta tale semantica realista, quale tipo di semantica potrà adottare per spiegare il significato e il valore di verità dei suoi enunciati? Sebbene Nāgārjuna non dica nulla di esplicito a riguardo, Westerhoff sostiene che una semantica conforme alla sua filosofia potrebbe essere quella di tipo "convenzionalista", per la quale il significato dei termini che usiamo e il valore di verità dei nostri enunciati non dipende in alcun modo da un presunto mondo di oggetti che esistono al di fuori

della nostra mente, bensì dipendono solo ed esclusivamente dalle nostre convenzioni. Un esempio utile per illustrare lo statuto di una semantica convenzionalista potrebbe essere il seguente: quando due giocatori di scacchi parlano tra loro descrivendo le mosse che stanno facendo, i discorsi prodotti sono dotati di senso e di un valore di verità (cioè veri o falsi) anche se la realtà cui si riferiscono, quella degli scacchi, non è una realtà che esiste indipendentemente dalla mente umana: negli scacchi, infatti, non c'è nulla di più di quello che la mente umana ha, convenzionalmente, stabilito esserci; tutto, negli scacchi è puramente convenzionale, non c'è nulla di oggettivo. Togli la mente umana, e toglierai anche quella realtà che, pertanto, esiste solo in virtù di essa.

Dunque, stando all'interpretazione semantica che propone Westerhoff, quando l'avversario di Nāgārjuna, all'inizio della *VV*, dice che, data la teoria della vacuità universale, ogni affermazione di Nāgārjuna deve essere considerata vuota (pena la contraddittorietà di quella teoria) sta dicendo che ogni sua affermazione non può basarsi su una semantica di tipo realista.

Visto che tutte le sue affermazioni sono fondate solo ed esclusivamente su convenzioni umane, in alcun modo legate a qualcosa di "reale", esse risulteranno impotenti nei confronti delle affermazioni dell'avversario, le quali invece si collegano alle "cose", alla "realtà". Le argomentazioni di Nāgārjuna, fondate solo sulle convenzioni umane, non possono confutare quelle dell'avversario, fondate su una realtà oggettiva, nello stesso modo in cui la pioggia all'interno di una simulazione meteorologica non può bagnare un suolo reale, o un incendio all'interno di un film bruciare la sala in cui viene proiettato. In altri termini, se si hanno due tipi di enunciati, gli uni che si fondano, per quanto riguarda il loro significato e valore di verità, solo su convenzioni umane (e che pertanto potremmo chiamare "convenzionali"), mentre gli altri si collegano ad un mondo oggettivamente esistente là fuori (e che pertanto potremmo chiamare "reali"), in tal caso i primi saranno inefficaci o impotenti nei confronti dei secondi. Si supponga, per esempio, il caso in cui vi siano due tipi di norme: da un lato norme, per così dire, "reali", che si collegano ad un mondo di oggetti realmente esistente (come secondo alcuni sono le norme etiche rispetto ai valori etici) e dall'altro lato norme "convenzionali" (come quelle che regolamentano il traffico), esclusivamente basate sulle nostre convenzioni. Ora nel caso in cui questi due tipi di norme siano in conflitto, dice Westerhoff, saranno le norme del primo tipo ad avere la meglio, poiché si fondano su un che di reale, mentre le altre, per così dire non si fondano su nulla, o meglio su quelle che sono solo convenzione degli uomini, e dunque su un che di puramente fittizio.

Dunque, per ritornare a Nāgārjuna, se vi sono due tipi di enunciati, “reali” e “convenzionali”, questi ultimi, cioè le argomentazioni nāgārjuniane, saranno impotenti o inefficaci nei confronti dei primi, cioè le argomentazioni dell’avversario. Ma Nagarjuna non accetta il presupposto su cui si fonda l’argomento avversario, ovvero non accetta che vi siano due tipi di enunciati, perché tutti gli enunciati sono esclusivamente “convenzionali”: non c’è nessuna realtà oggettiva cui il linguaggio si collega, dunque nessuna semantica realista su cui poter fondare gli enunciati. Dunque, tutti gli enunciati sono vuoti/convenzionali.

Quindi, visto che le argomentazioni di Nāgārjuna sarebbero risultate impotenti solo se ci fossero stati degli enunciati “reali” di contro ai quali quelli “convenzionali” sarebbero inevitabilmente risultati impotenti, negando quella premessa, ovvero che vi siano sia enunciati “reali” che enunciati “convenzionali”, Nāgārjuna elimina il problema dell’inefficacia o impotenza dei propri enunciati vuoti, oltre che eliminare il problema della contraddittorietà della propria tesi della vacuità universale: ogni enunciato (compreso quello della vacuità universale) è vuoto, dunque la tesi della vacuità universale non si contraddice; e visto che non ci sono enunciati non-vuoti (fondati su una semantica realista) le argomentazioni di Nāgārjuna non rischiano di essere impotenti di fronte a quelle dell’avversario, perché, ribadiamolo, un enunciato vuoto/“convenzionale” sarebbe impotente solo nei confronti di un enunciato non vuoto/“reale”; ma se non ci sono enunciati di questo tipo, allora non c’è alcuna possibilità che i primi pecchino di impotenza rispetto ai secondi. Secondo l’“interpretazione semantica” di Westerhoff, pertanto, quando Nāgārjuna sostiene che non ha alcuna tesi, sta proprio dicendo che non solo la sua affermazione della vacuità universale deve essere considerata come vuota, ovvero come non fondata su una semantica “realista”, ma anche ogni altro suo enunciato, così come ogni altro enunciato in generale deve essere considerato come vuoto, cioè come puramente “convenzionale”.

Ora, se vogliamo distinguere, nella filosofia di Nāgārjuna, tra enunciati che non sono problematici ed enunciati che lo sono, questa distinzione si fonderà sul tipo di semantica adottata dall’enunciato in questione piuttosto che dal suo contenuto. Se, infatti, la differenza tra enunciati problematici (da ora in poi “opinioni”) e enunciati non problematici (da ora in poi “proposizioni”) dipende dal fatto che i primi sono “ontologicamente impegnati”, cioè ammettono l’esistenza di oggetti dotati di *svabhāva*, mentre i secondi no, l’impegno ontologico dell’enunciato dipende dalla semantica che adotta piuttosto che dal suo contenuto. Questo è evidente se si considera *MMK* 13:8: “The Victorious Ones have announced that emptiness is the relinquishing of all views (*dr̥ṣṭi*). Those who

in turn hold emptiness as a view were said to be incurable”.⁵ Se la differenza tra opinioni e proposizioni, e dunque tra enunciati ontologicamente impegnati e non, tra enunciati che presuppongono *svabhāva* ed enunciati che non lo fanno, dipendesse solo dal contenuto dell’enunciato in questione, allora un enunciato che afferma la vacuità di un certo fenomeno, dicendo per esempio che “ogni oggetto dipende causalmente da altro, e quindi è privo di *svabhāva*” non potrebbe essere considerato un’opinione (*dr̥ṣṭi*), al contrario di quanto Nāgārjuna suggerisce. Se, invece, la differenza si basa sulla semantica adottata dall’enunciato, allora anche un enunciato che afferma la vacuità di qualcosa può essere comunque considerato un’opinione: se, infatti, l’enunciato “ogni oggetto dipende causalmente da altro, e dunque è privo di *svabhāva*” si basasse su una semantica “realista”, allora esso presupporrebbe automaticamente oggetti realmente esistenti connessi tra loro da relazioni causali altrettanto oggettive, e in tal mondo si trasformerebbe in un’opinione.

Che il passo in questione (MMK 13:8) riguardi proprio una certa semantica che deve essere abbandonata, risulta in qualche modo confermato, secondo Westerhoff, dal commento di Candrakīrti a questo stesso passo. Colui che fa persino della teoria della vacuità un’opinione, commenta Candrakīrti, è come colui che, al venditore che gli dice che non ha nulla da vendere, che ha “niente”, chiede di vendergli comunque quel “niente”: il compratore non riesce ad abbandonare la propria semantica “realista”, e considera quel niente di cui parla il venditore proprio come un termine che ha un referente nella realtà. In virtù della sua adozione di tale semantica egli non comprende ciò che il venditore vuole dirgli, così come chi interpreta gli enunciati di Nāgārjuna in base ad una semantica “realista” non comprenderà mai ciò che egli intendeva dire. Dunque, la differenza tra proposizioni e opinioni altro non è che la differenza tra tesi che non adottano una semantica realista, e tesi che adottano una semantica realista, che Nāgārjuna rifiuta esplicitamente, come si dice, secondo l’“interpretazione semantica”, al verso 29 della VV.

L’opposizione di Nāgārjuna alla semantica di tipo “realista” adottata dall’avversario, è evidente anche in altri passi della VV. In VV 9 l’avversario di Nāgārjuna afferma: “And if there was no substance (*svabhāva*), there would also not even be the name “insubstantiality of things”, for there is no name without the referent”.⁶ Qui l’avversario sostiene che, se non ci fosse *svabhāva* non ci sarebbe neanche il termine “assenza di *svabhāva*”; eppure tale termine c’è e dunque c’è *svabhāva*.

⁵ Jan Westerhoff, *Nagarjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 197.

⁶ Jan Westerhoff, *Nagarjuna and the philosophy of language*, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 47 No. 4, 2017, p.782.

Questo argomento, evidentemente, presuppone una certa ontologia e una certa filosofia del linguaggio, cioè quelle contenute nella semantica “realista”. In particolare, l’idea che vi sia un mondo di sostanze individuali e di proprietà che ineriscono ad esse, il quale mondo esiste indipendentemente da noi, e l’idea che il linguaggio rispecchi fedelmente tale mondo, per cui ad ogni termine corrisponde un referente nella realtà. In verità bisognerebbe dire ad ogni termine “semplice”. Dato che secondo questa concezione ad ogni termine corrisponde un referente reale, si potrebbe pensare, allora, che chi adotta una tale filosofia sia costretto a credere nell’esistenza dello yeti solo perché esiste il termine “yeti”. Ma (direbbe l’avversario) non è così: il termine “yeti” va scomposto nei termini semplici che ne costituiscono il significato, “una gigantesca creatura simile ad una scimmia che vive nell’ Himalaya”, ognuno dei quali ha un referente reale, la combinazione dei quali però non trova alcuna corrispondenza nella realtà. Dunque, ogni termine “semplice” ha un referente nella realtà; ma “*svabhāva*” è un termine “semplice”, e quindi l’espressione “assenza di *svabhāva*”, usata da Nāgārjuna, implica l’esistenza di *svabhāva*.

La contro-obiezione che Nāgārjuna muove all’avversario nella stanza 57 della VV è molto semplice: “Where someone said ‘a name has a referent’, one would say ‘then substance exist’. You have to reply ‘we do not assert a name of this kind’”.⁷ Qui Nagarjuna si limita a dire che è vero che se si assume che vi sono termini che hanno necessariamente un referente nella realtà, e che il termine “*svabhāva*” è uno di questi, allora si deve concludere che esiste *svabhāva*; tuttavia egli non accetta tale assunzione, ovvero non accetta l’esistenza di termini che hanno necessariamente un referente nella realtà, ovvero non accetta la semantica “realista” dell’avversario, su cui si fondano le sue obiezioni.

È proprio nella stanza seguente, inoltre, che Nagarjuna muove una critica per così dire definitiva a tale semantica, della quale si mostra l’intrinseca debolezza: “The name ‘non existent’ – what is this, something existent or something non existent? For if it is existent or if it is non existent, either way your position is deficient”.⁸ Si prenda il termine “non esistente”: se si assume che il referente di tale termine esiste, allora ci troveremo con un oggetto che allo stesso tempo esiste, visto che stiamo assumendo ciò, e che non esiste, visto si tratta del referente del termine “non esistente”; se, al contrario, non esiste, allora contraddiciamo la filosofia del linguaggio che adotta la semantica

⁷ *Ivi*, p. 783.

⁸ *Ivi*, p. 784.

“realista”, visto che si tratta di un termine “semplice”. Sia nell’uno che nell’altro caso, la semantica “realista” risulta inefficace a spiegare il significato di un termine come “non esistente”.

1.4 Convenzionalismo

Si è detto che Nāgārjuna non può che rifiutare una semantica “realista” o “standard”, date le assunzioni su cui questa si fonda: ma qual è allora una semantica che potrebbe essere consona alla filosofia di Nāgārjuna? Sicuramente si tratterà di una semantica che sappia spiegare il significato e il valore di verità degli enunciati senza ricorrere all’idea di un mondo che esiste indipendentemente da «noi», ovvero che pre-esiste alle nostre concezioni e convenzioni, e che il linguaggio sarebbe in grado di rispecchiare fedelmente. Il modello che Westerhoff propone come modello che meglio si adatta a descrivere la filosofia di Nāgārjuna, come già anticipato, è quello che potremmo chiamare modello “convenzionalista”. Per comprendere in che cosa consista tale modello, potrebbe essere utile ripercorrere l’analisi che Westerhoff fa di un passo particolarmente interessante per ciò di cui stiamo parlando.

Il passo in questione è tratto da uno degli inni di Nāgārjuna, cioè *l’Acintyastava*, e in particolare si tratta delle stanze 35 e 36 dello stesso:

“You have loudly declared that the entire world is only name. Apart from the expression, nothing to be expressed can be found.

Therefore, you have declared that all phenomena are merely abstractions. Yes, even the abstraction through which emptiness is conceived is said to be non-existent”.⁹

Qui Nāgārjuna sembra affermare due cose: 1) tutto è solo linguaggio, 2) il linguaggio non esiste. Ora la tensione tra le due affermazioni è evidente: da un lato si dice che tutto deve essere ricondotto a un certo fenomeno, il linguaggio, e dall’altro si nega l’esistenza di tale fenomeno. Una possibile soluzione alla contraddizione in atto è quella del nichilismo: tutto è solo linguaggio, ma il linguaggio non esiste, dunque non c’è nulla che esista. Tuttavia, è possibile un’ulteriore soluzione, che è quella che Westerhoff preferisce: il linguaggio di cui si parla nella prima affermazione, è un tipo di linguaggio diverso da quello di cui si parla nella seconda. In altri termini, il linguaggio che Nāgārjuna

⁹ Jan Westerhoff, *Some remarks on a problem in Madhyamaka philosophy of language*, in *Ratio*, Vol. 31, Issue 4, 2018, p. 416.

dice non esistere non è lo stesso tipo di linguaggio cui egli riconduce tutto quanto nella prima affermazione. Dunque, si impongono due domande: qual è il linguaggio che Nāgārjuna rifiuta? Qual è quello cui egli riconduce tutto, e *come* può ricondurre tutto ad esso?

Per rispondere alla prima domanda, si può dire che il linguaggio, o meglio la filosofia del linguaggio che Nāgārjuna rifiuta è proprio quella che adottava l'avversario contro cui Nāgārjuna dibatte nella *VV*. Come abbiamo già visto si tratta di una filosofia del linguaggio fondata su due assunzioni principali: 1) un'ontologia di sostanze individuali, e proprietà che vi ineriscono, che formano un mondo di oggetti esistente indipendentemente da noi, e con il quale il linguaggio è collegato; 2) esiste una corrispondenza quasi perfetta tra linguaggio e realtà, per cui non c'è spazio per termini privi di un referente nella realtà. Come si è visto ciò non significa che anche termini come "unicorno" devono avere un referente reale: questi devono essere scomposti in termini semplici che al contrario hanno un referente reale. Così ogni termine è collegato o direttamente, perché semplice, o indirettamente, perché da scomporre in termini semplici, con le cose.

Ora Nāgārjuna, come già detto, in virtù della sua teoria della vacuità universale, deve rifiutare entrambe le assunzioni, visto che secondo tale teoria non ci può essere nessuna ontologia che ammette un "ready-made world" di sostanze individuali e proprietà, e visto che l'assenza di tali oggetti realmente esistenti implica l'assenza di referenti reali, ovvero implica che vi siano termini (in verità tutti!) privi di referenti nella realtà.

Per quanto riguarda la seconda domanda, cioè quella relativa al linguaggio cui Nāgārjuna riconduce tutto quanto, e dunque al modello linguistico che meglio si adatta alla sua filosofia, Westerhoff, come anticipato, parla di "convenzionalismo". Di nuovo, per spiegare in cosa consista il convenzionalismo nāgārjuniano si può ricorrere ad un esempio. Prendiamo i discorsi che vengono fatti in un tribunale in cui si discuta una causa relativa a un incidente stradale: qui si tratta di discorsi che si collegano ad una realtà che pre-esiste al sistema di regole su cui si basa il tribunale, nella quale realtà avviene l'evento in discussione (potremmo chiamare tale realtà "l'universo del mondo esterno"). Prendiamo, invece, i discorsi che due giocatori di scacchi fanno tra di loro durante una partita, descrivendo a parole le loro mosse: qui si tratta di discorsi che possono essere veri o falsi, dotati di senso o meno, senza che essi si colleghino ad una qualche realtà pre-esistente al sistema di regole che noi abbiamo stabilito per il gioco degli scacchi (un fantomatico "universo degli scacchi" che esiste indipendentemente da queste regole stabilite convenzionalmente): questo perché negli scacchi non c'è nulla che non sia stato stabilito convenzionalmente, cioè non c'è nulla che sia più di

una mera convenzione creata dall'uomo. In altri termini, la realtà degli scacchi è una realtà completamente convenzionale: in essa non c'è più di ciò che è stato deciso esserci dall'uomo mediante convenzioni. Così il linguaggio, secondo il modello convenzionalista, non si lega ad una realtà che esiste indipendentemente da noi, ma solo ad una realtà completamente convenzionale, come quella degli scacchi, e dunque si fonda solo ed esclusivamente su convenzioni umane, e in alcun modo sulla relazione con una presunta realtà che esiste là fuori, già tutta fatta, e che aspetta solo di essere descritta.

Tuttavia, a questo punto si potrebbe muovere un'obiezione all'idea di un linguaggio basato solo ed esclusivamente su convenzioni. Ritorniamo ai nostri giocatori di scacchi: questi possono essere in grado di stabilire un certo insieme di regole, di convenzioni e dunque un certo linguaggio, solo perché già hanno un altro insieme di convenzioni, cioè un altro linguaggio, che permette loro di comunicare e dunque di accordarsi e stabilire un nuovo insieme di convenzioni. Ma a sua volta, questo precedente insieme di convenzioni dovrà essere basato su un altro, e così via: in tal modo il linguaggio non può essere spiegato solo mediante convenzioni, perché per spiegare il linguaggio si presuppone l'esistenza di ciò che deve essere spiegato, cioè un linguaggio! Sembra necessario che la catena, per così dire, si interrompa, cioè che si arrivi ad un punto in cui un insieme di convenzioni si fondi su qualcosa che non sia meramente convenzionale, ovvero su un mondo "reale".

Una possibile contro-obiezione Westerhoff la ricava dallo studio che David Lewis fa sulle convenzioni¹⁰. Secondo Lewis per stabilire un certo insieme di convenzioni non è necessario fare riferimento ad un altro insieme di convenzioni all'interno del quale quello venga formulato. Tutto ruota attorno alla nozione di "successo nell'interazione": possiamo infatti immaginare due uomini che necessitano di coordinarsi per questo o quel motivo, i quali, sebbene all'inizio non riescano a comprendere il significato dei segni dell'altro, successivamente, dopo vari tentativi, riescono a coordinarsi e dunque a raggiungere un punto in cui entrambi collegano ad un certo significato lo stesso segno. In tal modo un insieme di convenzioni può sorgere senza la necessità di un altro insieme di convenzioni in cui formularlo, ma solo in virtù del *successo dell'interazione*.

Supponiamo, per esempio, che due uomini, Marco e Paolo, debbano parcheggiare un'auto. Supponiamo che Marco stia guidando e che Paolo stia fuori ad aiutarlo a parcheggiare. Supponiamo che Paolo possa fare solo due azioni (alzare le braccia, o muoverle ondeggiandole), e così anche Marco (andare avanti o indietro) e che ci siano solo due situazioni rilevanti (c'è spazio tra la

¹⁰ David K. Lewis, *Conventions: A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969.

macchina e il muretto, non c'è spazio). Ora, l'obiettivo è quello di connettere i segni di Paolo alle situazioni, di modo che Marco possa agire di conseguenza. Come riuscirci senza un linguaggio, un insieme di convenzioni, mediante cui comunicare? È semplice: provando.

Immaginiamo infatti che Paolo decida di associare il gesto delle braccia alzate all'assenza di spazio, e che Marco, al contrario, lo associ alla presenza di spazio, e dunque vada indietro colpendo il muretto. Primo tentativo fallito. Immaginiamo che Marco pensi allora che era l'altro gesto, il movimento ondulato, quello che si riferiva alla presenza di spazio; anche Paolo, però, per evitare di fallire nuovamente, decide di invertire i segni, associando il movimento ondulato non più alla presenza di spazio ma all'assenza di spazio. Paolo, non essendoci spazio, muoverà le braccia in modo ondulato, e Marco, pensando che quel gesto significa la presenza di spazio, colpirà il muretto. Avremo così un altro fallimento. Tuttavia è facile immaginare che si arriverà ad un momento in cui sia Paolo che Marco assoceranno entrambi un certo gesto ad una stessa situazione, riuscendo così finalmente a coordinarsi e a parcheggiare l'auto. Ecco che un insieme di segni convenzionali è nato senza la necessità di presupporre un linguaggio mediante cui accordarsi, ma solo ed esclusivamente sulla base del successo nell'interazione.

Il convenzionalismo, pertanto, sembra un ottimo candidato per il ruolo di modello linguistico più adeguato alla «rappresentazione» della filosofia di Nāgārjuna. Ora, se le cose stanno così, possiamo spiegare il senso del passo dell'*Acintyastava* in questione: quando Nāgārjuna afferma che “il linguaggio non esiste” egli sta rifiutando un certo tipo di linguaggio, cioè quello “realista”, mentre quando dice che “tutto ciò che esiste è solo linguaggio”, egli sta riconducendo tutto ad un linguaggio di tipo differente, cioè fondato sul modello “convenzionalista”. Ma, a questo punto, la domanda sorge spontanea: che cosa significa che “tutto ciò che esiste è solo linguaggio”?

1.5 Panfinzionalismo

La posizione di Nāgārjuna può essere interpretata come una forma di “panfinzionalismo”. Per comprendere in che cosa consista il “panfinzionalismo” si può partire considerando quello che può essere definito come “finzionalismo locale”: questo è una forma di finzionalismo limitato a determinati ambiti, come per esempio la matematica o l'etica, per il quale le entità di cui si parla in tali ambiti (per esempio i numeri o le norme) sono considerate come oggetti fittizi, o di finzione, alla stregua dei personaggi che si trovano all'interno di un racconto, come per esempio Sherlock Holmes,

piuttosto che come oggetti concreti o reali, alla stregua di montagne, fiumi etc. Norme e numeri, dirà chi adotta un approccio finzionalista all'etica o alla matematica, sono entità che esistono solo nella mente umana, alle quali non corrisponde nulla nella "realtà", proprio come i personaggi dei racconti di finzione.

Come Sherlock Holmes, nonostante non sia un uomo in carne e ossa, ovvero nonostante a tale termine non corrisponda alcun referente nella realtà, rimane comunque un termine dotato di significato, e che può fungere da soggetto di enunciati veri o falsi (per esempio sarà falso dire che Sherlock Holmes è nato in Africa), così, allo stesso modo, nonostante norme etiche e numeri non abbiano alcun corrispettivo nella "realtà", essi possono comunque costituire discorsi dotati di senso, e che saranno veri o falsi. Ora, il "panfinzionalismo" altro non fa che estendere questo approccio finzionalista limitato a determinate entità all'interno di determinati ambiti teorici, a tutte le entità: ogni cosa di cui si parla, e ogni cosa in generale, è da considerare alla stregua delle entità che popolano la narrativa di finzione, alla stregua di Sherlock Holmes.

Per capire se il "panfinzionalismo" possa veramente essere adatto a spiegare la posizione di Nāgārjuna, occorre, suggerisce Westerhoff, analizzare la nozione di "finzione" su cui esso si fonda, e vedere se essa è in accordo con il pensiero nāgārjuniano. La nozione di "finzione" è di solito caratterizzata da tre elementi. In primo luogo, il concetto di "finzione" sembra che possa essere compreso e spiegato solo in virtù del suo opposto, ovvero mettendolo in contrapposizione con il concetto di "non fittizio". Per esempio, per spiegare a qualcuno che cosa rende un testo un racconto di finzione, lo si metterà in relazione oppositiva con un testo di carattere "non fittizio", tipo un giornale, e si dirà che il primo non si connette alla "realtà", mentre il secondo sì, oppure si dirà che mentre il primo riguarda un mondo popolato da oggetti che esistono solo nella nostra mente, il secondo è collegato al mondo "reale". Dunque, il concetto di "fittizio" si spiega solo in virtù del suo opposto, cioè quello di "non fittizio", potremmo dire quello di "reale".

In secondo luogo, l'autore della finzione non è esso stesso un'entità fittizia. Anche se Sherlock Holmes è un oggetto di pura fantasia, Arthur Conan Doyle esiste in carne ed ossa: anzi, potremmo dire che i personaggi fittizi dei suoi racconti si fondano su quell'entità reale che è il loro autore, di modo che senza essa non esisterebbero.

In terzo luogo, i fruitori delle finzioni non sono essi stessi entità fittizie. Il discorso fatto per l'autore, vale anche per coloro che fruiscono della finzione: anzi, anch'essi, come l'autore, sono responsabili dell'esistenza (puramente fittizia o immaginaria) delle entità di finzione. Queste, infatti, non

esistono se non all'interno della mente di chi le pensa: toglì questa mente, ovvero il soggetto pensante, e queste entità scompariranno.

Se vogliamo spiegare la posizione di Nāgārjuna mediante il paradigma del "panfinzionalismo" occorre che questo si basi su una nozione di "finzione" diversa da quella appena descritta: nessuna delle tre caratteristiche sopra elencate è, in effetti, in accordo con la filosofia di Nāgārjuna.

Innanzitutto, per quanto riguarda l'opposizione tra "fittizio" e "non fittizio", il corrispondente di ciò nella filosofia di Nāgārjuna coincide con l'opposizione tra realtà ultima e realtà convenzionale (dove "realtà ultima" sta per "realtà che esiste indipendentemente dalla mente umana", mentre "realtà convenzionale" sta per "realtà che esiste solo in virtù della mente umana"). Tuttavia, in virtù del fatto che nulla ha *svabhāva*, l'unica realtà che c'è è quella convenzionale: ma se c'è solo la realtà convenzionale, ovvero se c'è solo finzione, questa non può essere spiegata per mezzo del suo concetto opposto, cioè quello di "non fittizio", il quale è stato semplicemente eliminato, e con esso l'opposizione in questione.

Si potrebbe pensare di risolvere il problema, cioè il fatto che nella filosofia di Nagarjuna non vi sia più alcuna distinzione tra realtà ultima e convenzionale (dato che la prima è appiattita sulla seconda, unica realtà ammessa) e dunque tra fittizio e non fittizio, dicendo che questa distinzione c'è, ma essa deve essere considerata valida solo a livello della realtà convenzionale, ovvero che tale distinzione c'è, ma è essa stessa fittizia. È dubbio che questo sia un buon modo di mantenere la distinzione, ma, in ogni caso, se tale distinzione tra "fittizio" e "non fittizio" c'è, essa non può corrispondere a quella implicata dall'usuale concetto di "finzione" per come è stato delineato nelle sue tre caratteristiche essenziali, dato che il concetto di una realtà mente-indipendente è stato "esiliato", per Westerhoff, dalla filosofia di Nāgārjuna.

Inoltre, per quanto riguarda lo statuto ontologico dell'autore (di oggetti o realtà fittizie), questo non può essere considerato da Nāgārjuna come qualcosa di propriamente "reale", "non fittizio": esso non è meno finto delle finzioni che crea. Lo stesso dicasi dello spettatore o fruitore della finzione: in entrambi i casi Nāgārjuna, secondo l'interpretazione che Westerhoff offre del suo pensiero, non è disposto ad ammettere alcuna entità che esista in sé, cioè indipendentemente dalla mente umana. Dunque, è evidente che il concetto di "finzione" cui bisognerebbe riferirsi per essere in accordo con Nāgārjuna non potrebbe avere le stesse caratteristiche di quello, per così dire, usuale: si tratterebbe di un concetto di "finzione" che, in primo luogo non può essere spiegato per mezzo del suo opposto, e che, in secondo luogo, non accetta il carattere non fittizio dell'autore e dello spettatore.

Ma questo significa che siamo di fronte a un problema: se facciamo leva su un concetto di finzione per come è solitamente inteso, allora non possiamo spiegare la posizione di Nāgārjuna, perché quel concetto presuppone delle nozioni che sono in contraddizione con quella posizione ; ma se, al contrario, usiamo un concetto di “finzione” diverso da quello ordinario che 1) non necessita per essere compreso del concetto opposto di “reale”, 2) non presuppone la realtà dell’autore della finzione e 3) del suo fruitore, allora, dice Westerhoff, ci troviamo di fronte ad un concetto di “finzione” difficilmente intellegibile. Usare un concetto di genere per spiegare la posizione di Nāgārjuna significherebbe complicare le cose piuttosto che chiarirle.

Al di là di questi problemi, però, resta il fatto che il paradigma panfinzionalista resta comunque un paradigma esplicativo efficace; e ciò per due ragioni principali. Innanzitutto è evidente che Nāgārjuna, in virtù della sua tesi della vacuità universale, non è disposto ad ammettere come realmente esistenti né sostanze individuali (siano esse le entità “quotidiane” che ogni giorno incontriamo e di cui ogni giorno parliamo, come alberi, sedie o persone; siano esse le entità cui già l’Ābidharmika aveva ridotto queste ultime, ovvero i *dharma*, i costituenti ultimi della realtà, la cui esistenza indipendente dalla mente umana veniva negata da Nāgārjuna, che li dichiarava vuoti), né tantomeno proprietà universali: ecco allora che ogni discorso che produciamo è un discorso fittizio, ovvero un discorso che riguarda entità puramente fittizie, che esistono solo nella nostra mente. In altri termini, ogni discorso che produciamo sarà proprio come i discorsi su Sherlock Holmes che, pur essendo dotati di senso, e di un valore di verità che li fa essere o veri o falsi, tuttavia riguardano qualcosa che non esiste. In tal senso il “panfinzionalismo” sembra essere un paradigma efficace a spiegare il modo in cui Nāgārjuna si relaziona ai discorsi degli uomini, di qualunque tipo siano, e qualunque siano gli oggetti di cui trattano.

In secondo luogo, il paradigma panfinzionalista ci permette di spiegare il modo in cui Nāgārjuna, e in generale i suoi seguaci Madhyamaka, argomentano contro le posizioni filosofiche rivali. Qualcuno potrebbe obiettare al Madhyamaka che egli, quando argomenta contro una certa posizione filosofica, deve presupporre che i termini che sono usati nella discussione hanno lo stesso significato per entrambi, e dunque che si tratta di termini il cui significato non dipende dalla posizione filosofica che si adotta: ma dire questo significherebbe ammettere che il significato dei termini non dipende dal loro uso, ovvero dalla rete di convenzioni cui sono inseriti, e che esso si fonda su criteri non convenzionali. Ma, come si è visto prima quando si parlava di “convenzionalismo”, Nāgārjuna, e con

lui il seguace Madhyamaka, non ammette che il linguaggio si basi su altro che non siano le convenzioni umane.

Dunque, si potrebbe contro-obbiettare che il Madhyamaka, secondo l'interpretazione *Prasaṅgika*, non offre mai argomenti in positivo (*svatantra*) ma solo in negativo, cioè argomenti che si limitano a ridurre all'assurdo le posizioni filosofiche avversarie, limitandosi, pertanto, a demolire queste dall'interno, facendone emergere l'inconsistenza, senza bisogno di creare altri argomenti (*prasaṅga*). In altri termini, il Madhyamaka, almeno quello che veste i panni del *Prasaṅgika*, opera esclusivamente all'interno della "finzione filosofica" dell'avversario, senza bisogno di presupporre una base comune e "non fittizia", ovvero "non convenzionale", per le proprie argomentazioni. Non c'è bisogno di un significato che esista indipendentemente dalle convenzioni, dato che tutti i significati di cui il Madhyamaka ha bisogno sono presenti nel contesto fittizio della posizione filosofica dell'avversario, unico contesto in cui opera il Madhyamaka.

1.6 L'esistenza meramente convenzionale del mondo

Secondo Westerhoff, come si è visto, Nāgārjuna e i suoi seguaci Madhyamaka negano la visione del mondo propria del "senso comune", ovvero della maggior parte degli uomini. Questi, infatti, ritengono che vi sia un mondo "là fuori" fatto di oggetti che esistono indipendentemente dalla nostra mente, un mondo, per così dire, "già fatto", che pre-esiste alla mente umana e alle sue concezioni, e che questa può rappresentarsi più o meno adeguatamente.

L'uomo ordinario, dunque, crede in una realtà che esiste "là fuori" indipendentemente da ciò che facciamo e pensiamo: ma se tale visione "ordinaria" delle cose è sbagliata, con cosa sostituirla? Nāgārjuna (almeno secondo Westerhoff) risponderebbe: con una visione per la quale questo mondo che si considera come un mondo di oggetti che esistono "oggettivamente", cioè indipendentemente da noi e dalla nostra mente, è, in verità, un mondo di oggetti che esistono solo "convenzionalmente", cioè solo all'interno del sistema delle convenzioni umane, solo in relazione alla mente umana e alle sue concezioni: esistono, potremmo dire, solo come "artefatti concettuali/mentali".

Ora se per esempio è facile capire in che senso il significato di un termine x è puramente convenzionale, dato che è solo convenzionalmente, cioè arbitrariamente, che un gruppo di uomini decide che il suono x corrisponde ad un certo significato, è estremamente difficile capire in che

senso un oggetto, anzi tutti gli oggetti esistono solo come costrutti concettuali o mentali, solo in virtù di convenzioni umane. Com'è possibile pensare che questa penna, il Monte Everest, le stelle ecc. esistono solo in virtù della mente umana e delle sue concezioni, e che dunque svanirebbero se quella scomparisse?

L'obbiettivo di Westerhoff è proprio quello di rispondere a questa domanda, e di dare un senso e una struttura sistematica a questa teoria dell'esistenza meramente convenzionale del mondo, che egli vede come la posizione filosofica di Nagarjuna, e dei suoi seguaci Madhyamaka. L'argomentazione di Westerhoff prende avvio dalla teoria di David Lewis sulla natura puramente convenzionale dei segni linguistici. Come si è visto qualcuno potrebbe obiettare a chi sostiene che il linguaggio si fonda solo ed esclusivamente su convenzioni umane in questo modo: per creare un linguaggio, cioè un insieme di convenzioni è necessario un altro insieme di convenzioni all'interno del quale il primo viene formulato e accordato; ma se questo è a sua volta basato su convenzioni, e così via, data che si dice che il linguaggio si fonda solo su convenzioni, si finisce in un regresso all'infinito mediante il quale, per spiegare qualcosa (il linguaggio) si usa questa stessa cosa (il linguaggio), e dunque non si dà alcuna spiegazione.

David Lewis sostiene che, al contrario di quanto pensa chi obietta in questo modo, non è necessario pensare che un insieme di convenzioni necessiti, per esistere, di un altro sistema di convenzioni: esso può sorgere in altro modo, cioè senza la necessità di presupporre un altro linguaggio, un altro insieme di convenzioni. Si veda, infatti, l'esempio di Paolo e Marco che tentano di parcheggiare l'auto: qui è evidente che un insieme di segni convenzionali può sorgere senza presupporre un altro insieme di segni convenzionali in cui essere formulato, ma solo in base all'*interazione di successo* dei due. Il fatto è che tutta la situazione dell'esempio è stata descritta in termini realisti: c'è infatti una certa situazione (lo spazio tra la macchina e il muretto) che si dà o meno a colui che deve comunicare un messaggio (Paolo), cioè il mittente, e alla quale egli associa un certo segno (il movimento delle braccia). È vero che il legame tra il segno e lo stato di cose è convenzionale, ma rimane comunque un mondo che esiste indipendentemente da Paolo e Marco in cui si dà o meno un certo stato di cose (lo spazio tra la macchina e il muretto, ma anche la grandezza di tale macchina, etc.) il quale non dipende da loro.

L'antirealista dovrebbe proporre un esempio in cui la situazione, o lo stato di cose che si vuole descrivere e comunicare non esiste di per sé, ma è in qualche modo dipendente dalla mente di chi

invia il messaggio, o costruito da questa. In tal modo il mondo di cui si parla non sarà un mondo oggettivo, ma puramente convenzionale, che esiste solo in virtù della mente dei parlanti.

Supponiamo allora che la situazione descritta dal mittente consista in un insieme di numeri naturali scelti da lui: si tratterà, dunque, di uno stato di cose costruito da lui stesso. Egli sceglie, pertanto, il suo insieme di numeri e gli associa un messaggio che invia al ricevente: ricevuto il messaggio questo sceglie il suo insieme di numeri. Mettiamo che in alcuni casi entrambi ricevano un premio, e che in altri nessuno lo riceva. Anche qui, come prima, vediamo che si viene a stabilire un legame convenzionale tra un certo segno (il messaggio che viene inviato) e certe situazioni (gli insiemi di numeri scelti dai partecipanti) in virtù dell'*interazione di successo* (l'interazione che riceve un premio).

Tuttavia qui, a differenza di prima, non solo gli stati di cose a cui ci si riferisce con un certo messaggio sono stati creati dai soggetti dell'interazione, ma quegli stessi stati di cose esistono solo in virtù del loro legame con quel messaggio: infatti, è solo in quanto è stato stabilito un legame con un certo messaggio che un insieme di numeri non viene scartato e per così dire "sopravvive", andando a costituire uno dei possibili stati di cose cui ci si riferisce con il linguaggio che si sta creando. In tal caso, il mondo di cui parla un certo linguaggio (cioè l'insieme degli stati di cose cui si riferisce) viene creato da quello stesso linguaggio.

Per fare un ulteriore esempio: prendiamo due persone, ognuna delle quali è in una certa stanza, e che hanno come unico mezzo di comunicazione un telefono. Ognuna ha di fronte a sé dei blocchi di lego: immaginiamo che il mittente costruisca una certa struttura con questi blocchi e, non appena sia terminata, chiami al telefono il ricevente comunicandogli un messaggio, ovvero una certa frase: anche il ricevente allora costruisce la sua struttura di lego. Immaginiamo che essi vadano avanti così per un po', costruendo e smantellando queste strutture di lego, e associando ad esse questo o quel messaggio, ma che solo in alcuni casi essi ricevano un premio: per ricevere di nuovo quel premio è facile immaginare che il mittente assocerà di nuovo lo stesso messaggio, la stessa frase, alla stessa struttura di prima, e che il ricevente, sentito quel messaggio, costruirà di nuovo la stessa struttura che aveva costruito quando aveva ricevuto il premio.

Anche in tal caso vediamo che gli stati di cose di cui si parla, cioè le strutture di lego, oltre ad essere creati dai partecipanti, esistono solo in virtù del loro legame con il messaggio cui sono stati legati: tutte le strutture di lego che non sono state legate ad un certo messaggio perché non c'è stata interazione di successo, infatti, vengono smantellate e scartate, e sopravvivono solo quelle che sono

state fissate ad un certo messaggio. Dunque, l'insieme degli stati di cose cui si riferisce mediante il linguaggio che si sta creando (rappresentato dall'insieme delle strutture di lego che sono associate ai messaggi, e che non sono scartate), esiste solo in virtù di quello stesso linguaggio.

Qualcuno potrebbe ancora obiettare che non si tratta di un prospettiva del tutto antirealista: se è vero, infatti, che le costruzioni create dal mittente e dal ricevente (gli insiemi di numeri e le strutture di lego) sono effettivamente costruzioni che dipendono da loro, tuttavia gli elementi mediante cui sono costruiti (i numeri o i blocchi di lego) non sono tali: c'è dunque un mondo di cose che non dipende dall'attività creatrice dei partecipanti, ovvero che pre-esiste alla loro attività, cioè alle loro costruzioni, e che anzi fornisce il materiale di queste. C'è dunque una base oggettiva su cui tali costruzioni si fondano.

Una possibile contro-obiezione, che Westerhoff avanza, è questa. Prendiamo il caso dei numeri: immaginiamo che le situazioni che i partecipanti costruiscono e si comunicano non siano formate solo da numeri naturali, ma consistano, invece, di coppie formate da un numero naturale più il giocatore che sta creando questa stessa coppia. Questo significa, in primo luogo, che gli elementi che vengono usati per le varie costruzioni non possono essere condivisi dai vari partecipanti (dato che ogni partecipante avrà le sue proprie coppie, queste essendo uniche come la persona che le costruisce e che rientra in esse come uno dei suoi due componenti). In secondo luogo, dato che ogni elemento esiste solo in virtù dei partecipanti che fanno le costruzioni (visto che ogni coppia esiste solo in virtù di entrambi i suoi componenti, tra cui c'è il creatore stesso di tale coppia), tali elementi mediante cui si costruisce non costituiscono un che di oggettivo, che esiste indipendentemente dai partecipanti.

Dunque, gli elementi delle costruzioni non hanno alcuna esistenza oggettiva (nel duplice senso per cui non sono condivisibili da più soggetti, né possono esistere senza tali soggetti) ma solo un'esistenza soggettiva, convenzionale; di conseguenza le costruzioni non implicano un mondo che esiste oggettivamente da cui ricavare la base per tali costruzioni.

Un'altra soluzione al problema avanzato da chi obietta che le costruzioni umane devono comunque basarsi su qualcosa di non costruito, è sostenere che, in realtà, "ogni costruire è un ricostruire" per cui la base di una costruzione è a sua volta un'altra costruzione. Il problema, qui, è che tutto ciò che fa l'uomo è calato nel tempo, il che significa che, se una costruzione avrà come base un'altra costruzione, questa sarà precedente nel tempo, e avrà a sua volta come base un'altra costruzione, ancora precedente nel tempo, e così via: ma, se le costruzioni possono andare indietro

nel tempo infinitamente, tuttavia l'uomo no. Ma non c'è costruzione senza l'uomo, dunque si arriverà a qualcosa che esiste prima dell'uomo e delle sue costruzioni, come fondamento di tali costruzioni, ovvero qualcosa che esiste realmente, cioè indipendentemente dall'uomo e dalla sua mente.

Tuttavia, se si assume, come fa il filosofo buddhista, che vi è un'ignoranza senza inizio (anady-avidya) alla base del mondo che l'uomo abita, allora senza inizio sarà l'esistenza degli esseri che hanno la proprietà di essere ignoranti: in tal caso la catena di costruzioni fondate solo su altre costruzioni non deve arrivare a un fondamento, ma può essere pensata come priva di inizio, cioè infinita, perché da sempre ci sono gli esseri ignoranti che le fabbricano. Ecco che si può affermare che tutto si riduce solo ed esclusivamente a costruzioni prodotte dalla mente di soggetti ignoranti.

Dunque, in base al ragionamento fatto fin qui sia il legame tra il segno e il suo referente, che l'oggetto che fa da referente sono entrambi il risultato di un processo fondato sul successo nell'interazione tra soggetti: tanto quel legame quanto l'oggetto che funge da referente (lo stato di cose) vengono creati nello stesso tempo, nel momento in cui si dà successo nell'interazione. Ora, per Westerhoff, la nostra situazione, al di là degli esempi dei numeri e dei blocchi di lego, è questa. Il mondo consiste in nient'altro che in collezioni di esperienze elementari che non possono essere condivise, ovvero che sono solo di quella collezione cui appartengono: ognuna di queste "collezioni esperienziali", unica in sé, coincide con quello che potremmo chiamare un "soggetto", che altro non è, pertanto, che un insieme di esperienze elementari non divisibili.

Questi soggetti possono comunicare tra loro solo indirettamente, cioè inviandosi messaggi: ciò che essi associano a tali messaggi sono quelli che potremmo chiamare dei "costrutti esperienziali", ovvero degli insiemi di esperienze elementari che vengono accorpate da ogni soggetto a formare una sorta di unico "blocco esperienziale". In altri termini, ogni soggetto prende dal suo proprio "bagaglio esperienziale" un set di esperienze elementari e le mette assieme a formare un unico blocco, un "costrutto esperienziale" appunto.

Anche qui, come nel caso dei giochi con i numeri e i lego descritti sopra, in alcuni casi i soggetti, avendo creato determinati costrutti esperienziali, e avendoli collegati a certi messaggi, riceveranno una ricompensa o un qualche guadagno, in altri casi ciò non accadrà. In alcuni casi l'interazione avrà successo, in altri no.

In questo mondo un "oggetto" altro non è che l'insieme di blocchi o costrutti esperienziali che sono stati associati a un certo messaggio dai soggetti in questione, e che stanno alla base di un'interazione

che ha successo. “Oggetti” dunque saranno solo gli insiemi di “costrutti esperienziali” che sono stati associati a messaggi che stanno alla base di interazioni di successo. Oggetti che esistono solo convenzionalmente, in quanto costrutti mentali (visto che esistono solo in virtù delle menti che percepiscono i costrutti esperienziali che costituiscono tali insiemi) e linguistici (visto che esistono solo in virtù del fatto che più costrutti esperienziali sono stati fissati tra loro a formare un unico insieme mediante il legame con un messaggio). Si diranno dunque “intersoggettivi” o “oggettivi” quei costrutti esperienziali creati da un certo soggetto, e che vengono associati ad un messaggio che permette un’interazione di successo con un altro soggetto: le altre costruzioni esperienziali che non riescono a fare ciò sono meramente “soggettive”.

Abbiamo visto che i messaggi che vengono inviati sono determinanti nella misura in cui “creano” gli oggetti del mondo, collegando tra di loro i vari costrutti esperienziali dei vari soggetti, e fissandoli come un unico insieme ad un certo messaggio. Ma c’è ancora spazio per parlare di un valore di verità di tali messaggi? Si può ancora parlare di messaggi veri e falsi? Per Westerhoff bisogna distinguere due significati di verità in relazione a questi messaggi: verità soggettiva e verità convenzionale. Un messaggio è “soggettivamente vero” se e solo se esso è collegato ad un certo costrutto esperienziale e viene inviato solo dopo che è associato ad esso. Viceversa, è “soggettivamente falso” quel messaggio che viene inviato senza che sia stato costruito il costrutto esperienziale da associare ad esso, cioè un messaggio letteralmente vuoto.

Per quanto riguarda la verità convenzionale: può essere convenzionalmente vero solo un messaggio che è soggettivamente vero; e un messaggio soggettivamente vero è anche “convenzionalmente vero” se e solo se esso sta alla base di un’interazione che ha successo. Se ciò non accade, il messaggio è detto “convenzionalmente falso”, cioè illusorio. Quindi, se rimane il fatto che la nozione di verità non si fonda più sull’esistenza di un mondo mente-indipendente, potremmo dire senza l’esistenza di un oggetto, ciò non comporta che vero è tutto ciò che appare al soggetto: la nozione di verità non si riduce a verità soggettiva, ma rimane spazio per la nozione di verità convenzionale, fondata sull’intersoggettività, sul successo dell’interazione.

Sono questi messaggi convenzionalmente veri che creano gli oggetti che costituiscono il mondo, oggetti che, tuttavia, esistono solo convenzionalmente, cioè come costrutti mentali e linguistici, ovvero che esistono solo in virtù della nostra mente e delle nostre convenzioni.

Vediamo, pertanto, che il linguaggio gioca un ruolo determinante nella creazione del mondo: qui gli unici candidati adatti a svolgere il ruolo di “oggetti” altro non sono che quegli insiemi di costrutti

esperienziali che sono associati a messaggi convenzionalmente veri, cioè messaggi che garantiscono interazioni di successo. Il linguaggio non si limita ad essere mezzo di comunicazione mediante il quale i soggetti che lo usano possono scambiarsi informazioni, ma mezzo mediante il quale vengono creati quegli stessi stati di cose, quello stesso mondo di oggetti di cui si parla. Esso è ciò mediante cui si crea quel mondo di oggetti che esistono solo convenzionalmente che è la sola ed unica “realtà” cui il linguaggio fa riferimento.

Ora, alla base dei costrutti esperienziali di volta in volta associati a questo o quel messaggio vi sono le esperienze elementari dei vari soggetti: queste sono i “mattoni” mediante i quali essi costruiscono i costrutti esperienziali che poi associano i messaggi. Sono la base per creare quei costrutti. Tali esperienze elementari non possono essere in alcun modo considerate come una base oggettiva (cioè che esiste indipendentemente dalla mente del soggetto e che può essere condivisa da più soggetti), nella misura in cui esse esistono solo in virtù della mente che le percepisce e sono accessibili solo ed esclusivamente ad un certo soggetto, cioè appartengono solo a quel particolare complesso esperienziale che noi chiamiamo “il soggetto che ha quelle esperienze”.

Tuttavia, qualcuno potrebbe argomentare dicendo che, anche se tali esperienze non costituiscono una base oggettiva per le costruzioni create dai soggetti, è necessario comunque presupporre che vi sia qualcosa “là fuori” che esiste oggettivamente e che determina il successo o meno delle loro interazioni: qualcosa che esista “là fuori” indipendentemente dalla mente umana e le sue concezioni. Westerhoff, al contrario, sostiene che non è necessario pensare in termini realisti a questo qualcosa che determina il successo delle interazioni. Ancora una volta l’esempio è quello degli scacchi: negli scacchi c’è qualcosa che fa sì che una determinata mossa abbia successo o meno, per esempio che porti a fare scacco matto in solo altre cinque mosse; ma questo qualcosa altro non sono che le regole stesse degli scacchi, le quali non vanno pensate come qualcosa che esiste al di fuori del gioco, ovvero indipendentemente da esso, bensì tali regole esistono solo in quel gioco, e dunque, visto che esso esiste solo in virtù della mente umana, anch’esse esisteranno solo in virtù della mente umana.

Ugualmente, non bisogna necessariamente pensare che vi sia qualcosa “là fuori” che premia o punisce le nostre interazioni, e che esiste vuoi che ci sia vuoi che non ci sia l’uomo; la situazione sarà piuttosto questa: come abbiamo visto, sulla base delle nostre interazioni che hanno successo noi creiamo quelli che sono gli oggetti convenzionali che abitano il nostro mondo convenzionale, ma possiamo aggiungere che è sulla base di tali oggetti convenzionali che noi stabiliamo quali

interazioni sono di successo e quali no. Come nel caso di Paolo e Marco che cercano di parcheggiare la macchina, il successo dell'interazione è determinato da situazioni o oggetti "reali" (la macchina e la sua grandezza, lo spazio tra essa e il muretto, etc.) così, nel mondo descritto da Westerhoff, le interazioni di successo potrebbero fondarsi su un mondo costituito non più da oggetti "reali" ma puramente "convenzionali"

Il ragionamento, però, non può che essere circolare: gli oggetti convenzionali sorgono in virtù delle interazioni di successo, e queste, a loro volta, si basano su tali oggetti convenzionali. Tuttavia, a guardar bene, non è un circolo vizioso se si assume che certe interazioni di successo si fondano su degli oggetti convenzionali che non sono state esse stesse a produrre, bensì altre, precedenti, interazioni di successo: queste saranno a loro volta basate su altri oggetti convenzionali, frutto di interazioni di successo ancora precedenti, e così via. Inutile dire che qui non si raggiungerà mai la fine di tale catena, che continuerà all'infinito, e così incontreremo il problema di prima: se è vero che è possibile immaginare le costruzioni, cioè gli oggetti convenzionali, come infinite nel tempo, ciò non è possibile per l'uomo; ma toglie l'uomo e toglierai quelle costruzioni, e dunque si arriverà ad un momento in cui esse si fonderanno su qualcosa che esiste prima del processo di costruzione, ovvero su qualcosa che esiste indipendentemente dall'uomo e dalla sua mente.

Ancora una volta, come prima, la nozione di un'ignoranza senza tempo, ovvero priva di inizio, può soccorrere questo modello di Westerhoff, di fatto garantendo l'esistenza senza inizio di quelle menti che producono le costruzioni, e dunque garantendo che esse non abbiano bisogno di qualcosa di non-costruito su cui basarsi.

Ora, anche se il modello proposto da Westerhoff implica che non c'è alcun mondo di oggetti che esiste indipendentemente dalla mente umana, ma l'unico mondo di oggetti possibile è quello che coincide con un insieme di costruzioni meramente convenzionali prodotte dall'uomo, nonostante ciò, non tutto è lecito in un mondo del genere. Più specificamente, non basta definire o pensare ad un oggetto affinché esso "esista", né basta pensare come vero un enunciato per fare in modo che sia tale: che i nostri pensieri e i nostri enunciati non siano più in alcun modo legati ad una realtà esterna che esiste indipendentemente da noi e da cosa pensiamo, e dunque costretti e limitati da essa, non significa che non siano più costretti o limitati in alcun modo.

Come si è visto, infatti, gli oggetti che costituiscono il nostro mondo, gli oggetti che "esistono", non sono costruzioni che fanno capo solo a noi, bensì costrutti esperienziali che sono collegati ad altri costrutti esperienziali di altri soggetti in virtù di un messaggio che sta alla base di interazioni di

successo. Allo stesso modo, un messaggio, per esempio un enunciato, non è vero solo perché esso viene associato ad un certo costrutto esperienziale nella nostra mente, ma perché esso, legato a tale costruzione, funge da base per un'interazione di successo con un altro soggetto, che ha associato ad esso il "corretto" costrutto esperienziale.

È vero che il mondo in cui viviamo è un mondo di oggetti che esistono solo convenzionalmente, come costrutti creati da noi, ma ciò non significa che con essi possiamo fare tutto ciò che vogliamo: la ragione per la quale non possiamo riempire una tazza con dell'acqua soltanto immaginando ciò, è la stessa ragione per la quale non possiamo vincere una partita di scacchi semplicemente prendendo il re dell'avversario e dichiarandoci vincitori. E come il fatto che non possiamo fare quello che vogliamo in una partita di scacchi non implica che gli scacchi costituiscano una realtà che esiste oggettivamente, così per quanto riguarda l'impossibilità di fare ciò che vogliamo con gli oggetti che esistono solo convenzionalmente: che noi non possiamo fare ciò che vogliamo con essi non implica che esistono oggettivamente.

Infatti, come vi sono delle regole che vanno rispettate nel caso degli scacchi per interagire con essi, così vi sono delle regole alla base di questo mondo di oggetti che esistono solo convenzionalmente: nel caso della tazza, questa non può essere riempita solo con l'immaginazione, ma ciò non significa che l'oggetto "tazza" e l'oggetto "acqua" siano più di meri costrutti convenzionali, ovvero che vi siano degli oggetti reali che interagiscono tra di loro.

In questo modo Westerhoff ha fornito una spiegazione dettagliata della tesi di Nagarjuna, e della filosofia Madhyamaka in generale, per la quale tutti gli oggetti altro non sono che costruzioni convenzionali, una tesi che tuttavia pone alcuni problemi: come avviene questo processo di costruzione di un mondo puramente convenzionale? Con cosa vengono costruite queste costruzioni? E infine, vi sono dei limiti in questo processo di costruzione e di interazione con il mondo che emerge da esso? Problemi ai quali Westerhoff ha tentato di rispondere.

1.7 Il "nichilismo qualificato" di Westerhoff

Molto spesso la posizione di Nāgārjuna, e dei suoi seguaci, è stata interpretata come nichilismo, cioè come una posizione che asserisce che "non esiste nulla". Ciò sorprende per due ragioni: in primo luogo il nichilismo sembra essere empiricamente falso (qui c'è un sasso, là ce n'è un altro, dunque c'è qualcosa; oppure, vedo un sasso, dunque c'è/esiste almeno questa apparenza del sasso, dunque

c'è qualcosa) e in sé contraddittorio (se non c'è nulla, c'è comunque il pensiero/enunciato per il quale si dice che non c'è nulla, dunque c'è qualcosa), e dunque com'è possibile che una posizione così difettosa sia stata la posizione di una scuola, come quella di Nāgārjuna, che ha mantenuto un'importanza così duratura per secoli e secoli? In secondo luogo, il nome della scuola Madhyamaka (letteralmente "via di mezzo") allude proprio al rifiuto degli estremi teorici del sostanzialismo e del nichilismo: quest'ultima posizione è esplicitamente rifiutata da Nāgārjuna e i suoi seguaci.

Resta il fatto, come si accennava sopra, che moltissimi interpreti di Nāgārjuna, antichi e moderni, buddhisti e non, hanno interpretato la sua posizione come una posizione nichilista. Vediamo alcune di queste interpretazioni, interessanti anche per le critiche che vengono mosse alla filosofia Madhyamaka in quanto nichilista.

Per quanto riguarda le interpretazioni nichiliste di Nāgārjunada parte di pensatori antichi non buddhisti, un primo esempio potrebbe essere quello di Uddyotakara che, commentando un passo del *Nyāyasūtra* (4.1.37), giudicato, tra l'altro, come una critica Nyāya alla filosofia Madhyamaka, elenca quattro motivi per cui la posizione nichilista, attribuita a Nāgārjuna, è contraddittoria. Innanzitutto, per formulare qualsiasi posizione, anche quella nichilista, sono necessari degli strumenti epistemici (la percezione, l'inferenza etc.); dunque la posizione nichilista contraddice se stessa perché, anche se afferma che non c'è nulla, affinché possa essere formulata, deve presupporre che esistano quegli strumenti epistemici, in mancanza dei quali essa non potrebbe darsi. In secondo luogo, affermare il nichilismo significa pronunciare un certo enunciato dotato di significato: la posizione nichilista presuppone l'esistenza di almeno questo enunciato dotato di significato, di contro a quanto afferma, negando che esista qualcosa. In terzo luogo, nella misura in cui il nichilista si impegna in questa o quella disputa filosofica, egli deve assumere l'esistenza del suo avversario, come quella di se stesso, ancora una volta assumendo ciò che egli nega, ovvero che esiste qualcosa. Infine, l'enunciato "non esiste nulla" ha un significato diverso da quello che dice "tutto esiste", dunque deve esistere qualcosa che spieghi tale differenza, a meno che il nichilista non voglia negare anche tale differenza ed equiparare la propria posizione a quella dell'avversario. Un altro esempio di interpretazione nichilista della filosofia Madhyamaka da parte di un esponente non buddhista potrebbero essere quelli di Kumāriila e Śaṅkara. Il primo, nel passo 3.3.14-16 della sua *Mimansashlokavarttika*, sostiene che il Madhyamaka afferma la tesi di un'assoluta inesistenza, e in questo si distingue dallo Yogācāra: se, infatti, entrambi negano l'esistenza di oggetti esterni alla mente che sono la causa delle nostre percezioni, ovvero delle rappresentazioni mentali che

abbiamo, il Madhyamaka, a differenza dello Yogācāra, negherebbe anche l'esistenza delle rappresentazioni della mente, non solo di ciò di cui esse dovrebbero essere rappresentazioni. Sulla stessa scia è la critica che Śāṅkara avanza contro la tesi della vacuità di tutte le cose nel suo commento alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.3.7: se ammettiamo che l'oggetto esterno non esiste, tuttavia, dice Śāṅkara, è impossibile negare che vi sia l'apparenza ovvero la rappresentazione mentale di tale oggetto nella mente. Dunque, la tesi della vacuità, ovvero dell'inesistenza di tutte le cose, va rifiutata.

Per quanto riguarda, invece, le interpretazioni nichiliste della filosofia Madhyamaka avanzate da autori buddhisti, l'esempio più lampante è sicuramente quello dello Yogācāra. Nel suo *Bodhisattvabhūmi*, Asaṅga critica una posizione vista come "la forma più estrema di nichilismo", dietro la quale si nasconde, molto probabilmente, il volto del filosofo Madhyamaka. Questa critica potrebbe essere riassunta come segue.

Prendiamo per esempio il "sé": si tratta di una costruzione mentale cui non corrisponde nulla nella realtà, un oggetto costruito dalla mente e sovrapposto a ciò che veramente esiste, ovvero i cinque aggregati in continuo divenire. In altri termini, là dove non c'è che un insieme di cinque aggregati in continuo divenire la mente vede un singolo oggetto, il "sé", che sovrappone alla realtà, quei cinque aggregati, proprio come nel caso di un oggetto come "il carro": anche qui la mente vede un singolo oggetto, "il carro" appunto, là dove non c'è che una moltitudine di parti (ruote, assi, redini etc.), sovrapponendo alla realtà un oggetto inesistente, che esiste solo come un nome, una concezione, una creazione della mente.

Ora, è giusto, per Asaṅga, negare l'esistenza di ciò che viene sovrapposto alla realtà, negare l'esistenza di ciò che esiste solo come designazione linguistica ("il sé") ma sarebbe sbagliato negare anche la base della sovrapposizione o della designazione linguistica (gli aggregati): senza tale base di realtà non si potrebbe dare alcuna sovrapposizione, alcuna designazione. La posizione del Madhyamaka, per cui tutto è solo designazione linguistica, è pertanto insostenibile, perché nega «troppo», cioè negando quella base di realtà necessaria alla designazione, nega anche questa, che senza quella risulta impossibile.

Per quanto riguarda, infine, l'interpretazione nichilista avanzata da studiosi contemporanei del buddhismo, Westerhoff, dopo aver elencato alcuni studiosi che attribuiscono a Nāgārjuna e alla sua scuola una posizione di nichilismo estremo, per la quale "nulla esiste, e non vi sono neanche le apparenze", si concentra principalmente su l'interpretazione critica offerta da Williams e Burton.

Entrambi, infatti, attribuiscono al Madhyamaka una posizione che è allo stesso tempo una forma di nichilismo estremo (nulla esiste, neanche le apparenze) e una posizione contraddittoria. L'argomento (che ricorda molto quello di Asaṅga) è più o meno questo: non si danno costrutti concettuali che esistono senza una base reale su cui essere fondati; ma se tutte le cose sono solo costrutti concettuali, allora si nega quella base di realtà, e si arriva a dire che neanche tali costrutti concettuali esistono; dunque si arriva ad una forma di nichilismo estremo la quale però risulta inconsistente, nella misura in cui non può negare che esista almeno l'apparenza di qualcosa che esiste.

Tuttavia, obietta Westerhoff, che le costruzioni concettuali debbano dipendere da qualcosa è vero, ma non è necessario pensare che esse debbano dipendere per forza da qualcosa che non è essa stessa una costruzione concettuale; rimangono cioè altre due opzioni: che esse dipendano da altre costruzioni concettuali, formando una catena infinita, o che esse dipendano sempre da altre costruzioni, ma di modo che tutte le relazioni di dipendenza non costituiscano una catena infinita ma un cerchio chiuso in se stesso. Queste due opzioni alternative non portano né al nichilismo estremo né all'inconsistenza, ma solo ad una forma di nichilismo che postula costrutti concettuali, o apparenze "all the way down".

Avendo terminato la rassegna dei vari tipi di interpretazioni nichiliste della filosofia Madhyamaka, possiamo presentare la contraddizione fondamentale che Westerhoff si propone di risolvere, una contraddizione che consiste in ciò: da un lato, al Madhyamaka sembra che non possa essere attribuita la posizione nichilista, vista la sua inconsistenza filosofica (empiricamente falsa e in sé contraddittoria) e visto che sembra essere esplicitamente rifiutata dal Madhyamaka; dall'altro lato la filosofia Madhyamaka è stata per molto tempo, e da diversi tipi di interpreti, considerata come una forma di nichilismo.

È necessario chiedersi: come è possibile che accada ciò? Si potrebbe dire che questi interpreti hanno solo sbagliato, cioè che non hanno ispezionato attentamente i testi Madhyamaka, giungendo ad errate conclusioni: in tal modo attribuiremmo tutta la colpa, per così dire, al versante soggettivo della questione, cioè agli interpreti dei testi Madhyamaka, piuttosto che a quello oggettivo, cioè quegli stessi testi. Tuttavia, non è una buona risposta per Westerhoff: un fraintendimento così sistematico, andato avanti per secoli, non può essere il frutto di un'incomprensione sorprendentemente estesa; esso si fonda anche sulle caratteristiche della filosofia Madhyamaka.

La soluzione di Westerhoff è pertanto tripartita: in primo luogo si tratterà di delineare una forma di nichilismo che non pecchi di inconsistenza, e che dunque possa essere attribuita al filosofo Madhyamaka senza preoccuparsi di attribuirgli una posizione filosoficamente inconsistente. In secondo luogo, si tratterà di mostrare come tale nichilismo differisca da quelle forme di nichilismo che il Madhyamaka rifiuta esplicitamente, e dunque sia compatibile con la sua filosofia. Infine, si tratterà di mostrare come tale nichilismo, se attribuito a Nagarjuna, non solo spiega le critiche che gli sono state mosse, ma offre anche una valida difesa contro tali critiche.

Iniziamo dunque con il delineare una forma di nichilismo che possa essere filosoficamente “aprobematica”. Il nichilismo che Westerhoff ha in mente consiste in una posizione che deriva da due premesse, quella dell’eliminativismo e quella dell’antifondazionalismo. L’eliminativista nega l’esistenza di ciò che non è fondamentale (ovvero di ciò che dipende da altro per esistere), mentre l’antifondazionalista nega che vi sia qualcosa di fondamentale: combinando queste due premesse (“esiste solo ciò che è fondamentale” e “non esiste nulla di fondamentale”) si conclude che “nulla esiste”. Ora, entrambe quelle premesse sono implicate dalla filosofia Madhyamaka. Il Madhyamaka, infatti, è antifondazionalista, nella misura in cui nega che vi sia qualcosa dotato di *svabhāva*, ovvero di un’esistenza indipendente da altro; è eliminativista nella misura in cui può essere considerato come colui che non ha fatto altro che radicalizzare il processo di “analisi” proprio dell’Ābidharmika, mediante il quale si negava l’esistenza di ciò che si scopriva dipendere, per esistere, dalle sue parti (“il carro” rispetto alle ruote, gli assi, le redini etc.), ovvero mediante il quale si negava l’esistenza degli oggetti familiari (“carri”, “persone”, “alberi” etc.) considerati nient’altro che aggregati di *dharma*. In tal senso il Madhyamaka accoglie la conclusione che deriva da tali premesse, ovvero che “nulla esiste”. A chi obietta che una posizione del genere è assurda, il nichilista risponde dicendo che non è assurdo pensare che sebbene *appaia* una molteplicità di cose, tuttavia nessuna di queste *esista*, proprio come direbbe l’eliminativista rispetto agli stati mentali: si dà la loro apparenza ma essi non esistono.

L’“anti-nichilista” potrebbe contro-obiettare: ma allora esiste almeno qualcosa, cioè quelle apparenze. In altri termini, se possiamo negare l’esistenza degli oggetti che ci appaiono, non possiamo negare l’esistenza delle apparenze di tali oggetti. Possiamo negare che esista il sasso che vedo, ma non che esista l’apparenza del sasso. Ma il nichilista risponde: l’apparenza di un oggetto non è essa stessa un oggetto. In altri termini, essa non può essere considerata come un oggetto esistente, come qualcosa dotato, per così dire di una consistenza ontologica. Allo stesso modo

risponderebbe l'eliminativista rispetto agli stati mentali: l'apparenza di un desiderio non è un desiderio reale, nello stesso modo in cui un falso Rembrandt non è, né potrà mai essere, un Rembrandt originale. Così, ribadendolo, l'apparenza di un oggetto non è essa stessa un oggetto reale, esistente.

L'anti-nichilista potrebbe controbattere nuovamente: ammesso ciò, nel momento in cui si dice "le apparenze non possono essere considerate come oggetti reali", si sta formulando un pensiero e un enunciato, e allora almeno tali cose esisteranno. In verità, risponderebbe il nichilista, si tratta di mere apparenze, non di oggetti esistenti, e lo stesso dicasi di ogni altra cosa che si voglia introdurre come esempio di qualcosa che il nichilista deve ammettere come esistente. Visto che l'avversario non ha dimostrato che per il darsi di un'apparenza è necessaria una base di realtà, il nichilista potrà continuare a postulare apparenze su apparenze. Come dice Westerhoff, si tratta di una posizione per cui si postulano apparenze "all the way down".

Questa, dunque, la forma "consistente" di nichilismo promossa da Westerhoff: non esiste nulla e tutto è mera apparenza. Dunque, almeno le apparenze sono mantenute, anche se di esse non si può dire che esistano. Questa forma di nichilismo la chiameremo, da ora in poi, "nichilismo qualificato". A questo punto ci chiediamo: potrebbe Nāgārjuna, e la sua scuola, adottare, in virtù delle sue premesse eliminativiste e antifondazionaliste, questo nichilismo qualificato? Secondo Westerhoff sì, e ciò lo si vede anche dal fatto che esso non rientra in nessuna delle forme di nichilismo esplicitamente rifiutate dalla filosofia Madhyamaka. Queste forme, per Westerhoff, sono fondamentalmente quattro.

1) Nichilismo come posizione teorica "estrema". Il Madhyamaka rifiuta il nichilismo in quanto la sua scuola è la "via di mezzo" che non accoglie posizioni teoriche estreme. Tuttavia, il nichilismo qualificato può essere visto come una posizione teorica mediana piuttosto che estrema. Una posizione teorica mediana, infatti, è tale perché vi sono posizioni meno estreme e più estreme di essa. Ora è facile vedere che vi sono posizioni teoriche meno estreme del nichilismo qualificato, per esempio ogni forma di realismo. Allo stesso modo si può riconoscere una posizione teorica più estrema del nichilismo qualificato: quella forma di nichilismo estremo che nega anche le apparenze, le quali invece vengono mantenute in quello qualificato che, sebbene non accordi ad esse alcuna consistenza ontologica, non si spinge a negare che comunque appaiano.

2) Nichilismo come "annichilazionismo". Nei versi finali del capitolo 15 delle *MMK* Nagarjuna scrive:

“Se qualcosa esistesse per sua natura essenziale non ci potrebbe essere la non-esistenza di tale cosa, perché non si dà mai un cambiamento della natura essenziale (...)

Dato che qualcosa esiste sostanzialmente non diventa non-esistente – da ciò segue l’eternalismo. ‘Non esiste adesso, esisteva in precedenza’ – da ciò segue l’annichilazionismo”.¹¹

L’idea che viene qui espressa, per Westerhoff, è più o meno questa. Se qualcosa esiste sostanzialmente (cioè come dotato di *svabhāva*) esso esiste senza dipendere da alcunché, e dunque non può mai cambiare (perché non esiste alcuna forza esterna da cui dipende e che possa influenzarlo), dunque esiste come qualcosa di immutabile ed eterno. Ora, le cose intorno a noi cambiano, ma se si dice che prima esse esistevano sostanzialmente si arriva ad una contraddizione: se esistevano sostanzialmente non potevano cambiare e passare dunque da enti immutabili ad enti mutevoli; dunque, se diciamo che le cose intorno a noi esistevano sostanzialmente, non potendo negare l’evidenza empirica che esse cambiano, siamo costretti, da queste due assunzioni, ad affermare che tali cose sono allo stesso tempo sostanziali/immutabili e insostanziali/mutevoli; ma non può esistere qualcosa che ha proprietà contraddittorie, dunque si arriva a negare l’esistenza di tutte le cose che ci circondano. In altri termini, l’annichilazionismo consiste nella negazione dell’esistenza di tutte le cose in virtù del fatto che, in base al ragionamento fatto sopra, si è costretti ad ammettere che sono contraddittorie.

Il nichilismo qualificato si distingue dal precedente perché non nega l’esistenza delle cose in virtù del fatto che esse hanno proprietà contraddittorie, ma in virtù delle sue due premesse, quella eliminativista e quella antifondazionalista.

3) Nichilismo come negazione dell’efficacia. Nella *VV* l’avversario di Nāgārjuna obietta alla sua tesi della vacuità universale che, se essa è vera, allora anche essa è vuota, e dunque inesistente; ma se qualcosa è inesistente non può avere alcuna efficacia (un fuoco che non esiste non può bruciare): pertanto quella tesi non ha alcuna efficacia teorica, è impotente. Nāgārjuna risponde che essere vacuo non significa essere inesistente, ma insostanziale, e ciò che è tale può ancora svolgere la sua funzione (il fuoco pur essendo insostanziale può bruciare). Il nichilismo proposto da Nāgārjuna, pertanto, non è incompatibile con le varie forme di efficacia che vediamo intorno a noi, a differenza di quanto pensa l’avversario. In altri termini, il nichilismo che non può essere attribuito a Nāgārjuna è quello che non è compatibile con queste forme di efficacia che ci circondano.

¹¹ Jan Westerhoff, *On the nihilistic interpretation of Madhyamaka*, *Journal of Indian Philosophy*, April 2016, Vol. 44 No. 2 (April 2016), p. 363.

Ma il nichilismo qualificato non è tale, anzi esso è compatibile con queste forme di efficacia, o meglio con la loro apparenza: esso non nega che ci appaiano tali processi di efficacia funzionale, che vi sia l'apparenza del fuoco e che vi sia l'apparenza che esso bruci; ciò che nega è che ciò abbia una qualche implicazione ontologica o esistenziale (si nega che ci sia, che esista il fuoco, non si nega che ci appaia il fuoco).

4) Nichilismo come "metafisica" (*dr̥ṣṭi*). Si potrebbe pensare che il nichilismo qualificato sia una metafisica (*dr̥ṣṭi*), cioè una teoria che descrive il modo in cui le cose sono realmente, che offre una definizione di come veramente stanno le cose, e dunque che ammette una realtà ultima, solo che in tal caso questa realtà ultima è che non c'è nulla, l'inesistenza di tutto. Eppure, Nāgārjuna dice esplicitamente che la sua teoria della vacuità universale non può essere presa come una *dr̥ṣṭi*. Ma se si guarda attentamente il nichilismo qualificato non è una metafisica, perché non ammette alcuna realtà ultima, l'inesistenza delle cose non è reificata come realtà ultima: questo è proprio l'errore dell'anti-nichilista, che ogni volta cerca di presentare al nichilista un ulteriore candidato che egli deve ammettere come qualcosa di esistente, di reale, e che il nichilista invece relegherà nell'ambito delle apparenze.

Se leggiamo Nāgārjuna e i suoi seguaci attraverso questa «forma» di nichilismo qualificato, si capisce perché sono state tanto numerose le critiche che i vari interpreti hanno effettivamente avanzato nel tempo. Tale forma di nichilismo, infatti, afferma che non esiste nulla (anche se non elimina del tutto le apparenze). 1) Se non esiste nulla, infatti, si chiede Uddyotakara, che dire di quegli strumenti epistemici che il nichilismo necessariamente, come qualsiasi altra teoria, presuppone? 2) Se si può comprendere la negazione degli oggetti esterni come causa delle nostre rappresentazioni, delle nostre apparenze, aggiunge Sankara, come possiamo negare anche queste? 3) E infine, direbbe Asanga, se neghiamo l'esistenza di una base reale per le nostre sovrapposizioni, per tali apparenze, forse che non finiamo con il negare anche queste, e dunque con il rimanere senza nulla in mano?

Ma il nichilismo qualificato sembra poter rispondere a tutte queste critiche. 1) È vero che il nichilismo presuppone quegli strumenti epistemici che sono alla base di ogni formulazione teorica, ma non è necessario pensare questi come oggetti esistenti: essi sono, come ogni altra cosa, mere apparenze, e pur essendo tali continuano a svolgere la loro funzione. 2) Per quanto riguarda chi dice che sebbene si possa affermare che non esistano gli oggetti esterni, tuttavia ciò non può essere detto delle rappresentazioni, o delle apparenze, si risponde che l'apparenza di un oggetto non è essa stessa un oggetto: essa non è qualcosa di esistente. 3) Infine, a chi, come Asanga, sostiene che

le apparenze e le costruzioni concettuali non possano darsi senza una base reale, si risponde che ciò è tutto da dimostrare: la negazione di un anti-fondazionalismo rimane una petizione di principio. Ecco, allora, che se attribuiamo a Nagarjuna e alla filosofia Madhyamaka il nichilismo qualificato, esso non solo spiega le critiche che sono state mosse a tale filosofia, ma rivela quella filosofia come immune da queste stesse critiche.

1.8 Conclusione

Per cercare di riassumere l'interpretazione di Westerhoff, o meglio per cercare di restituire un quadro di insieme della filosofia che, secondo quell'interpretazione, bisogna attribuire a Nāgārjuna, potremmo dire quanto segue.

Innanzitutto, Nāgārjuna afferma che tutto è vuoto, ovvero che tutto è privo di *svabhāva*. Che non vi siano oggetti dotati di *svabhāva* significa che non vi sono oggetti che hanno un'esistenza primaria, ovvero oggettiva, cioè che esistono indipendentemente dalla mente umana, come più di mere costruzioni mentali o linguistiche. Tutto ciò che dipende da altro per esistere (o che non resiste all'analisi) infatti è privo di *svabhāva*; ma non c'è nulla che non sia tale; dunque tutto è privo di *svabhāva*, tutto esiste come nient'altro che una costruzione mentale o linguistica.

Nāgārjuna nega, pertanto, che vi sia un mondo di oggetti che esiste "al di fuori" della nostra mente, cioè indipendentemente da essa, o pre-esistente rispetto a essa e alle sue concezioni. Questo significa che il linguaggio, al contrario di ciò che pensa la maggior parte degli uomini, non si fonda, per quanto riguarda il significato dei termini e il valore di verità degli enunciati, sulla relazione con un fantomatico mondo di oggetti che esiste "là fuori", esistente in sé e per sé. Al contrario, esso si fonda solo ed esclusivamente su convenzioni umane (convenzionalismo): come i discorsi che due giocatori di scacchi fanno tra di loro per descrivere le loro mosse sono dotati di significato e possono essere veri o falsi pur riferendosi ad una realtà, quella degli scacchi, che non esiste se non in virtù della mente umana, dato che in essa non c'è più di ciò che la nostra mente vede esserci, così i nostri discorsi, di qualunque genere siano, possono essere sensati o meno, veri o falsi senza bisogno di supporre una realtà là fuori che esiste indipendentemente da noi, ma solo in virtù delle nostre convenzioni.

La filosofia di Nāgārjuna, nella misura in cui non ammette che vi siano entità che non siano costruzioni mentali o linguistiche, può essere considerata come una forma di "panfinzionalismo": a

differenza del “finzionalismo locale”, che si limita a dichiarare come meramente fittizi gli oggetti di determinati discorsi (i numeri nella matematica o le norme morali nell’etica), il panfinzionalismo dichiara come oggetti fittizi gli oggetti di tutti i discorsi che facciamo. Che stiamo parlando di questa o quella cosa, il nostro discorso va preso esattamente come si prende un racconto di finzione, ovvero come popolato da oggetti che non esistono nella “realtà”, ma solo nella mente di chi li pensa: esso va approcciato, per esempio, come si approccia un racconto di Sherlock Holmes, sapendo che non esiste nulla del genere nella realtà.

Ma che cosa significa che tutte le cose, dunque, esistono solo come oggetti fittizi? Come dar conto del fatto che quel mondo che noi vediamo come un mondo di oggetti che esistono indipendentemente dalla nostra mente è, in verità, un mondo di oggetti che esistono solo in virtù della mente umana, ovvero solo convenzionalmente? Si risponde: in questo mondo esistono solo delle collezioni di esperienze elementari non condivisibili: ogni collezione forma quello che possiamo chiamare un “soggetto”. I vari soggetti possono comunicarsi informazioni solo inviandosi dei messaggi. Ora, ogni soggetto crea delle “costruzioni esperienziali”, cioè mette insieme un gruppo di esperienze elementari, facendone un unico blocco, e lo collega a un messaggio che comunica a un altro soggetto, il quale associa ad esso un altro costrutto esperienziale: se la comunicazione permette un’interazione di successo tra i due, allora dei blocchi esperienziali sono stati fissati tra loro e a un certo messaggio, e l’insieme di questi due blocchi esperienziali associati a quel messaggio è ciò che, in questo mondo, costituisce un “oggetto”. In altri termini, in questo mondo privo di oggetti “reali” e fatto solo di oggetti che esistono convenzionalmente, cioè in virtù della nostra mente, un “oggetto” altro non è che l’insieme di blocchi esperienziali creati da più soggetti e associati da questi ad un certo messaggio che ha garantito loro un’interazione di successo: nulla più di una creazione mentale (visto che si tratta solo di esperienze che esistono solo ed esclusivamente nella mente di chi le percepisce) e linguistica (visto che ciò che permette a dei blocchi esperienziali di diventare “oggetti” è il fatto di essere stati fissati a un certo messaggio che ha permesso un’interazione di successo tra più soggetti). Tutte le cose, in questo senso, altro non sono che creazioni mentali o linguistiche, o per usare un altro termine, apparenze. Non esistono oggetti ma solo apparenze di oggetti.

La filosofia di Nāgārjuna è dunque una forma di nichilismo, ma si tratta di “nichilismo qualificato” (“non esiste nulla e vi sono solo apparenze”) e non di “nichilismo estremo” (“non esiste nulla e non vi sono neanche le apparenze”), dato che il primo mantiene comunque le apparenze, anche se

queste non hanno alcuna consistenza ontologica, ovvero di esse non si può dire che “esistano”. In questo modo si risolve il problema legato all’interpretazione della filosofia di Nāgārjuna come forma di nichilismo: interpretare Nāgārjuna come nichilista significherebbe in primo luogo attribuirgli una posizione filosoficamente inconsistente (perché falsa empiricamente: vedo una tazza, quindi c’è/esiste almeno l’apparenza della tazza, dunque non è vero che non esiste nulla); e in sé contraddittoria (dire che non esiste nulla, significa pronunciare un enunciato, avere un pensiero, e dunque almeno questo esiste); inoltre significherebbe attribuirgli una posizione che egli esplicitamente rifiuta in quanto sostenitore della «via di mezzo» tra gli estremi del sostanzialismo e del nichilismo..

Ma come spiegare altrimenti le interpretazioni critiche di Nagarjuna come nichilista che sono state avanzate per secoli dai più diversi tipi di interpreti senza fare riferimento a degli elementi nichilisti effettivamente presenti all’interno della sua opera?

La soluzione sta appunto nel nichilismo qualificato: esso non è inconsistente (infatti non è empiricamente falso dato che sebbene ammetta le apparenze non accetta l’idea che esse esistano; dunque la presenza di tali apparenze, ovvero il fatto che ci appaiano, ma non esistono, non confuta l’idea che non esiste nulla); inoltre non è in sé contraddittorio, dato che, anche qui, l’enunciato o il pensiero “non esiste nulla” non è un oggetto esistente, ma solo un’apparenza, che non *esiste* bensì *appare*, e la cui presenza, dunque, non contraddice la tesi per cui non esiste nulla; in più, questo nichilismo qualificato non può essere identificato con alcuna delle forme di nichilismo che Nāgārjuna rifiuta, dunque gli può essere attribuito senza problemi; infine, in quanto posizione filosofica che non accetta l’esistenza reale di alcunché, spiega perché, nel corso dei secoli, Nāgārjuna è stato criticato come nichilista, ma allo steso tempo garantisce alla sua filosofia l’immunità da queste critiche.

Alcune problematicità sembrano comunque sorgere da questa ricostruzione. Per esempio, come lo stesso Westerhoff dice¹², si ammette l’esistenza di diversi “soggetti”, di diverse “menti” alla base di quel processo di creazione di un sistema di segni convenzionali che è stato analizzato nel capitolo “l’esistenza meramente convenzionale del mondo”. Ciò non porta forse il nichilismo qualificato ad essere contraddittorio, nella misura in cui da un lato si dice che non esiste nulla, dall’altro si

¹² “The existence of other minds is a necessary pre-condition for the game theoretic account of convention which associates constructions with a message or label. We have to assume that there are minds which cannot share information directly but only by exchanging messages” (Jan Westerhoff, *The merely conventional existence of the world*, in The Cowherds, *Moonshadows: Conventional truth in Buddhist philosophy*, (pp. 189-212), Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 202.

presuppone l'esistenza di "soggetti" per spiegare il sorgere di un mondo di apparenze, di oggetti puramente convenzionali?

Questo non significa, inoltre, che tale nichilismo finisce per essere comunque una metafisica, nella misura in cui postula che vi sia un modo in cui le cose stanno realmente e che esso sia proprio quello descritto da tale sistema filosofico (ovvero un mondo soggetti che creano oggetti convenzionali o apparenze mediante le loro interazioni)?

Infine, per quanto riguarda la nozione di *svabhāva*, si è detto che essa significa l'esistenza primaria di qualcosa, di modo che solo ciò che è dotato di *svabhāva* esiste primariamente, cioè oggettivamente/realmente, mentre ciò che ne è privo esiste solo secondariamente, cioè solo in virtù dell'attività della mente umana. Si è detto, poi, che è dotato di *svabhāva* solo ciò che non dipende da altro per esistere, di modo che tutto ciò che dipende da altro esiste solo secondariamente (cioè di fatto non esiste, ma è mera apparenza): ma come può la nozione di "esistenza in virtù di altro" implicare quella di "inesistenza"? In altri termini, non è problematico dedurre dal fatto che qualcosa esista solo in virtù di altro che essa non esista affatto?

Capitolo 2. L'Interpretazione di Garfield

2.1 Introduzione

La ricostruzione dell'interpretazione di Garfield del pensiero di Nāgārjuna sarà divisa nei seguenti paragrafi. Il primo paragrafo sarà dedicato alla ricostruzione che Garfield fa della dottrina delle due verità per come si presenta nel pensiero di Nāgārjuna. Questo paragrafo sarà, a sua volta, diviso in due sezioni. Nella prima sezione si tratterà del modo in cui Garfield affronta la dimensione della verità e della realtà *convenzionale*: in tal caso, come avveniva nel precedente capitolo dedicato a Westerhoff, necessaria sarà l'analisi preliminare dell'interpretazione che Garfield fornisce del concetto di vacuità, e quindi del concetto di *svabhāva*, necessariamente implicato dal primo. Seguirà, quindi, l'analisi di un importante articolo di Garfield ("Reductionism and fictionalism: comments on Siderit's *Personal identity and Buddhist philosophy*"¹³) dal quale risulterà chiaro che, secondo Garfield, "essere vuoto" non è che un sinonimo di "esistere convenzionalmente", ovvero solo in virtù della rappresentazione mentale umana, di modo che anche qui, come in Westerhoff, la filosofia di Nāgārjuna viene interpretata come una forma di *panfinzionalismo*.

Nella seconda sezione di questo primo capitolo, invece, si tratterà del modo in cui Garfield parla della dimensione della verità e della realtà *ultima*, per focalizzarsi in modo più specifico sulla dottrina della *vacuità della vacuità*, la quale, per Garfield, è forse la chiave di volta dell'intero pensiero di nāgārjuniano.

Il secondo paragrafo, quindi, sarà dedicato al problema del nichilismo in Nāgārjuna sintetizzabile in un interrogativo fondamentale: può la sua filosofia essere considerata come una forma di nichilismo o di anti-realismo? Nonostante tutto faccia propendere per una risposta positiva da parte di Garfield, in verità troveremo in Garfield una risposta negativa di cui tenteremo qui di dare ragione.

¹³ Jay L. Garfield, "Reductionism and fictionalism: comments on Siderit's *Personal identity and Buddhist philosophy*", in *APA Newsletters*, Vol. 6, No. 1, 2006.

Infine, il terzo paragrafo sarà dedicato ad uno degli elementi più controversi dell'interpretazione di Garfield del pensiero di Nāgārjuna: si tratta dell'idea per cui Nāgārjuna debba essere considerato come un vero e proprio «dialeteista», ovvero come chi ammette che vi siano contraddizioni vere, cioè contraddizioni che hanno entrambe le proposizioni che fungono da estremi come vere. In altri termini, il pensiero di Nāgārjuna, secondo Garfield, implica necessariamente delle contraddizioni, anche se, come vedremo, si tratta di contraddizioni del tutto particolari.

2.2. La dottrina delle due verità

2.2.1 La verità convenzionale (*saṃvṛti-satya*)

La dottrina delle due verità è uno dei nodi teorici più importanti del pensiero di Nāgārjuna. Il passo in cui Nāgārjuna parla nel modo più esplicito di tale dottrina, e dunque dove delinea nel modo più esplicito la differenza tra una “verità ultima” (*paramarthā-satya*) e una “verità convenzionale” (*saṃvṛti-satya*) è in MMK 24, là dove Nāgārjuna afferma:

“The Buddha’s teaching of the Dharma

Is based on two truths:

A truth of worldly convention

And an ultimate truth.

Those who do not understand

The distinction drawn between these two truths

Do not understand

The Buddha’s profound truth.”¹⁴

Ora, in che consiste la verità ultima, in cosa quella convenzionale? Secondo l’analisi di Garfield¹⁵ la verità ultima altro non è che quella verità che riguarda la realtà ultima, cioè il modo in cui le cose sono veramente, il modo in cui la realtà è in se stessa, ovvero indipendentemente dalla

¹⁴ Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, New York, 1995, p.73.

¹⁵ Cf. Jay L. Garfield e Graham Priest, *Nagarjuna and the limits of thought*, in *Philosophy of East and West* Vol. 53, No. 1, 2003, p.4 e sgg.

rappresentazione che ne dà la mente umana. La verità convenzionale, al contrario, è quella verità che riguarda la realtà convenzionale, cioè quella realtà che esiste solo in virtù delle nostre convenzioni, ovvero solo in virtù della mente umana.

Ma in cosa consiste, allora, la verità ultima per Nāgārjuna? Qual è il suo contenuto, e dunque qual è la realtà ultima delle cose? Sempre seguendo l'analisi di Garfield, il contenuto della verità ultima per Nāgārjuna coincide con la dottrina della vacuità di tutte le cose, e dunque la realtà ultima altro non è che la stessa vacuità di tutte le cose. La domanda a questo punto si sposta: in cosa consiste la vacuità di tutte le cose?

“Essere vuoto” significa non avere *svabhāva*, dove per “*svabhāva*”, secondo l'analisi di Garfield¹⁶, si intende ciò che fa sì che qualcosa esista, e sia ciò che è, indipendentemente da altro, dunque *svabhāva*, in tal senso, è sinonimo di “esistenza indipendente da altro”. Non avere *svabhāva*, pertanto, e quindi essere vuoto, significa “esistere in virtù di altro”. Come già abbiamo visto in Westerhoff, assistiamo in Garfield ad uno “slittamento concettuale” per il quale “esistere in virtù di altro” diventa, di fatto, un sinonimo di “esistere solo convenzionalmente”, cioè solo in virtù di/in dipendenza dalla mente umana. Infatti, se si scopre che una certa entità esiste in dipendenza da altro (dalle proprie cause e condizioni, dalle proprie parti etc.), ciò implica che l'entità in questione esiste solo a livello convenzionale, e non a livello ultimo. Ma tutto esiste in dipendenza da altro, dunque tutto esiste solo convenzionalmente, cioè in virtù della mente umana.

“Esistenza interdipendente” ed “esistenza convenzionale” diventano, di fatto, sinonimi; ma visto che “essere vuoto” significa esistere in modo interdipendente, allora “essere vuoto” diventa sinonimo di “esistere solo in modo convenzionale”, cioè solo in virtù della mente umana.

Che essere vuoto, secondo l'analisi di Garfield, significhi esistere convenzionalmente, e dunque solo in virtù della mente umana, è evidente se si legge il suo articolo “Reductionism and fictionalism: comments on Siderit's *Personal identity and Buddhist philosophy*”¹⁷. Qui è inequivocabile l'idea di Garfield secondo cui la tesi di Nāgārjuna della vacuità di tutte le cose corrisponderebbe ad una forma di “panfinzionalismo”, una posizione filosofica che abbiamo già menzionato nel capitolo dedicato a Westerhoff, per la quale tutte le cose che noi pensiamo esistere realmente, altro non sono che entità di finzione, pari a quelle che popolano i racconti di finzione, e che dunque esistono solo in virtù della nostra mente.

¹⁶ Cf., Ivi, p.6.

¹⁷ Jay L. Garfield, “Reductionism and fictionalism: comments on Siderit's *Personal identity and Buddhist philosophy*”, in APA Newsletters, Vol. 6, No. 1, 2006.

Ma facciamo un passo alla volta. Per Garfield innanzitutto bisogna distinguere tra “resoconti fattuali” e “racconti di finzione”. I primi (come per esempio i giornali) hanno come scopo quello di rappresentare in modo adeguato la “realtà”, e dunque aspirano a quella che potremmo chiamare una “verosimiglianza”. I secondi (come per esempio i racconti di Sherlock Holmes), al contrario, non hanno in alcun modo tale scopo.

È possibile individuare alcune caratteristiche fondamentali per quanto riguarda i racconti di finzione. In primo luogo, il fatto che gli oggetti che popolano tali racconti siano “fittizi”, ovvero che esistano solo in virtù di/in dipendenza dalla nostra mente, non implica che non si possa distinguere tra discorsi veri o falsi riguardo essi. In altri termini, una prima caratteristica dei racconti di finzione è che essi possono fungere comunque da base per affermazioni vere o false, anche se il mondo che rappresentano non esiste. Bisogna infatti distinguere tra “verità interna” al racconto e “verità esterna” ad esso. Per esempio, è falso (nel racconto) che Sherlock Holmes è nato in Africa, è vero (nel racconto) che egli è nato in Inghilterra. Ma se è vero, nel racconto, che Sherlock Holmes non è un’entità di finzione, ciò è falso fuori dal racconto. Questo è possibile perché i racconti di finzione sono in grado di creare dei mondi e tali mondi, anche se puramente fittizi, possono fungere da base per affermazioni vere e false. Le finzioni, creando questi mondi (i personaggi, gli oggetti, le loro proprietà, le loro storie e relazioni, etc.) creano pertanto anche la base per distinguere tra affermazioni vere e false su di essi.

Un’ulteriore caratteristica di tali mondi puramente fittizi è quella di non avere, rispetto alla realtà, alcuna relazione di “sopravvenienza” né di “riducibilità”. Secondo Garfield non si può dire né che essi sopravvengano alla realtà, né che essi siano riducibili ad essa.

Per quanto riguarda la “riducibilità”, che x è riducibile a y significa che vale l’enunciato “ x è *in realtà* y ”; per esempio, per un riduzionista, rispetto agli stati mentali, che la mente sia riducibile al cervello significa che la mente è *in realtà* un insieme di processi neurofisiologici. Ora, tornando al nostro Sherlock Holmes, secondo Garfield non si può dire che Sherlock Holmes è in realtà l’inchiostro sulle pagine scritte da Doyle, o la mente di Doyle, o l’insieme dei processi neurofisiologici di Doyle, o qualsiasi altra cosa “reale” cui vorremmo ridurre Sherlock Holmes. Sherlock Holmes è un’entità di finzione che rappresenta un uomo con determinate caratteristiche. Punto. Non c’è altro da dire.

Per quanto riguarda la “sopravvenienza”, che x sopravvenga a y significa, fra le altre cose, che per ogni mondo possibile in cui c’è x c’è necessariamente anche y . Ma, sostiene Garfield, non è vero che in un mondo in cui c’è Doyle ci debba essere necessariamente anche Sherlock Holmes. Nulla ci

costringe a pensare ciò. Dunque, conclude Garfield, né il riduzionismo né la relazione di sopravvenienza ci spiegano lo stato ontologico delle entità di finzione. Questo modello “finzionalista”, secondo Garfield, permette inoltre di spiegare due elementi molto importanti della dottrina delle due vacuità, nonché il fatto che essi, nonostante la loro apparente contraddittorietà, possano comunque sussistere insieme.

Per quanto riguarda il primo di questi due elementi, si tratta del fatto che le due verità, quella ultima e quella convenzionale, nonostante questa riguardi una realtà che esiste solo convenzionalmente, rimangono comunque tutte e due delle verità. Ognuna di esse, infatti, ha il proprio criterio di verità, che nel caso della verità convenzionale è la percezione ordinaria delle cose (propria dell’uomo ordinario), mentre nel caso della verità ultima è la percezione ultima delle cose (propria di coloro che hanno attinto l’illuminazione, e che dunque vedono la realtà per quello che essa è veramente, in sanscrito, *yathā bhūta*, “vedere le cose *tali quali sono*”). Si tratta, in altri termini, di due diverse e autonome dimensioni di verità: ciò che è vero e falso nella dimensione della verità convenzionale lo decide solo la percezione ordinaria delle cose (e quella ultima non può essere chiamata in causa per sconfessare quanto è stato stabilito essere vero o falso, in quanto qui non ha autorità), mentre ciò che è vero o falso nella dimensione della verità ultima lo decide solo la percezione ultima delle cose (e quella ordinaria non può essere chiamata in causa per sconfessare quanto è stato stabilito essere vero o falso, in quanto qui non ha autorità). Si ha a che fare, dunque, con due domini di verità ben distinti, ognuno dei quali gode di una propria autonomia in virtù del proprio criterio di verità che nell’altro non ha alcuna autorità.

Per quanto riguarda il secondo elemento della dottrina delle due verità nella filosofia di Nāgārjuna e, più in generale, Madhyamaka, Garfield parte da alcune considerazioni di Candrakīrti, il quale afferma, nella sua *Madhyamakāvātāra*, che la verità convenzionale è falsa in due sensi: è falsa in quanto “illusoria”, cioè in quanto la realtà convenzionale, che esiste solo come priva di *svabhāva*, appare all’uomo ordinario come se esistesse dotata di *svabhāva*; ed è falsa, in secondo luogo, in quanto “inesistente”, cioè in quanto gli oggetti che costituiscono la realtà cui fa riferimento l’uomo ordinario, quindi la realtà convenzionale, non si può dire propriamente che esistano.

Ma come conciliare i due elementi? Come mettere assieme il fatto che la verità convenzionale, anche se non è ultima, è comunque una verità, e il fatto che essa è falsa nei due sensi descritti poco fa?

La soluzione sta proprio, per Garfield, nel paradigma “finzionalista”. Si prenda, di nuovo, Sherlock Holmes: si tratta di un’entità di finzione, dunque inesistente, e che può illudere nella misura in cui qualcuno può credere che essa esista veramente. (Entrambi i significati di “falso” delineati sopra a proposito della verità, o meglio della realtà convenzionale, cioè “inesistente” e “illusorio”, sono spiegati). Ma, nonostante esso sia inesistente e (potenzialmente) illusorio, esso può comunque essere il soggetto di discorsi veri o falsi. In altri termini, nonostante il mondo di Sherlock Holmes sia puramente fittizio, esso rimane comunque la base per affermazioni vere o false, rimane cioè una dimensione di verità che ha un proprio criterio di verità: la verità interna al racconto si fonda, infatti, solo sul mondo creato da tale racconto, sulla realtà interna ad esso, così come la verità esterna ad esso si fonda solo sulla realtà esterna.

Lo stesso dicasi degli oggetti della realtà o verità convenzionale: essi saranno fittizi, dunque inesistenti e potenzialmente illusori, ma rimarranno comunque all’interno di una dimensione di verità che, pur essendo convenzionale, relativa solo alla mente umana, tuttavia non smette di essere una verità. Ecco dunque che il modello “finzionalista” risolve l’apparente contraddizione tra l’elemento di falsità della verità convenzionale e quello della sua verità, ovvero il fatto che essa possa essere definita sia vera che falsa.

Il modello “finzionalista” è pertanto un ottimo modello di spiegazione della dottrina delle due verità. Esso, infatti, come si è visto spiega perfettamente quella che è la natura della verità e della realtà convenzionale secondo il Madhyamaka. Noi tutti viviamo all’interno di una finzione che creiamo collettivamente: le nostre abitudini, il nostro linguaggio, il nostro apparato percettivo, etc. producono un mondo di oggetti che esistono solo in questa finzione, solo in relazione a noi e alla nostra mente. Tuttavia tale mondo puramente fittizio, pur essendo una finzione collettiva degli uomini, che esiste solo nelle loro menti e che può ingannare chi crede che sia più di una mera costruzione della mente umana, può fungere lo stesso come base per affermazioni vere o false, che certo non risulteranno tali se le si guarda da un’altra prospettiva, quella della realtà esterna a tale finzione (per esempio, sarà vero da un punto di vista convenzionale che Roma è la capitale dell’Italia, ma da un punto di vista ultimo ciò è falso dato che le entità di cui si parla sono entità puramente immaginarie).

In definitiva, secondo Garfield, la filosofia di Nāgārjuna, e della scuola Madhyamaka in generale, può essere definita come una filosofia di stampo “finzionalista” più che “anti-realista”. E ciò per due ragioni.

In primo luogo, se usata per definire quella filosofia, l'espressione "antirealista" è eccessiva nella misura in cui, sebbene Nāgārjuna affermi la vacuità di tutte le cose, e dunque neghi che vi sia qualcosa che esista a livello ultimo, che vi sia una realtà ultima di contro a quella convenzionale (finzionale), tuttavia resta il fatto che le due verità rimangono comunque entrambe due verità, e che la realtà convenzionale è comunque una realtà, anzi l'unica realtà che vi sia.

In secondo luogo, l'etichetta "antirealista", se attribuita alla filosofia di Nāgārjuna, significherebbe segnare una frattura abbastanza netta tra il precedente buddhismo dell'Ābidharmika e quello proposto in seguito da Nāgārjuna e i suoi, al contrario di quanto pensa Garfield, secondo il quale, invece, l'evoluzione che porta dal primo al secondo è contrassegnata dalla continuità più che da nette fratture.

Il buddhismo dell'Ābidharmika (almeno quello dei Pudgalavādin e dei Sarvāstivādin), per Garfield, era una forma di "finzionalismo locale", cioè limitato al "sé" e ad altre entità, ma che non si estendeva a tutto, visto che si ammetteva l'esistenza di entità non fittizie, ma esistenti a livello ultimo (i *dharma*). Nāgārjuna non farebbe nient'altro che estendere questo finzionalismo "all the way down", fino a riconoscere anche quegli stessi *dharma* come entità fittizie, convenzionali, che in senso stretto non esistono affatto, in quanto meri costrutti mentali o linguistici. Dunque, da un lato, Nāgārjuna opera un radicale cambiamento (affermando che 'tutte' le cose sono vuote, cioè entità convenzionali/fittizie, ovvero estendendo il finzionalismo anche ai *dharma*). Dall'altro lato, c'è tuttavia una linea di continuità tra il buddhismo dell'Ābidharmika e quello di Nāgārjuna, nella misura in cui questo non fa che radicalizzare il finzionalismo già presente nel buddhismo antico, e dunque il passaggio dall'uno all'altro si configura come nient'altro che il passaggio da una forma di "finzionalismo locale" ad una forma di "panfinzionalismo".

2.2.2 La verità ultima (*paramarthā-satya*) e la vacuità della vacuità (*sūnyatā-sūnyatā*)

Abbiamo visto che la dottrina della vacuità di tutte le cose significa che tutte le cose esistono solo convenzionalmente, cioè in virtù della/in dipendenza dalla mente umana, e che ciò può essere tradotto in una forma di panfinzionalismo, per la quale tutte le cose non sono altro che entità di finzione al pari di quelle che popolano i racconti di finzione. Non c'è nulla che esiste a livello ultimo: questa la dottrina della vacuità. Ma non abbiamo detto all'inizio che è proprio tale dottrina ciò che rappresenta, nella filosofia di Nāgārjuna, la verità ultima? Se ciò è vero, visto che la dottrina della

vacuità altro non fa che negare l'esistenza di una qualsivoglia realtà ultima, o non-convenzionale, allora si dirà che la verità ultima in Nāgārjuna è, paradossalmente, che non c'è alcuna verità ultima, visto che una verità ultima si dà solo se c'è una realtà ultima. Dire che non c'è alcuna realtà ultima, infatti, significa dire che non c'è alcuna verità ultima. (La paradossalità di tale affermazione, per cui la verità ultima è che non c'è nessuna verità ultima, verrà indagata in seguito). Che tutto sia vuoto e che dunque non ci sia una realtà ultima significa che anche la vacuità di tutte le cose non può essere pensata come una realtà ultima che sussiste dietro di esse, come se da una parte ci fosse una realtà convenzionale, e dall'altra una realtà ultima celata noumenicamente oltre questa, cioè la vacuità.

In altri termini, anche la vacuità è vuota. Qui, si entra propriamente nel merito della "dottrina della vacuità della vacuità". Secondo l'analisi di Garfield, la dottrina della vacuità della vacuità non significa altro che quanto abbiamo detto poco sopra, ovvero che la vacuità non deve essere interpretata come una fantomatica realtà ultima celata dietro la realtà convenzionale delle cose, bensì come nient'altro che il *fatto* che qualcosa esista solo convenzionalmente, cioè come entità di finzione, cioè solo in virtù della nostra mente. Che qualcosa sia vuoto significa *soltanto* che esso esiste come entità convenzionale: la vacuità indica la convenzionalità di ciò che si predica. E la vacuità della vacuità altro non è che la dottrina che ribadisce che la vacuità non è più di questo. La vacuità della vacuità, se si guarda bene, allora, implica l'identità tra realtà ultima e convenzionale: non c'è da un lato la realtà convenzionale delle cose e dall'altro, dietro di esse, la realtà ultima (la vacuità), ma questa altro non è che la loro realtà convenzionale, cioè il fatto che le cose esistono solo convenzionalmente, come entità di finzione, in modo mente-dipendente. Dunque la realtà ultima si riduce a quella convenzionale: non c'è altra realtà che questa.

Secondo Garfield¹⁸, la dottrina della vacuità della vacuità è legata a doppio filo a due capitoli delle *MMK*: il capitolo I e il capitolo XXIV. Per quanto riguarda il capitolo 1, centrale è la distinzione tra cause e condizioni: "causa" è un evento, uno stato o un processo che ha in sé, realmente, la capacità di produrre un certo effetto; "condizione" è un evento, uno stato o un processo che può essere usato da noi uomini per spiegare un altro evento, stato o processo, senza che ciò implichi un qualche effettivo, reale collegamento causale tra *explanans* ed *explanandum*. In altri termini, da un lato,

¹⁸ Vd. Jay L. Garfield, *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nagarjuna Start with Causation?*, in *Philosophy East and West*, Vol. 44, No. 2, 1994, pp. 219-250.

abbiamo relazioni causali realmente esistenti, dall'altro, relazioni esplicative stabilite dall'uomo. Nāgārjuna, secondo Garfield, nega l'esistenza di cause per ammettere solo l'esistenza di condizioni. Quando Nāgārjuna, al verso 1, nega che qualcosa possa essere prodotto da sé o da altro, altro non sta facendo, per Garfield, che negare l'esistenza *tout court* di cause, ferma restando la definizione offerta di tale concetto. Alla stanza 2, però, Nāgārjuna ammette quattro tipi di condizioni che possono essere usati per le nostre spiegazioni.

Supponiamo che qualcuno chieda "perché la luce si è accesa?" si potrebbe rispondere in quattro diversi modi: 1) perché ho premuto l'interruttore (ho usato una condizione efficiente); 2) perché i cavi elettrici non sono rovinati (ho usato una condizione di supporto); 3) perché sono scivolato, scivolando ho perso l'equilibrio, premuto l'interruttore, sono stati emessi dei fotoni etc. (ho usato una serie di condizioni immediate); 4) perché potessi vedere (ho usato una condizione finale).

Nel verso 3 Nāgārjuna afferma che rispetto alle varie condizioni considerate per spiegare un certo fenomeno, questo non si trova potenzialmente in nessuna di esse: dire che non si trova potenzialmente in nessuna di esse, significa dire che nessuna di tali condizioni deve essere vista come qualcosa che contiene già in sé, realmente, quel fenomeno; tali condizioni non sarebbero altro che strumenti esplicativi scelti da noi. In altri termini, che "x" spieghi "y" dipende da noi e non da qualche collegamento causale realmente esistente tra l'uno e l'altro termine, non dal fatto che "x" contiene realmente in sé, in potenza, "y".

Nella stanza 4 Nāgārjuna ribadisce che usando "x" come *explanans* non dobbiamo attribuire ad esso alcun potere causale, ma questo non impedisce di fornire una spiegazione. Per esempio, sia "x" il nostro desiderio di vedere, e "y" l'accensione della lampadina. Il nostro desiderio di vedere spiega l'accensione della lampadina, senza che ciò implichi che la luce sia potenzialmente contenuta nella nostra mente, o che vi sia un qualche occulto potere causale che collega la nostra mente alla lampadina. Ora, la visione di chi sostiene che le relazioni causali esistano "in natura", e che dunque le cose siano collegate tra loro da relazioni causali reali, è una visione contraddittoria, perché da un lato sostiene che le cose hanno esistenza reale (sono dotate di *svabhāva*), dall'altro afferma che esse esistono solo in virtù delle loro cause: ma, abbiamo visto all'inizio, esistere in virtù di altro significa essere privo di *svabhāva* dunque esistere solo convenzionalmente, e non realmente.

Al contrario, la visione di chi ritiene che le cose dipendano da condizioni (più che da cause) non risulta contraddittoria nella misura in cui le si dice esistenti in modo interdependente senza che ciò implichi la proiezione sulle cose della nozione di *svabhāva*.

La stanza 10 risulta molto importante per tale discussione. Qui Nāgārjuna afferma:

“If things did not exist
Without essence (*svabhāva*),
The phrase, ‘When this exist so this will be’,
Would not be acceptable”¹⁹

Ciò che si intende dire qui, secondo l’analisi di Garfield, è che se le cose avessero reali poteri causali, e dunque *svabhāva*, allora non sarebbe possibile il *pratītyasamutpāda*, cioè la teoria della coproduzione dipendente (esemplificata dalla frase “se c’è questo allora quest’altro sorge”): dire, infatti, che qualcosa esiste con *svabhāva* significa dire che esiste in modo indipendente da altro, mentre ciò è proprio quello che nega il *pratītyasamutpāda*. Dunque il *pratītyasamutpāda* non deve essere interpretato come una teoria che attribuisce reali poteri causali, e dunque *svabhāva*, alle cose; si tratterebbe in tal caso di una teoria contraddittoria.

La dottrina della coproduzione condizionata implica la presenza solo di condizioni e non di cause; esattamente questo la rende una “via di mezzo” tra due posizioni teoriche estreme. Da un lato il “reificazionismo”, cioè quella posizione secondo la quale le nostre spiegazioni sono fondate su relazioni causali realmente esistenti, ovvero su forze causali che realmente connettono l’*explanans* e l’*explanandum* come causa ed effetto. Dall’altro il “nichilismo”, intendendo con tale termine quella posizione secondo la quale le condizioni, in quanto dipendono da noi, non hanno alcun potere esplicativo. A metà strada fra questi due estremi del “reificazionismo” e del “nichilismo” si colloca appunto il *pratītyasamutpāda* che afferma che le condizioni hanno potere esplicativo, senza che questo sia fondato su relazioni causali realmente esistenti “in natura”. In altri termini la teoria della coproduzione condizionata non è l’affermazione della presenza di reti causali *tra cose dotate di poteri causali reali*, ma l’affermazione della “spiegabilità” dell’universo.

In ciò consiste la vacuità della coproduzione condizionata, ovvero nel fatto che essa non fa che affermare tale spiegabilità, e non afferma la presenza di reali relazioni causali. Ma la coproduzione condizionata, cioè l’esistenza interdipendente delle cose, non è che la vacuità stessa (come detto all’inizio, infatti, “esistere in virtù di altro” significa “essere privo di *svabhāva*”, e dunque “essere vuoto”), e quindi la vacuità della coproduzione condizionata altro non è che la vacuità della vacuità.

¹⁹ *Ivi*, p.225.

Per quanto riguarda il capitolo 24 delle MMK, che per Garfield è un altro capitolo cui la dottrina della vacuità della vacuità è collegata a doppio filo, si può dire quanto segue.

Questo capitolo inizia con un'obiezione che Nāgārjuna immagina possa essere fatta alla sua teoria della vacuità da parte di un suo correligionario buddhista. Questi, infatti, interpretando erroneamente la vacuità come sinonimo di inesistenza, potrebbe pensare che la teoria per cui tutto è vuoto, e dunque per cui nulla esiste, è in contraddizione sia con la prospettiva dell'uomo ordinario (la verità convenzionale) sia con quella degli insegnamenti del Buddha, ovvero con la prospettiva dell'illuminato (la verità ultima). Centrale nella replica di Nāgārjuna è la stanza 18 di questo capitolo, laddove si dice:

“Whatever is dependently co-arisen,
That is explained to be emptiness.
That, being a dependent designation,
Is itself the middle way.”

Qui le nozioni di “vacuità”, “coproduzione condizionata” e “designazione dipendente” sono dette essere sinonimi: esistere in modo interdipendente, infatti, non significa altro che essere vuoto e viceversa; allo stesso tempo essere vuoto/esistere in virtù di altro significa non essere più di una designazione linguistica, ovvero esistere solo in virtù della mente e del linguaggio degli uomini, e dunque esistere solo convenzionalmente. Ora, dal verso 20 al verso 35 Nāgārjuna elabora la sua contro-obiezione, rovesciando la tesi proposta dall'avversario: se questo criticava la dottrina della vacuità di Nāgārjuna affermando che essa negava fenomeni come il sorgere, il perire, il cessare, il soffrire etc. (alla base tanto della prospettiva ordinaria quanto degli insegnamenti del Buddha, come quello delle quattro nobili verità, che si fonda proprio su fenomeni come il soffrire, il cessare etc.), ora Nāgārjuna dice che è proprio la vacuità di tali fenomeni che li rende possibili. In altri termini, l'avversario, considerando erroneamente la vacuità come sinonimo di inesistenza, accusa Nāgārjuna di negare quei fenomeni; tuttavia la vacuità altro non è che l'esistenza convenzionale delle cose, l'unica che esse possiedano, il che significa che negare la vacuità delle cose, come fa l'avversario, significa negare la loro unica esistenza possibile, e dunque negare quelle stesse cose. È dunque l'avversario che, negando la vacuità di quei fenomeni, nega quegli stessi fenomeni, e non Nāgārjuna.

È dunque l'avversario che cade nel duplice errore imputato a Nāgārjuna, poiché nega sia la verità convenzionale (negando l'esistenza di quei fenomeni) che la verità ultima (negando la vacuità delle cose). Per questo Nāgārjuna può concludere alla stanza 36:

"If dependent arising is denied,
Emptiness itself is rejected.
This would contradict
All of the wordly conventions."²⁰

Secondo Garfield, nella stanza 18 delle *MMK*, lì dove viene stabilita l'equivalenza tra esistenza interdipendente, vacuità ed esistenza convenzionale, è contenuta proprio la dottrina della vacuità della vacuità. Per comprendere che cosa sia *la vacuità della vacuità*, suggerisce Garfield, è bene chiedersi che cosa succederebbe se la vacuità fosse non-vuota. Essere non-vuoto per un certo oggetto significa che, se sottoposto ad analisi, si scopre essere un'entità che esiste senza dipendere da altro e che esiste non in modo meramente convenzionale, ma ultimo; dunque, se la vacuità fosse non-vuota, sottoposta ad analisi si scoprirebbe essere qualcosa che esiste senza dipendere da altro e che esiste non in modo meramente convenzionale, ma ultimo. Un'entità dotata di realtà ultima. Prendiamo però un oggetto vuoto, meramente convenzionale, come l'oggetto "il carro": l'analisi ci rivela che non c'è nessun oggetto del genere, ma solo le sue parti (ruote, assi, redini etc.), ovvero ci rivela che l'oggetto "carro" esiste solo convenzionalmente, come costruzione mentale o linguistica, e non a livello ultimo. Cosa succede se analizziamo la vacuità di tale oggetto? Non troviamo alcuna entità che esiste indipendentemente da altro, né un qualcosa di ultimo che esiste dietro l'entità convenzionale "il carro": troviamo solamente il *fatto* che tale oggetto esiste convenzionalmente. La vacuità dell'oggetto "il carro" non è qualcosa che esiste dietro di esso ma il semplice fatto che tale oggetto esiste convenzionalmente. La nozione di vacuità implica il fatto – solo in apparenza banale – che la realtà convenzionale è convenzionale, e la vacuità della vacuità significa proprio ciò, ovvero che la vacuità non è qualcosa di più di questo, cioè del fatto che la realtà convenzionale è convenzionale.

La differenza tra verità ultima e convenzionale, pertanto, non può essere una differenza che vale sul piano ontologico: non c'è da un lato una realtà ultima (la vacuità) e dall'altro una realtà

²⁰ Ibidem, p.230.

convenzionale (le entità convenzionali), perché la vacuità non è che il fatto che tale realtà è convenzionale, e non qualcosa che esiste dietro di essa. Vedere la vacuità delle cose significa vedere che esse esistono solo convenzionalmente, e non significa vedere un'altra realtà "più vera" dietro di esse. Questo implica l'identità tra realtà ultima e convenzionale, perché la realtà ultima (la vacuità) altro non è che la convenzionalità delle cose. La differenza tra verità ultima e convenzionale sarà, dunque, una differenza che vale solo sul piano cognitivo. Si tratta di due modalità di percezione distinte: quella convenzionale consiste nel vedere le cose come entità che non esistono solo convenzionalmente; quella ultima consiste nel vedere le cose come entità che esistono solo convenzionalmente.

Ora, la differenza tra la vacuità intesa come vuota e la vacuità intesa come non-vuota è cruciale. Se la vacuità non è intesa come vuota, allora dire che "x" è vuoto significa dichiararlo inesistente: vi sarà, infatti, qualcosa di non-vuoto (la vacuità stessa) dietro la sua esistenza vuota, meramente convenzionale, e dunque la sua esistenza meramente convenzionale sarà posta in contrasto con quella ultima della vacuità, e dunque sarà un'esistenza di secondo grado, secondaria, illusoria. In altri termini, se la vacuità viene intesa come non-vuota si crea un dualismo ontologico tra una realtà convenzionale (quella della cosa dichiarata vuota) e una realtà ultima (la vacuità che si cela dietro quella cosa), per cui la prima non può che diventare una realtà di secondo grado, illusoria, e relegare le cose all'interno di tale realtà, dicendo che esse sono vuote, significherebbe dire che esse sono illusioni, che non esistono. Se, al contrario, la vacuità viene intesa come vuota, cioè come il mero fatto che le cose hanno un'esistenza convenzionale, allora dire che "x" è vuoto non implica la sua inesistenza dato che non c'è alcuna realtà ultima di contro alla quale si trova l'esistenza solo convenzionale di "x", e dunque l'esistenza di "x" non sarà un'esistenza di secondo grado, illusoria. Dunque, intendere la vacuità come non-vuota implica, secondo Garfield, un dualismo ontologico che porta inevitabilmente a contrapporre due dimensioni, quella della realtà, rappresentata dalla vacuità stessa, e quella dell'illusione, rappresentata dalla realtà convenzionale, e dunque a dichiarare come inesistente ciò di cui si predica la vacuità. Al contrario, pensare la vacuità stessa come vuota non porta ad alcun dualismo, e dunque non implica l'inesistenza di ciò di cui si predica la vacuità, questa non essendo altro che la convenzionalità di ciò di cui si predica, e non una fantomatica realtà ultima che si cela dietro l'entità convenzionale che si sta analizzando.

2.3 Nāgārjuna come “non-nichilista”

Come abbiamo accennato sopra, per Garfield, la dottrina di Nāgārjuna, per la quale tutto è vuoto, ovvero per la quale tutto esiste solo convenzionalmente e non a livello ultimo, non deve essere presa come una forma di anti-realismo, o come una forma di nichilismo. In altri termini Nāgārjuna, secondo Garfield, potrebbe essere definito come realista più che come nichilista/anti-realista, dato che egli non nega l'esistenza *tout court*, ma offre solo un'analisi di questa, la cui conclusione è che esistere significa solo esistere convenzionalmente.

Nel momento in cui dico che qualcosa è vuoto, è necessario esplicitare “di cosa” quel qualcosa è vuoto. In altri termini la vacuità è una negazione che indica l'assenza di qualcosa in ciò di cui si predica e dunque richiede, per essere compresa, l'esplicitazione di ciò che essa nega, di ciò che essa dichiara essere assente in ciò di cui essa viene predicata. Per comprendere l'asserzione che “x è vuoto” bisogna individuare l'oggetto di negazione, la proprietà che si nega inerire ad “x”.

Coloro che interpretano la dottrina della vacuità di Nāgārjuna come una forma di nichilismo identificano l'oggetto di negazione con l'esistenza *tout court*, con l'esistenza in quanto tale. In questo caso, pertanto, dire che tutte le cose sono vuote significa dire che tutte le cose sono prive di esistenza, ovvero che non esiste nulla, e quindi si cade nel nichilismo. Tuttavia l'oggetto di negazione non è l'esistenza in quanto tale, ma l'esistenza primaria, l'esistenza ultima, ovvero svabhāva, l'esistenza indipendente dalla mente umana. La vacuità è la negazione di questo tipo di esistenza, e non dell'esistenza *tout court*, di modo che dire che “x è vuoto” non significa dire che esso non esiste affatto, ma solo che esso non ha un certo tipo di esistenza, cioè l'esistenza primaria, ovvero che “x” esiste solo convenzionalmente, solo in virtù della/in dipendenza dalla mente umana. Che tutto sia vuoto, pertanto, significa che tutto è privo di esistenza ultima, e con “tutto” si intende anche la vacuità stessa, come abbiamo già visto. Se, infatti, la vacuità fosse più del mero fatto che qualcosa che è vuoto è vuoto, ovvero se essa fosse più del mero fatto che qualcosa che esiste convenzionalmente esiste convenzionalmente, se essa fosse un che di reale a livello ultimo, allora effettivamente in tal caso la realtà convenzionale non sarebbe una realtà, ovvero sarebbe un tipo di esistenza di secondo grado contrapposta ad un'esistenza di primo grado o ultima, quella della vacuità, e dunque sarebbe mera illusione: ma, datosi che la vacuità è anch'essa vuota, datosi che anch'essa non è una realtà ultima, non c'è nessuna contrapposizione tra una realtà primaria e una secondaria, e dunque l'esistenza convenzionale rimane l'unica esistenza possibile.

In altri termini la vacuità della vacuità garantisce l'assenza di quel dualismo ontologico che relegherebbe la realtà convenzionale a mera illusione, e le entità dichiarate vuote ad essere contemporaneamente dichiarate inesistenti. La vacuità, pertanto, garantisce che la realtà convenzionale sia l'unica realtà possibile, e dunque che questa non finisca nell'ambito dell'illusione/inesistenza, e che dunque la filosofia di Nāgārjuna non cada nel nichilismo.

Ancora in altri termini, uno potrebbe pensare che Nāgārjuna, mantendo come sola realtà quella convenzionale, sia un nichilista, perché dire "realtà convenzionale" significa dire inesistenza/illusione; ma, stando all'analisi di Garfield, la realtà convenzionale equivarrebbe a inesistenza/illusione solo nel caso in cui contrapposta ad essa ci fosse una realtà ultima rispetto alla quale essa risulterebbe come esistenza secondaria; la vacuità della vacuità nega un tale dualismo, e dunque non relega nell'ambito dell'illusione/inesistenza la realtà convenzionale, ma fa in modo che essa rimanga la sola realtà possibile, e dunque evita che Nāgārjuna cada nel nichilismo. La vacuità della vacuità, in tal senso, rappresenta, stando al ragionamento di Garfield, una sorta di antidoto al nichilismo.

Molti però, come abbiamo visto, hanno interpretato la filosofia di Nāgārjuna come una forma di nichilismo, e hanno addotto come esempio più evidente di ciò il cosiddetto "tetralemma negativo", di cui Nāgārjuna fa uso frequente. Il "tetralemma" (*catuskoṭi*) potrebbe essere definito come uno strumento logico mediante il quale si presentano tutte le possibili alternative rispetto all'attribuzione di un certo predicato a un certo soggetto: esso rappresenta lo spazio logico formato da tutte le possibilità rispetto ad una certa predicazione. Per esempio, sia A il soggetto e B il predicato. Rispetto a questa predicazione, il "tetralemma" consiste nella presentazione di tutte le possibilità di predicazione:

- 1) A è B
- 2) A non è B
- 3) A è B e non è B
- 4) A non è B né non è B

Il tetralemma potrà essere positivo (nel caso in cui tutte e quattro le possibilità sono ammesse) o negativo (nel caso in cui tutte e quattro le possibilità sono negate). Per esempio, il tetralemma positivo rispetto alla predicazione precedente afferma che si dà:

- 1) sia il caso in cui A è B
- 2) sia il caso in cui A non è B
- 3) sia il caso in cui A è B e non è B
- 4) sia il caso in cui A non è B né non è B

Sempre rispetto a tale predicazione, il “tetralemma negativo”, al contrario, nega tutte e quattro le possibilità e afferma che *non* si dà:

- 1) né il caso in cui A è B
- 2) né il caso in cui A non è B
- 3) né il caso in cui A è B e non è B
- 4) né il caso in cui A non è B né non è B

È evidente che il tetralemma negativo rappresenti una sorta di “negazione assoluta”, mediante la quale si nega qualunque possibilità di affermare qualcosa e di negare qualcosa, dunque qualsiasi possibilità di asserzione, e il suo uso facilmente può essere interpretato come foriero di un approccio nichilista. Tuttavia questa interpretazione, secondo l’analisi di Garfield, è sbagliata. Prendiamo il tetralemma negativo che Nāgārjuna presenta in *MMK XXII:11*, ovvero nel capitolo dedicato all’ “Esame del Tathāt̄gata”. Qui Nāgārjuna sostiene:

“‘Empty’ should not be asserted.

‘Non empty’ should not be asserted.

Neither both nor neither should be asserted.

They are only used nominally.”

Questo tetralemma nega qualsiasi possibilità di asserzione. Tuttavia, per Garfield, bisogna distinguere due piani, o meglio due prospettive: quella ultima e quella convenzionale. Come già detto in precedenza, la prospettiva ultima è quella dell’illuminato che vede le cose per quello che esse sono veramente. La prospettiva convenzionale è quella dell’uomo ordinario, che scambia ciò che esiste solo convenzionalmente per ciò che esiste a livello ultimo, ovvero che sovrappone alle cose la categoria di *svabhāva*.

Dalla prospettiva ultima non è possibile alcuna asserzione, nulla può essere detto, e ciò per due ragioni: in primo luogo dire o asserire qualcosa significa rimanere nella dimensione del linguaggio, e la dimensione del linguaggio è la dimensione della prospettiva convenzionale. In altri termini, finché si resti nel linguaggio si resta nella prospettiva convenzionale, e dunque distanti da quella ultima.

In secondo luogo, ogni asserzione presuppone la realtà ultima dei referenti che svolgono il ruolo di soggetti o predicati; ma la prospettiva ultima è quella di chi vede che tutto è vuoto, cioè privo di realtà ultima, e dunque quella di chi vede che non c'è nulla che esista a livello ultimo, di contro a quanto si presuppone quando si formulano discorsi. Dunque a livello ultimo non può essere fatta alcuna asserzione. Per esempio, dire che "il Tathāgata non è né vuoto né non vuoto" significherebbe dire che la proprietà "essere né vuoto né non vuoto" inerisce all'entità "il Tathāgata", postulando tanto la realtà ultima del predicato quanto l'esistenza ultima del soggetto. Ma questo non può essere fatto dalla prospettiva ultima, nella quale non c'è spazio alcuno per alcuna realtà ultima. Al contrario, dalla prospettiva convenzionale noi possiamo asserire tutte e quattro le possibilità:

- 1) Possiamo dire che il Tathāgata è vuoto (nel senso che esso manca di realtà ultima).
- 2) Possiamo dire che esso non è vuoto (nel senso che la vacuità non corrisponde alla sua natura ultima o essenza, ovvero ad una sorta di realtà ultima che si cela dietro la sua convenzionalità)
- 3) Possiamo dire che esso è sia vuoto che non-vuoto (nel senso che è privo di realtà ultima, in quanto vuoto, e che tale vacuità non è una realtà ultima che si cela dietro di esso).
- 4) E possiamo infine dire che non è né vuoto né non-vuoto (non è vuoto nel senso che, ancora una volta, non ha la vacuità come realtà ultima che si cela dietro la sua realtà convenzionale, non è non-vuoto nel senso che non è non-mancante di realtà ultima, ovvero manca di realtà ultima).

Come si vede, nella prospettiva convenzionale, dove risiede ancora la possibilità di formulare delle asserzioni, è necessario inserire delle esplicitazioni, che chiariscano il significato del termine "vuoto" o "non-vuoto" nelle sue occorrenze, cosa che non è necessario fare nella prospettiva ultima, là dove non c'è possibilità alcuna di formulare asserzioni, ovvero là dove si dà un'univoca "in-assertibilità".

A questo punto occorre distinguere due diverse letture del tetralemma negativo e ricapitoliamo perciò le ultime conclusioni. In primo luogo, come abbiamo già visto, si può pensare che quando Nāgārjuna nega la possibilità di ammettere anche solo una delle quattro alternative, egli sta parlando dalla prospettiva ultima, ovvero sta indicando che egli sta parlando dalla quella prospettiva nella quale, in realtà, non si può parlare, ovvero nella quale nulla può essere asserito. Da un lato, infatti, dato che il linguaggio costringe a rimanere nella dimensione convenzionale, non potendo parlare di altro che di entità convenzionali, ogni asserzione, essendo formulata nel linguaggio, non può che rimanere in quella dimensione, ed essere valida solo a livello convenzionale. Dall'altro lato, inoltre, quando si usa il linguaggio si presuppone che vi siano dei referenti reali per i termini che fungono da soggetti e predicati ovvero delle entità che esistono a livello ultimo, che sono non-vuote, il che non può essere ammesso in alcun modo dalla prospettiva ultima, per la quale tutto è vuoto. Tuttavia, quelle cose che non possono essere dette dalla prospettiva ultima, possono esserlo da quella convenzionale (e questo è proprio ciò che viene detto nell'ultima posizione del tetralemma che abbiamo usato come esempio).

Esiste una seconda lettura che, a differenza di questa, non lascia spazio, per Garfield, a interpretazioni di carattere nichilista. Secondo questa lettura ognuna delle quattro alternative porta ad un paradosso, ad una contraddizione. In altri termini quando Nāgārjuna dice "'empty' should not be asserted", egli starebbe dicendo che affermare che tutte le cose sono vuote significa cadere in una contraddizione, quella per la quale da un lato si afferma che le cose, essendo vuote, non hanno alcuna essenza o natura intrinseca, e dall'altro, dato che esistere per una cosa significa esistere come vuota, si dice che la vacuità è l'essenza o la natura intrinseca delle cose: da un lato si dice che le cose non hanno natura intrinseca, dall'altro si dice che ce l'hanno. Allo stesso modo Nāgārjuna afferma "'non-empty' should not be asserted", e anche qui si cade in una contraddizione, quella per la quale si afferma che le cose hanno una natura intrinseca, essendo non vuote, il che è in contraddizione con la dottrina della vacuità universale.

Lo stesso, secondo Garfield, accade con le ultime due alternative del tetralemma: tanto quando si dice che le cose sono sia vuote che non vuote, quanto quando si dice che non sono né vuote né non-vuote, in entrambi i casi, si cade in una contraddizione. Nel primo caso, infatti, si sta esplicitamente negando il principio di non contraddizione, dicendo che un certo soggetto ha e insieme non ha un certo predicato. Nel secondo caso si sta negando il principio del terzo escluso, per il quale dato un certo predicato, questo o appartiene o non appartiene ad un certo soggetto, senza che si dia la

possibilità che esso appartenga e insieme non appartenga al soggetto, o che esso né appartenga né non appartenga ad esso: ma quando si dice che le cose non sono né vuote né non vuote è proprio questo che, incoerentemente, si afferma. Secondo questo secondo tipo di lettura, il tetralemma negativo indica l'intrinseca paradossalità della realtà ultima. Se, infatti, il tetralemma negativo rappresenta la prospettiva ultima, ciò che si dice nel tetralemma negativo riguarda la realtà ultima; ma tutte e quattro le alternative del tetralemma, che rappresentano pertanto l'intero spettro delle asserzioni possibili sulla realtà ultima, conducono a delle contraddizioni.

Dunque, conclude Garfield, quando si parla della realtà ultima si arriva a delle contraddizioni, e questo perché la realtà ultima stessa è contraddittoria. Questo è ciò che indica il tetralemma negativo, l'intrinseca paradossalità della realtà ultima, ovvero della vacuità.

Il tetralemma negativo, pertanto, piuttosto che essere l'esempio più evidente del nichilismo della filosofia di Nāgārjuna, diventa, nell'analisi di Garfield, uno strumento logico per esplorare quelli che sono i più profondi significati della dottrina della vacuità. Implicita è infatti, in questo dispositivo logico, la differenza tra prospettiva ultima e convenzionale, l'identità tra realtà ultima e convenzionale, ovvero il fatto che la vacuità (realtà ultima) altro non è che la convenzionalità delle cose, l'intrinseca paradossalità della realtà ultima, etc. Tutt'altro dunque che un mero strumento atto a negare tutto, il tetralemma negativo offre la possibilità di esplorare le implicazioni positive della dottrina di Nāgārjuna.

2.4 Nāgārjuna come dialeteista

Poco sopra siamo giunti ad uno dei nodi più significativi e originali dell'analisi di Garfield del pensiero di Nāgārjuna: il problema delle contraddizioni. Nāgārjuna è stato spesso considerato come un "irrazionalista" o un "mistico", data l'apparente irrazionalità dei suoi discorsi. Se infatti egli, da un lato, fa uso di argomenti di *reductio ad absurdum*, che implicano la legge di non contraddizione, dall'altro lato *sembra* nondimeno ammettere alcune contraddizioni. Per esempio egli non si astiene dal dire che tutte le cose esistono e contemporaneamente non esistono, e al contempo ammette anche la contraddittoria di questa proposizione, ovvero che nulla né esiste né non esiste. Questo ha portato molti a pensare a Nāgārjuna come un'irrazionalista, ma Garfield non è d'accordo.

Se è vero, infatti, che Nāgārjuna ammette delle contraddizioni (e come vedremo queste non coincidono con quelle individuate da chi pensa che Nāgārjuna sia un irrazionalista), ciò non implica

necessariamente che egli sia un'irrazionalista. Esiste infatti un approccio, il *dialeteismo*, che ammette l'esistenza di contraddizioni vere, dove per contraddizione vera si intende una coppia di proposizioni contraddittorie entrambe vere. In altri termini, il dialetteista ammette l'esistenza di contraddizioni nelle quali gli estremi della contraddizione sono entrambi veri. Ora, se dal punto di vista di un approccio "standard", per il quale la violazione del principio di non contraddizione è sinonimo di irrazionalità, la presenza di contraddizioni nel pensiero di Nāgārjuna fa automaticamente di lui un irrazionalista, dal punto di vista dialetteista, la presenza di contraddizioni nel pensiero di Nāgārjuna non fa necessariamente di lui un irrazionalista. In altri termini, egli sembrerà un irrazionalista solo a chi vede come mutualmente esclusive la contraddittorietà e la razionalità, ma ciò non accadrà per il dialetteista, che invece ammette l'esistenza di contraddizioni vere. In definitiva, per Garfield, Nāgārjuna è un dialetteista. Ma se egli è tale, allora quali sono le contraddizioni che egli accetta come vere?

L'analisi di Garfield²¹ parte da una considerazione: quando si analizzano i limiti del pensiero, ovvero si parla del confine tra ciò che può essere pensato e ciò che non può essere pensato, si cade inevitabilmente in contraddizioni. Per esempio, quando Kant afferma che non si può pensare nulla né dire nulla del noumeno, della cosa in sé, di fatto sta facendo quello che sta dicendo che non si può fare, ovvero sta pensando e dicendo qualcosa del noumeno, cioè il fatto che di esso nulla può essere pensato. Per fare un altro esempio, quando Sesto Empirico afferma che di ciò che sta al di là delle apparenze non può essere detto nulla, di fatto sta dicendo qualcosa riguardo a ciò che sta al di là delle apparenze. Oppure, quando Russell cerca di risolvere i paradossi dell'autoreferenzialità (come il paradosso del mentitore) dicendo che è impossibile affermare qualcosa che riguardi *tutti* gli oggetti, di fatto sta dicendo qualcosa che riguarda tutti gli oggetti. Gli esempi potrebbero andare avanti. L'idea è che nel momento in cui ci si avvicina ai limiti del pensiero si incontrano contraddizioni. Ci si potrebbe chiedere: perché? Secondo Garfield una possibile risposta è questa: si incontrano contraddizioni quando si raggiungono i limiti del pensiero perché questi stessi limiti sono in sé contraddittori. Ad ogni modo, chiameremo queste contraddizioni che si incontrano ai limiti del pensiero come contraddizioni-limite.

²¹ Vd Jay L. Garfield e Graham Priest, *Nagarjuna and the limits of thought*, in *Philosophy of East and West* Vol. 53, No. 1, 2003.

Secondo Garfield le contraddizioni che Nāgārjuna ammette sono solo queste contraddizioni-limite, ovvero quelle contraddizioni che si incontrano nel momento in cui si giunge ai limiti del pensiero, nel momento in cui si arriva al confine tra pensabile e impensabile.

La cosa potrebbe essere messa anche nei seguenti termini: Nāgārjuna non accetta le contraddizioni che sorgono nel regno della verità convenzionale, dei discorsi ordinari. E che le cose stiano così lo si vede per due ragioni.

La prima ragione è che egli non ammette mai contraddizioni vere all'interno di questo regno. In altri termini, i passi in cui Nāgārjuna sembra ammettere contraddizioni devono essere letti attentamente, e così facendo si vedrà che in realtà essi non implicano l'ammissione da parte di Nāgārjuna di contraddizioni; si tratta, in questi casi, di contraddizioni solo apparenti.

E che si tratti di contraddizioni solo apparenti lo si rileva in due modi.

Si prenda per esempio il caso di *MMK V:7*, laddove Nāgārjuna afferma:

“Therefore, space is not an entity.

It is not a nonentity.

Not characterized, nor without character.

The same is true of the other five elements.”

Qui potrebbe sembrare che Nāgārjuna attribuisca proprietà contraddittorie allo spazio e agli altri elementi (per esempio “essere un’entità” e “non essere un’entità”). Ma se si colloca il passo nel contesto da cui è stato estrapolato allora si capisce ciò che Nāgārjuna vuole dire. Il capitolo da cui è stato preso riguarda il problema della reificazione, ovvero del trattare gli elementi come entità esistenti a livello ultimo, come fondamenti ultimi della realtà. Ciò che pertanto Nāgārjuna intende fare nel passo citato non è affermare proprietà contraddittorie per lo spazio e gli altri elementi, bensì intende rifiutare un certo impianto teorico che li considera come costituenti ultimi della realtà. Un primo modo per riconoscere come solo apparenti le contraddizioni del discorso di Nāgārjuna è, pertanto, la contestualizzazione, la quale rivela le presunte contraddizioni come apparenti.

Un secondo modo in cui ciò può avvenire è considerare che tali contraddizioni, come quella presentata nel passo citato sopra, non sono tali se non si accetta il principio del terzo escluso. Solo se si accetta tale principio, allora negare sia che lo “spazio è un’entità” sia che “lo spazio non è un’entità”, essendo una negazione di quel principio, porta a cadere in una contraddizione.

La seconda ragione per cui non si può dire che Nāgārjuna accetta contraddizioni vere nel reame della verità convenzionale è più semplice: egli fa uso di argomenti di *reductio ad absurdum*, i quali confutano una certa tesi proprio in quanto contraddittoria. Il che significa che Nāgārjuna, nell'ambito della verità convenzionale, non accetta contraddizioni. Si prenda per esempio il capitolo XV delle *MMK*. Qui Nāgārjuna intende confutare l'opinione di chi fa appello alla nozione di *svabhāva* per spiegare l'esistenza delle cose. Se ciò non può essere fatto è per questo:

"If there is no essence,
What could become other?
If there is essence,
What could become other?"

Il motivo per cui bisogna rifiutare ogni spiegazione che faccia appello alla nozione di *svabhāva*, ovvero a delle fantomatiche essenze, è che facendo ciò si cade in contraddizione. Infatti, partendo dal presupposto che tutte le cose cambiano, se si dice che per esistere le cose hanno bisogno di un'essenza (*svabhāva*) allora si arriva alla seguente contraddizione: le cose hanno un'essenza (dato che si sta assumendo che per esistere devono averla) e non hanno un'essenza (dato che le essenze sono eterne, e dunque per cambiare le cose non possono avere delle essenze). Ecco che la nozione di essenza (*svabhāva*) viene rifiutata in quanto porta alla contraddizione. Dunque, per riassumere le due ragioni che ci portano a negare che le contraddizioni che Nāgārjuna accetta come vere siano quelle che si trovano nell'ambito della verità convenzionale: non solo Nāgārjuna non ammette mai delle contraddizioni (i passi in cui sembra fare ciò, se opportunamente analizzati, mostrano che si tratta di contraddizioni solo apparenti), ma egli rigetta esplicitamente la contraddittorietà (visto che l'inconsistenza, ovvero la contraddittorietà di alcune tesi è ragione sufficiente per rifiutarle). Dunque se Nāgārjuna accetta delle contraddizioni queste devono essere altrove: dove? Ai limiti del pensiero.

Le contraddizioni, o i paradossi che Nāgārjuna accetta, o che sono impliciti nel suo pensiero (o meglio, che sono implicati da esso) sono, secondo l'analisi di Garfield²², tre: il paradosso semantico, il paradosso dell'espressibilità e il paradosso ontologico.

²² Yasuo Deguchi, Jay L. Garfield e Graham Priest, *How We Think Madhyamikas Think: Reply to Tillemans*, in *Philosophy East and West*, Vol. 63, No. 3, 2013, pp. 417-425.

1) Per quanto riguarda il “paradosso semantico”, questo può essere esposto come segue: dato che tutto è vuoto e dunque non esiste una realtà ultima, non esistono verità ultime, poiché queste sono tali sono in rapporto ad una realtà ultima; ma che tutto è vuoto è una verità ultima, dunque si arriva al paradosso: esistono verità ultime e non esistono verità ultime

2) Per quanto riguarda il “paradosso dell’espressibilità”, questo può essere esposto come segue: la realtà ultima non può essere rappresentata dal linguaggio, cioè è ineffabile, dunque ogni verità che si formula linguisticamente è una verità convenzionale, dunque non vi sono verità ultime ma solo convenzionali; eppure che la realtà sia ineffabile è una verità ultima, assieme a quella che tutto è vuoto, dunque si arriva al paradosso: esistono verità ultime e non esistono verità ultime

Come si vede questi due paradossi arrivano alla stessa conclusione contraddittoria: esistono e non esistono verità ultime. Ma la ragione per la quale giungono al secondo membro della contraddizione, ovvero quello negativo (“non esistono verità ultime”) è differente.

Entrambi comunque potrebbero essere riassunti nel paradosso formulato da Siderits²³: la verità ultima è che non c’è verità ultima. Infatti, che tutto sia vuoto e che la realtà ultima è ineffabile, ovvero che non vi possano essere verità ultime, è l’unica verità ultima.

A questo punto potrebbero essere mosse delle obiezioni da chi si propone di salvare Nāgārjuna dall’inconsistenza. Garfield ne considera due in particolare.

In primo luogo uno potrebbe dire che quando Nāgārjuna sembra affermare delle verità ultime, in realtà egli non sta affermando nulla. E ciò in due modi: egli si limita a rifiutare la tesi avversaria, oppure egli si limita a pronunciare parole che non implicano la posizione di alcun discorso, ma che hanno la sola funzione di far dismettere all’avversario la propria tesi. Tuttavia questa obiezione non trova alcun fondamento nei testi, nei quali ci sono troppi passaggi in cui Nāgārjuna non si limita a negare la tesi dell’avversario, o a pronunciare dei discorsi che possano provocare la rinuncia da parte dell’avversario alle sue tesi erranee. Molti, in altri termini, i passaggi nei quali egli ammette sue proprie opinioni. Si consideri per esempio MMK XXIV:18, là dove Nāgārjuna afferma:

“Whatever is dependently co-arisen,
That is explained to be emptiness.
That, being a dependent designation,

²³ Mark Siderits, *Thinking on Empty: Madhyamaka Anti-realism and Canons of Rationality*, in Shlomo Biderman and Ben-Ami Sharfstein, *Rationality in Question: On Eastern and Western Views of Rationality*, 1989

Is itself the middle way.”

Oppure si consideri il passo in cui Nāgārjuna afferma che non c'è alcuna differenza tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*, cioè *MMK* 25:20:

“Whatever is the limit of nirvana,
That is the limit of cyclic existence.
There is not even the slightest difference between them,
Or even the subtlest thing.”

Una seconda obiezione che si potrebbe muovere per salvare Nāgārjuna dall'inconsistenza, ovvero per evitare di riscontrare delle contraddizioni nel suo pensiero, è questa: quelle asserzioni che vengono assunte come verità ultime, in realtà, sono solo verità convenzionali. In tal modo, come avveniva nella prima obiezione, si elimina uno dei due estremi della contraddizione, quello positivo, per il quale si dice che esistono verità ultime. Mancando uno dei due membri della contraddizione, questa, per così dire, svanisce. Eppure, controbatte Garfield, non si può negare la presenza di verità ultime all'interno del pensiero di Nāgārjuna. Una verità ultima su una determinata cosa, infatti, altro non è che una verità che rappresenta ciò che quella cosa è a livello ultimo, ovvero il modo in cui essa è veramente, il modo in cui una cosa viene scoperta essere alla fine dell'analisi. Ora, che tutte le cose siano vuote, cioè prive di realtà ultima, è il modo in cui esse sono a livello ultimo, ovvero il modo in cui vengono scoperte essere alla fine dell'analisi, al termine della quale, ogni volta che si analizza una cosa, si rimane senza avere alcun residuo di realtà ultima in mano, e dunque la dottrina della vacuità di tutte le cose non può che essere una verità ultima su di esse.

In Nāgārjuna pertanto rimane vero il paradosso che vi sono e insieme non vi sono verità ultime, ovvero, per dirla con Siderits, che l'unica verità ultima è che non vi sia alcuna verità ultima.

3) Tuttavia, secondo Garfield, il vero e proprio contributo filosofico di Nāgārjuna consiste nell'aver scovato un'altra, e forse più fondamentale contraddizione. Si tratta di una contraddizione che non vale tanto sul piano epistemologico (come il paradosso semantico e il paradosso dell'espressibilità) ma su quello ontologico.

Per quanto riguarda, infatti, il “paradosso ontologico”, questo può essere esposto come segue: la vacuità di tutte le cose indica l'assenza di una natura fondamentale nelle cose; eppure essa è la loro

natura fondamentale, dunque si arriva al paradosso: le cose hanno e non hanno una natura fondamentale. Per dirla con i termini di Nāgārjuna stesso: tutte le cose hanno una sola natura fondamentale, ovvero non avere alcuna natura fondamentale.

Anche qui potrebbero essere mosse delle obiezioni. Uno potrebbe dire, come prima, che quelle di Nāgārjuna rispetto alla vacuità non sono vere e proprie affermazioni, con ciò ricalcando la prima delle due obiezioni viste in precedenza: contro questa vale pertanto quanto detto sopra.

Qualcun altro potrebbe, inoltre, dire che la vacuità non deve essere intesa come una natura fondamentale delle cose, ovvero che essa deve essere intesa come un accidente piuttosto che come un'essenza, per usare una terminologia aristotelica.

A ciò Garfield risponde dicendo che la vacuità, al contrario, non può che essere una proprietà essenziale delle cose, ovvero non può che rappresentarne la natura fondamentale. Una proprietà essenziale è tale se la cosa cui inerisce non può esistere senza di essa: ma questo è proprio il caso della vacuità, nel senso che tutte le cose non possono esistere se non come vuote, il che significa che esistere per le cose significa essere vuote. La vacuità, dunque, è una proprietà essenziale di tutte quante le cose, la loro natura fondamentale.

Ora, si potrebbe pensare che questi due tipi di paradossi abbiano la loro origine nel linguaggio. In altri termini il nostro linguaggio non è in grado di rappresentare adeguatamente la realtà, di per sé consistente e priva di contraddizioni, ed è dunque a causa di un difetto del nostro linguaggio che giungiamo, mediante esso, a dei paradossi quando tentiamo di descrivere come stanno le cose a livello ultimo. Ma la risposta di Nāgārjuna, secondo Garfield, è diversa, e quanto mai più audace: quei paradossi non sono dovuti ad un difetto del nostro linguaggio, bensì è la stessa struttura della realtà ad essere paradossale. In altri termini, la realtà ha una struttura paradossale (essere priva di un'essenza/natura fondamentale, ovvero essere vuota, ma avere al contempo tale vacuità come propria essenza/natura fondamentale) è questa stessa struttura contraddittoria della realtà la causa di quei paradossi.

Il paradosso ontologico (tutte le cose hanno una sola natura fondamentale, ovvero non averne alcuna) indica che le contraddizioni che si incontrano quando si tenta di descrivere come stanno veramente le cose non sono dovute ad un'incapacità rappresentazionale degli strumenti epistemici del soggetto conoscente, ma ad un'intrinseca paradossalità che appartiene all'oggetto stesso. Qui sta, secondo Garfield, il più profondo contributo filosofico di Nāgārjuna. Se infatti il paradosso semantico e quello dell'espressibilità condividono praticamente la stessa struttura dei paradossi che

abbiamo visto essere stati scovati da pensatori occidentali (come il paradosso del mentitore, o quello kantiano relativo alla possibilità di pronunciarsi sulla cosa in sé), il paradosso ontologico non lo si trova che nel pensiero di Nāgārjuna, e per questo Garfield lo battezza come “il paradosso di Nāgārjuna”.

2.5 Conclusione

Per cercare di riassumere l'interpretazione di Garfield, o meglio per cercare di restituire un quadro di insieme della filosofia che, secondo quell'interpretazione, bisogna attribuire a Nāgārjuna, potremmo dire quanto segue.

Bisogna innanzitutto distinguere tra due diverse verità, la verità ultima e la verità convenzionale. La verità ultima altro non è che quella verità che riguarda la realtà ultima, cioè il modo in cui le cose sono veramente (*yathā bhūta*), il modo in cui la realtà è in se stessa, ovvero indipendentemente dalla rappresentazione che ne dà la mente umana.

La verità convenzionale è quella verità che riguarda la realtà convenzionale, cioè quella realtà che esiste solo in virtù delle nostre convenzioni, ovvero solo in virtù della/in dipendenza dalla mente umana. La verità ultima, il cui contenuto rappresenta il modo in cui le cose sono veramente, cioè la realtà ultima, altro non è che la dottrina della vacuità di tutte le cose: la vacuità di tutte le cose è dunque la realtà ultima. Ora, che qualcosa sia vuoto non significa altro che esso è privo di *svabhāva*, dove per *svabhāva*, si intende esistenza indipendente dalla mente umana: essere vuoto, pertanto, non significa altro che esistere solo in virtù della mente umana, ovvero convenzionalmente. Ma tutte le cose sono vuote, dunque tutte le cose esistono solo convenzionalmente, cioè in virtù della mente umana.

In altri termini, tutte le cose che crediamo esistere a livello ultimo, realmente, cioè indipendentemente dalla nostra mente, in realtà, non sono più reali delle entità di finzione che popolano i racconti di finzione. Tutti gli oggetti che costituiscono il mondo che siamo soliti chiamare “reale”, altro non sono che entità che esistono solo in virtù della nostra mente, di modo che quel mondo è un mondo che esiste solo convenzionalmente, proprio come i mondi creati dai racconti di finzione. Per questo si può parlare di panfinzionalismo: noi tutti viviamo all'interno di una finzione che creiamo collettivamente: le nostre abitudini, il nostro linguaggio, il nostro apparato percettivo, etc. producono un mondo di oggetti che esistono solo in questa finzione, solo in relazione a noi e

alla nostra mente. Tuttavia tale mondo puramente fittizio, pur essendo una finzione collettiva degli uomini, che esiste solo nelle loro menti, e che può ingannare chi crede che sia più di una mera costruzione della mente umana, può fungere lo stesso come base per affermazioni vere o false, proprio come un racconto di finzione (per esempio: nonostante Sherlock Holmes non esista dire che è nato in Inghilterra è vero, dire che è nato in Africa è falso).

La verità convenzionale, inoltre, rimane comunque un dominio di verità autonomo e indipendente rispetto a quello della verità ultima: ciò che, infatti, stabilisce il vero e il falso in quest'ultimo (la prospettiva dell'uomo illuminato) non ha alcuna autorità nella dimensione della verità convenzionale, la quale ha un proprio criterio di verità (la prospettiva dell'uomo ordinario). La verità convenzionale, pertanto, nonostante sia puramente convenzionale, cioè fittizia, rimane comunque una verità.

Questo per quanto riguarda la verità convenzionale. Per quanto riguarda invece la verità ultima, come si è detto, questa coincide con la dottrina della vacuità, per la quale tutte le cose sono vuote, e dunque non c'è nulla che esista a livello ultimo. In altri termini la dottrina della vacuità afferma che non c'è alcuna realtà ultima, ma solo una realtà convenzionale. Che tutto sia vuoto e che dunque non ci sia una realtà ultima significa che anche la vacuità di tutte le cose non può essere pensata come una realtà ultima che sussiste dietro di esse, come se da una parte ci fosse una realtà convenzionale, e dall'altra una realtà ultima celata oltre questa, cioè la vacuità.

In altri termini, anche la vacuità è vuota. Questa è la dottrina della vacuità della vacuità, dottrina che non significa altro che quanto abbiamo detto poco fa, ovvero che la vacuità non deve essere interpretata come una fantomatica realtà ultima celata dietro la realtà convenzionale delle cose, bensì come nient'altro che il *fatto* che qualcosa esiste solo convenzionalmente, cioè come entità di finzione, cioè solo in virtù della nostra mente.

Che qualcosa sia vuoto significa *soltanto* che esso esiste come entità convenzionale: la vacuità indica la convenzionalità di ciò che si predica. E la vacuità della vacuità altro non è che la dottrina che ribadisce che la vacuità non è più di questo. La vacuità della vacuità, se si guarda bene, implica l'identità tra realtà ultima e convenzionale: non c'è, infatti, da un lato la realtà convenzionale delle cose e dall'altro, dietro di esse, la realtà ultima (la vacuità), ma questa altro non è che la loro realtà convenzionale, cioè il fatto che esistono solo convenzionalmente, come entità di finzione, in modo mente-dipendente. Dunque la realtà ultima si riduce a quella convenzionale: non c'è altra realtà che questa.

La dottrina della vacuità della vacuità è proprio ciò che non permette di interpretare la filosofia di Nāgārjuna come una forma di nichilismo o di anti-realismo. Qualcuno infatti potrebbe interpretarla in questo modo pensando al fatto che l'unica realtà ammessa è quella convenzionale, cioè l'esistenza in virtù della mente umana. Eppure, suggerisce Garfield, la realtà convenzionale sarebbe qualcosa di irreali o puramente illusorio solo se accanto ad essa vi fosse una realtà ultima a costituire un grado di esistenza maggiore, rispetto alla quale la realtà convenzionale non potrebbe che risultare come una forma di esistenza secondaria o illusoria, e dunque essere relegata nell'ambito dell'irreale. Ma, visto che la vacuità della vacuità nega un dualismo ontologico di tal tipo, ammettendo come sola ed unica realtà quella convenzionale, questa non può essere relegata nell'ambito dell'illusorio o dell'irreale.

In altri termini, se la vacuità fosse più del mero fatto che qualcosa che è vuoto è vuoto, ovvero se essa fosse più del mero fatto che qualcosa che esiste convenzionalmente esiste convenzionalmente, se essa fosse un che di reale a livello ultimo, allora effettivamente in tal caso la realtà convenzionale non sarebbe una realtà, ovvero sarebbe un tipo di esistenza di secondo grado contrapposta ad un'esistenza di primo grado o ultima, quella della vacuità, e dunque sarebbe mera illusione: ma, dato che la vacuità è anch'essa vuota, anch'essa non è una realtà ultima, non c'è nessuna contrapposizione tra una realtà primaria e una secondaria, e dunque l'esistenza convenzionale rimane l'unica esistenza possibile. La vacuità della vacuità, pertanto, garantisce che la realtà convenzionale sia l'unica realtà possibile, e dunque che questa non finisca nell'ambito dell'illusione/inesistenza, e che dunque la filosofia di Nāgārjuna non cada nel nichilismo.

La dottrina della vacuità, infatti, non implica la negazione dell'esistenza *tout court*, ma solo di un certo tipo di esistenza, ovvero l'esistenza primaria o ultima (indipendente dalla mente umana). La dottrina della vacuità non è la negazione dell'esistenza in quanto tale, bensì un'analisi di essa che afferma come unica esistenza possibile quella secondaria o convenzionale.

Dire che la verità ultima è che tutto è vuoto, ovvero che non c'è alcuna realtà ultima, implica una contraddizione: se non c'è alcuna realtà ultima, allora non c'è alcuna verità ultima, perché questa presuppone quella; dunque, dire "la verità ultima è che tutto è vuoto" significa dire "la verità ultima è che non c'è verità ultima". Si tratta di uno dei tre paradossi che Garfield individua all'interno del pensiero di Nāgārjuna, ovvero il "paradosso dell'espressibilità". Questo potrebbe essere formulato anche in tal modo: che tutto è vuoto è una verità ultima; ma che tutto è vuoto implica che non c'è una verità ultima; dunque c'è e insieme non c'è una verità ultima.

Accanto a questo paradosso ci sono il "paradosso semantico" e quello "ontologico". Il primo giunge alla stessa conclusione dell'espressibilità. Esso infatti afferma: la realtà è ineffabile, dunque ogni verità espressa linguisticamente è verità convenzionale, dunque non vi sono verità ultime; eppure che la realtà ultima sia ineffabile è una verità ultima; dunque c'è e insieme non c'è una verità ultima. Tanto questo paradosso quanto quello dell'espressibilità possono essere riassunti come segue: l'unica verità ultima è che non c'è alcuna verità ultima.

Per quanto riguarda il paradosso ontologico, questo può essere riassunto così: tutte le cose hanno una sola natura fondamentale, quella di non avere natura fondamentale. Il paradosso ontologico infatti afferma: tutto è vuoto, cioè privo di una natura fondamentale; ma, dato che tutte le cose non possono esistere se non come vuote, la vacuità è la loro natura fondamentale; dunque le cose hanno e non hanno una natura fondamentale.

La struttura stessa della realtà, pertanto, è contraddittoria (le cose hanno e insieme non hanno una natura fondamentale): ed è proprio tale struttura paradossale che spiega perché, quando tentiamo di parlare di essa, incontriamo contraddizioni. In altri termini, se incontriamo dei paradossi quando parliamo della realtà ultima, ciò non è dovuto ad un difetto del linguaggio, o dei nostri strumenti epistemici in generale, bensì alla struttura stessa della realtà, che è paradossale.

Alcune problematicità emergono da questa ricostruzione. Come accadeva in Westerhoff, anche qui la nozione di *svābhava* è ricondotta ad esistenza primaria, di modo che solo ciò che è dotato di *svābhava* esiste primariamente, cioè oggettivamente/realmente, mentre ciò che ne è privo esiste solo secondariamente, cioè solo in virtù della/in dipendenza dalla mente umana. Si è detto, poi, che è dotato di *svabhāva*, solo ciò che non dipende da altro per esistere, di modo che tutto ciò che dipende da altro esiste solo secondariamente: ma come può la nozione di "esistenza in virtù di altro" implicare quella di "esistere solo in virtù della mente umana". In altri termini, non è problematico dedurre dal fatto che qualcosa esista solo in virtù di altro che essa esista solo in virtù della nostra mente, come entità fittizia? Inoltre, nonostante Garfield sottolinei come la filosofia di Nāgārjuna non possa essere detta una forma di nichilismo o di anti-realismo, se tutto ciò che rimane, a livello ontologico, sono entità di finzione, ovvero oggetti che esistono solo in virtù della mente umana (alla stregua di oggetti come "Babbo Natale"), come possiamo non far cadere la filosofia di Nāgārjuna nell'anti-realismo/nichilismo? In altri termini: dire che Nāgārjuna non nega l'esistenza in quanto tale ma solo un tipo di esistenza, per poi dire che l'unica esistenza che egli ammette è quella convenzionale, non sembra salvare Nagarjuna dall'anti-realismo/nichilismo, perché ciò equivale a

dire che Nāgārjuna riduce tutti gli oggetti a entità di finzione, e non ammette alcunché che propriamente esista, ovvero che esista oggettivamente, indipendentemente dalla nostra mente, una vera e propria realtà, che esista in se stessa. Come può dirsi realista o non-nichilista chi afferma che tutto esiste solo come “Babbo Natale”, “il carro”, “Sherlock Holmes” etc., ovvero come entità presenti solo nella mente umana? Ma forse questa è una questione puramente terminologica, perché, indipendentemente dal fatto che egli sia definito così o colà, in Garfield rimane comunque il fatto che Nāgārjuna non ammette alcunché di esistente in modo oggettivo, e che noi vogliamo chiamare ciò “realtà” o con un altro termine cambia poco.

Un altro punto problematico che mi sembra possa essere individuato nell’analisi di Garfield, riguarda una certa ambiguità semantica nell’uso del termine “realtà ultima”. Sembra infatti che questo termine sia preso per significare contemporaneamente quelli che, a mio avviso, sono tre distinti concetti: quello che potremmo definire “talità” (il modo in cui le cose sono realmente, la realtà per come essa è in se stessa, tale quale essa è veramente, cioè indipendentemente dalla rappresentazione della mente umana, e in generale di ogni rappresentazione); il concetto di “esistenza oggettiva” (esistenza indipendente dalla mente umana); e infine il concetto di “natura fondamentale” o “essenza intrinseca”, o ancora, “proprietà essenziale” (ciò che fa sì che qualcosa esista nel modo in cui esiste). Nessuno di questi tre concetti può essere ridotto all’altro.

Infine, un’ulteriore elemento problematico, a mio avviso, risiede nella questione della natura “antimetafisica” del pensiero di Nāgārjuna, ossia riguarda il fatto che, come abbiamo già visto in Westerhoff, Nāgārjuna non ammette alcuna metafisica, cioè alcuna teoria che definisca o descriva il modo in cui le cose stanno veramente, a livello ultimo. Eppure sembra che l’analisi di Garfield faccia cadere il pensiero di Nāgārjuna in una metafisica, ferma restando la definizione che abbiamo appena dato del termine. Prendiamo, infatti, il paradosso ontologico: uno dei due estremi di tale paradosso è “tutte le cose mancano di una natura fondamentale”. Di fatto questa è una descrizione di come stanno le cose a livello ultimo: non solo si ammette che esiste un modo in cui stanno le cose a livello ultimo, ma si descrive e definisce in che cosa consiste. Dunque delle due l’una: o si rinuncia a quell’estremo ed insieme ad esso al paradosso ontologico, o altrimenti lo si conserva ma al prezzo di relegare nell’ambito della metafisica il pensiero di Nāgārjuna. Allo stesso modo: quando si dice che la struttura della realtà è paradossale, non si sta forse facendo la stessa cosa?

Capitolo 3. L'interpretazione di Ferraro

3.1 Introduzione

Dopo aver affrontato le prospettive ermeneutiche di Westerhoff e Garfield, in questo ultimo capitolo diamo conto della lettura nāgārjuniana di un altro interprete della filosofia Madhyamaka, Giuseppe Ferraro. La ricostruzione di tale interpretazione del pensiero di Nāgārjuna, di nuovo, si articolerà in diverse sezioni.

Nel primo paragrafo si tratterà di quella che Ferraro stesso chiama l'interpretazione "pedagogica" della dottrina di Nāgārjuna delle due verità. Come vedremo, secondo Ferraro, questo approccio, a differenza degli altri, ha il pregio di non entrare in contraddizione né con quei passi in cui Nāgārjuna rifiuta ogni tentativo di teorizzazione metafisica (ovvero di descrizione/definizione del modo in cui stanno le cose realmente) né con quei passi in cui Nāgārjuna ammette l'esistenza di una realtà ultima (ovvero di qualcosa che esiste indipendentemente dalla nostra attività/costruzione mentale). Tale interpretazione, pertanto, è detta essere al contempo "realista" e "antimetafisica".

Il secondo paragrafo, quindi, affronterà quella che è la critica che Ferraro sviluppa contro ogni interpretazione nichilista del pensiero di Nāgārjuna, per promuovere, di contro, un tipo di lettura che, pur ammettendo l'esistenza di una realtà ultima, non cade nella tentazione di promuovere una qualsivoglia metafisica su di essa.

Il terzo e quarto paragrafo, infine, saranno dedicati alla critica di Ferraro all'interpretazione "semantica" di Garfield e Siderits. In particolare, nel terzo si tratterà esclusivamente dell'analisi critica che Ferraro propone di quell'interpretazione, nella quale vengono rintracciati punti deboli di vario tipo. Nel quarto paragrafo, invece, verrà riproposto il dibattito che i sostenitori delle due interpretazioni hanno portato avanti dopo che Ferraro ha pubblicato per la prima volta la sua critica.

3.2 L'interpretazione "pedagogica" delle due verità

L'analisi che Ferraro propone del pensiero di Nāgārjuna parte da uno dei più importanti nuclei teorici di tale pensiero, ovvero la dottrina delle due verità.

Secondo Ferraro²⁴ vi sono molte interpretazioni della dottrina di Nāgārjuna delle due verità, e ognuna di queste può far valere contro l'altra delle evidenze testuali che sono o a proprio favore o in contraddizione con le altre interpretazioni. Ogni interpretazione sembra plausibile. Altrimenti detto: ogni interpretazione, nonostante possa far valere dei passaggi testuali a proprio favore, allo stesso tempo può essere criticata in virtù di altri passaggi, con i quali essa è in contraddizione in modo più o meno palese.

Sembrerebbe, pertanto, che sia impossibile trovare un'interpretazione che sia coerente con *tutti* i passi delle opere di Nāgārjuna. Qualcuno potrebbe pensare che questa impossibilità di trovare un'unica interpretazione per così dire "esaustiva", in grado di accogliere in sé tutti i passaggi testuali delle opere di Nāgārjuna, ovvero di garantire una coerenza con essi, sia dovuta ad un difetto strutturale dello stesso pensiero di questo autore, piuttosto che a delle mancanze presenti nelle interpretazioni che se ne forniscono.

Si potrebbe pensare, in altri termini, che i testi di Nāgārjuna, e la filosofia che essi veicolano, siano intrinsecamente contraddittori, o privi di coerenza e sistematicità: la causa dell'impossibilità di trovare un'unica interpretazione per questa filosofia starebbe proprio in un difetto strutturale presente in essa. Ferraro non è d'accordo con questo argomento. La molteplicità delle interpretazioni, e la loro incoerenza con questo o quel passaggio testuale, non sarebbe dovuta a una carenza/insufficienza interna al testo stesso, bensì a quelle interpretazioni. Secondo lo studioso, infatti, le letture considerate partono da due assunzioni che sono entrambe sbagliate.

In primo luogo tutte queste interpretazioni assumono il presupposto che la prima domanda da farsi sia questa: "che cosa sono le due verità? In che consistono?"

In secondo luogo è opinione condivisa in modo abbastanza unanime che la vacuità coincida con la verità ultima.

Dunque: tutte partono col chiedersi in che consiste la verità ultima e in che cosa la verità convenzionale, e tutte arrivano a dire che la verità ultima coincide con la vacuità. Secondo Ferraro

²⁴ Cf. Giuseppe Ferraro, *Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nagarjuna's Two Truths Doctrine*, in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 41, No. 5, 2013, pp. 563-590.

un'analisi più attenta delle stanze del capitolo 24 delle *MMK*, in cui Nāgārjuna afferma in modo esplicito la teoria delle due verità, porta ad abbandonare entrambe queste assunzioni. Riprendiamo il passo; questo recita:

“The Buddha’s teaching of the Dharma
Is based on two truths:
A truth of wordly convention
And an ultimate truth.

Those who do not understand
The distinction drawn between these two truths
Do not understand
The Buddha’s profound truth.”²⁵

Come si vede in questo passo, Nāgārjuna afferma che gli insegnamenti del Buddha *basano su* (*samupāśritya*) due verità: il termine “*samupāśritya*”, sostiene Ferraro, dovrebbe indurre a capire che bisogna distinguere da un lato gli insegnamenti del Buddha e dall’altro le due verità su cui essi si fondano. La prima domanda da farsi, pertanto, non è tanto: “che cosa sono le due verità?”, quanto piuttosto: “quali sono gli insegnamenti che si basano sulle due verità?”. Questo approccio permetterebbe di capire che la vacuità non coincide con la verità ultima, bensì con un insegnamento basato su di essa. Tale comprensione consentirebbe di pervenire a un nuovo tipo di interpretazione, che Ferraro chiamerà: “interpretazione pedagogica”. Ma facciamo un passo alla volta.

Innanzitutto, Ferraro si preoccupa di distinguere le interpretazioni vigenti in due grandi classi: da un lato le interpretazioni “realiste-metafisiche”, dall’altro le interpretazioni “antirealiste-metafisiche”. Le prime ritengono che Nāgārjuna ammetta l’esistenza di una verità ultima, e che essa possa essere decritta (vuoi come “Assoluto”, “Uno”, “puro nulla” etc.). Le seconde, al contrario, ritengono che Nāgārjuna non ammetta l’esistenza di una verità ultima, e che tutto sia riducibile alla verità convenzionale (non esiste la verità ultima, ma solo quella convenzionale).

Le interpretazioni “realiste-metafisiche” portano a sostegno della propria tesi tutti quei passi in cui Nāgārjuna sembra ammettere esplicitamente l’esistenza di una dimensione ultima che trascende il piano ordinario o convenzionale (e che egli di volta in volta chiama col nome di “*tattva*”,

²⁵ Jat L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, New York, 1995, p.73.

“*paramarthā*”, “*dharmatā*” etc.) accessibile mediante quella particolare esperienza cognitiva che viene chiamata *prajñā* e che coinciderebbe con (o secondo altri interpreti sarebbe preliminare rispetto a) l’esperienza pratico-esistenziale del “*nirvāṇa*”. Chiameremo questi passi: “realisti”.

Le interpretazioni “antirealiste-metafisiche”, d’altro canto, fanno valere contro le interpretazioni “realiste-metafisiche” tutti quei passi in cui Nāgārjuna afferma esplicitamente che egli non ha alcuna posizione, che samsara e nirvana non sono differenti. Chiameremo questi passi: “antimetafisici”.

I passi “realisti” sono in contraddizione con l’opinione di chi ritiene che in Nāgārjuna non si ammetta un piano ultimo di verità. I passi “antimetafisici” sono in contraddizione con l’opinione di chi ritiene che in Nāgārjuna vi sia una definizione della verità ultima, quale che sia la definizione che se ne dà. A questo punto, come accennato di sopra, sembrerebbe impossibile trovare una soluzione alla questione del significato della dottrina delle due verità in Nāgārjuna.

Ferraro tuttavia ritiene di aver trovato la radice del problema. Tutte le interpretazioni, nonostante le loro differenze, concordano sul fatto che la vacuità sia o definisca la verità ultima. Che cos’è la verità ultima? Risposta: la vacuità. Il punto è che non vi sono evidenze testuali a favore di questa interpretazione, ovvero passi in cui si afferma *esplicitamente* che la vacuità è o definisce la verità ultima; l’equivalenza tra verità ultima e vacuità non può essere attestata.

Certo si potrebbe dire che essa è *implicita*. Per esempio, si potrebbe prendere il capitolo 24 delle *MMK* in cui Nāgārjuna immagina un correligionario buddhista che critica la sua teoria della vacuità dicendo che essa contraddice l’insegnamento del Buddha, come quello delle quattro nobili verità. Nāgārjuna risponde proprio affermando la necessità di distinguere le due verità, quella ultima (*paramārtha-satya*) e quella convenzionale (*saṃvṛti-satya*), il che implicitamente significherebbe che a queste due verità corrisponderebbero rispettivamente la dottrina della vacuità e altri insegnamenti del Buddha, come quello delle quattro nobili verità. In altri termini, Nāgārjuna starebbe implicitamente affermando che la vacuità coincide con la verità ultima, a differenza degli altri insegnamenti del Buddha, quale quello delle quattro nobili verità, che coinciderebbero col livello convenzionale di verità. Tuttavia, secondo Ferraro, è proprio questa equivalenza tra vacuità e verità ultima che conduce entrambi i tipi di interpretazioni ai problemi visti sopra.

Da un lato, infatti, le interpretazioni “realiste-metafisiche”, caratterizzando la verità ultima come vacuità, si scontrano con i passi “antimetafisici” in cui Nāgārjuna afferma che egli non ha, e che in generale non bisogna formulare, *dr̥ṣṭi*, cioè teorie metafisiche che definiscano che cosa sia, a livello ultimo, la realtà.

Dall'altro lato, le interpretazioni "antirealiste-metafisiche", le quali affermano che la vacuità è un termine non denotativo, ovvero un termine cui non corrisponde alcuna entità nella realtà, alcun referente reale, sostenendo l'equivalenza tra *paramārtha-satya* e vacuità, sono portate ad affermare che anche *paramārtha-satya* è un termine non denotativo, che non c'è alcuna verità ultima, andando dunque a scontrarsi con i passi "realisti", ovvero quei passi in cui si ammette l'esistenza di una realtà a livello ultimo ("*tattva*", "*paramarthā*", "*dharmatā*" etc.).

È, dunque, proprio il fatto che entrambi i tipi di interpretazioni identificano la verità ultima e la vacuità, che esse cadono in contraddizione ora con questo ora con quel passo. I loro difetti dipenderebbero in definitiva da quell'equivalenza.

Come dicevamo prima, però, non vi sono evidenze testuali a favore dell'equivalenza tra vacuità e verità ultima. L'unica possibile evidenza testuale sarebbe il capitolo 24 delle *MMK*, in cui Nāgārjuna sembrerebbe difendersi dalle accuse mosse alla sua teoria della vacuità proprio affermando, implicitamente, l'equivalenza tra vacuità e verità ultima. Eppure, come già accennato, se il passo viene letto attentamente, non si giunge a questa conclusione. Nel passo, infatti, si dice che gli insegnamenti si basano su due verità, e non che sono *equivalenti* ad esse: e, sottolinea, Ferraro, c'è una grande differenza tra la relazione suggerita dall'equivalenza e quella suggerita dalla metafora di qualcosa che si basa su qualcos'altro. Ora, tutto ciò deve indurci a chiedere: "quali sono gli insegnamenti che si basano rispettivamente sulla verità ultima e su quella convenzionale?", piuttosto che chiederci: "quali sono le due verità?".

Il problema è che nel capitolo 24 delle *MMK* non si dice esplicitamente quali siano gli insegnamenti che si basano sull'una e sull'altra verità. Tuttavia, il capitolo in questione suggerisce che sulla verità convenzionale si basano insegnamenti come quello delle quattro nobili verità (e i suoi corollari), mentre sulla verità ultima insegnamenti come quello della vacuità.

Una conferma di questa ipotesi la si può trovare nella prima stanza della *Śūnyatāsaptaṭī*, che recita:

"Though the Buddhas have spoken of duration, origination, destruction, being, non-being, low, moderate, and excellent by force of worldly convention, they have not done so in an absolute sense."²⁶

Il termine tibetano "dbang gis", tradotto qui con "by force of", corrisponde al sanscrito "*vaśat*", che è sinonimo di "*upādaya*", a sua volta equivalente di "*samupāśritya*", che significa "basato su".

²⁶ Giuseppe Ferraro, *Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nagarjuna's Two Truths Doctrine*, in "Journal of Indian Philosophy", Vol. 41, No. 5, 2013, p. 572.

Questa stanza, pertanto, fa intendere, in primo luogo, che la relazione tra gli insegnamenti del Buddha e le due verità non è una relazione di equivalenza ma di dipendenza. In secondo luogo queste parole suggeriscono che a dipendere dalla verità convenzionale sono proprio quegli insegnamenti che implicano nozioni come cessazione, origine, etc. (come l'insegnamento delle quattro nobili verità), e dunque, di contro, si basano sulla verità ultima quelli insegnamenti che non implicano il riferimento a tali nozioni (come l'insegnamento della vacuità).

Un altro passo che, secondo Ferraro, corrobora l'ipotesi che gli insegnamenti che si fondano sulla verità convenzionale sono quelli come le quattro nobili verità, mentre quelli che si fondano sulla verità ultima sono quelli come la dottrina della vacuità, è la stanza 18 del capitolo 24 delle *MMK*, là dove Nāgārjuna dice:

“What is dependent co-origination
We call emptiness;
This is a dependent convention (*prajñaptir upādāya*),
And it is what we call middle path.”²⁷

Secondo Ferraro queste parole stabiliscono due cose: in primo luogo l'equivalenza tra l'insegnamento della vacuità, quello della “coproduzione dipendente” e quello della “via di mezzo”. In secondo luogo qui si affermerebbe che tali insegnamenti sono *basati su* la verità ultima.

L'espressione “*prajñaptir upādāya*”, per Ferraro, significa infatti “convenzione (*prajñaptir*) basata su (*upādāya*) x”, dove x, per Ferraro, corrisponde a verità ultima: se nella stanza 8 dello stesso capitolo Nāgārjuna stava affermando implicitamente che la vacuità è un insegnamento che si basa sulla verità ultima, qui dice la stessa cosa, ma aggiungendo che anche gli insegnamenti della coproduzione dipendente e della via di mezzo, come quello della vacuità, sono basati sulla verità ultima.

Avendo stabilito quali sono gli insegnamenti che si basano sulle due verità, si possono dedurre, a partire da essi, alcune caratteristiche di queste due verità. Bisogna, pertanto, delineare la natura di tali insegnamenti. Secondo Ferraro, se l'insegnamento delle quattro nobili verità presuppone la categoria di sostanza individuale (la sofferenza è una sofferenza individuale, il percorso di liberazione è un percorso da affrontare individualmente, etc.) quello della vacuità coincide proprio

²⁷ *Ivi*, p. 573.

con la negazione di tale categoria. Se l'insegnamento delle quattro nobili verità presuppone la categoria di causalità (il desiderio causa la sofferenza, il nobile ottuplice sentiero causa la liberazione etc.), la teoria della coproduzione dipendente, se non esclude la categoria di causalità, nega la categoria di causalità univoca, dove x causa y, per ammettere, al massimo, una mutua e reciproca causalità. Infine, se l'insegnamento delle quattro nobili verità presuppone nozioni come "essere" e "non-essere", quello della via di mezzo nega tali nozioni.

In sintesi: gli insegnamenti che si fondano sulla verità convenzionale presuppongono alcune nozioni (sostanza individuale, causalità, essere/non-essere, a loro volta implicate in nozioni come cessazione, origine etc.) che vengono esplicitamente negate da quelli che si basano sulla verità ultima.

Dunque, conclude Ferraro, dato che gli insegnamenti che si fondano sulla verità convenzionale sono quelli che presuppongono quelle nozioni viste sopra, e in particolare quella di *svabhāva* (sostanza individuale), la verità convenzionale altro non è che il modo ordinario di percepire le cose, ovvero mediante categorie come quella di sostanza individuale. Tuttavia, ad avere una visione ordinaria delle cose, sottolinea Ferraro, non è soltanto l'uomo ordinario, ma anche il "sostanzialista" dell'Ābidharmika, o in generale chiunque ammetta l'esistenza di sostanze individuali, siano esse i *dharma* dell'Ābidharmika o altro.

Questo per quanto riguarda la verità convenzionale. Per quanto riguarda, invece, la verità ultima, il ragionamento di Ferraro è lo stesso: dato che gli insegnamenti che si basano sulla verità ultima non fanno altro che negare le categorie adottate dal modo ordinario di percepire le cose, come la categoria di sostanza individuale, la verità ultima altro non è che il modo di percepire le cose che trascende o oltrepassa quello ordinario. La cosa che Ferraro tiene a sottolineare è proprio questa, ovvero che della verità ultima non si può dire nulla se non che si tratta di una dimensione epistemica che trascende o oltrepassa quella ordinaria: non può essere caratterizzata positivamente, ma solo in negativo, come quella dimensione epistemica che va oltre la dimensione epistemica ordinaria, quella dimensione epistemica dove non sono all'opera le categorie su cui si fonda il modo ordinario di percepire le cose, prima fra tutte la categoria di *svabhāva*.

Ma perché, qualcuno potrebbe chiedersi, gli insegnamenti del Buddha non sono tutti basati solo sulla verità ultima? Perché era necessario che alcuni insegnamenti si fondassero sulla verità convenzionale? La risposta sta nella teoria dei cosiddetti "abili mezzi" (*upāya-kauśalya*). L'idea è più o meno questa: bisogna adattare l'insegnamento al livello di maturità spirituale di colui al quale esso

di volta in volta si rivolge, perché, altrimenti, non solo l'insegnamento potrebbe non essere compreso, ma una visione prematura del modo in cui stanno veramente le cose potrebbe provocare in colui che non è ancora abbastanza maturo una sorta di trauma, che potrebbe impedirgli di compiere progressi effettivi nel percorso spirituale.

Lo stratagemma, ossia l'"abile mezzo", consiste nell'adattare l'insegnamento all'interlocutore, anche se questo potrebbe significare deformare parzialmente il messaggio, per esempio implicando nozioni che non sarebbero propriamente ammissibili secondo quello stesso insegnamento. Per usare una similitudine ben nota: come lo straniero non può essere guidato se non con la sua lingua, così l'uomo ordinario non può essere guidato se non usando il modo ordinario di vedere le cose, la verità convenzionale. Ecco che, alle volte, l'insegnamento sarà basato sulla verità convenzionale e rifletterà la visione dell'uomo ordinario, usandone le categorie, altre volte l'insegnamento sarà fondato su una percezione delle cose che trascende quella ordinaria.

Gli insegnamenti di Nāgārjuna sono esclusivamente basati sulla verità ultima, ovvero su una visione delle cose che non adotta, e che non ammette in alcun modo al proprio interno, le categorie mediante cui l'uomo ordinario percepisce se stesso e il mondo attorno a sé.

Questi insegnamenti di Nāgārjuna, è importante sottolinearlo, devono essere tuttavia interpretati proprio mediante il concetto di "*upāya*": l'insegnamento di Nāgārjuna è solo un mezzo, uno strumento, e non qualcosa di fine a se stesso. In altri termini, non si tratta di una posizione filosofica definitiva, o di una metafisica (leggi: teoria sulla vera natura delle cose) promossa dal suo autore in ogni circostanza, indipendentemente da quale sia il proprio interlocutore. Non è una teoria di per sé valida, sostiene Ferraro: si tratta solo di un insieme di strumenti concettuali validi nel contesto in cui sono usati, cioè per criticare la filosofia dell'Ābidharmika (in particolare dei Sarvāstivādin).

Dunque, concetti come vacuità, causazione reciproca, cammino di mezzo etc. sono solo strumenti o dispositivi concettuali usati per contestare e demolire una certa filosofia. Quando l'obiettivo è raggiunto, quegli stessi dispositivi possono e devono essere abbandonati. Essi, ribadiamo, non sono usati per delineare una certa rappresentazione della realtà, o meglio della realtà per come essa è veramente, non sono usati, in altri termini, per proporre una metafisica alternativa a quella dei Sarvāstivādin. Se l'avversario fosse stato diverso, diversi sarebbero stati i concetti utilizzati.

A questo punto, possiamo comprendere in che senso Ferraro definisca "pedagogica" l'interpretazione che lui propone della dottrina delle due verità di Nāgārjuna.

Stando a tale interpretazione, infatti, le due verità non sono tanto il contenuto, l'oggetto degli insegnamenti del Buddha, bensì le due diverse basi epistemiche su cui di volta in volta tali insegnamenti si devono appoggiare a seconda del grado di maturità spirituale dell'interlocutore.

Questa interpretazione può essere detta "realista" nella misura in cui ritiene che in Nāgārjuna si ammetta l'esistenza di una visione della realtà che trascende quella ordinaria, e dunque di un modo in cui le cose sono in se stesse, a livello ultimo. Può, allo stesso modo, essere detta "antimetafisica", nella misura in cui non ammette che tale dimensione epistemica, così come quella ontologica, possa essere definita.

In sintesi: in primo luogo, questa interpretazione considera le due verità come nient'altro che due differenti approcci epistemiche alla realtà (quello ordinario, che è fondato su categorie come quella di sostanza individuale; quello ultimo, che nega queste categorie, e dunque oltrepassa e trascende il modo ordinario di vedere le cose). In secondo luogo, gli insegnamenti che si fondano su queste due dimensioni epistemiche saranno pertanto di due tipi: da un lato, gli insegnamenti che si basano sulle categorie della verità convenzionale, dall'altro quelli che, basandosi sulla verità ultima, non adottano tali categorie, anzi le negano; i primi saranno diretti a un interlocutore meno maturo, a livello spirituale, di quello cui sono diretti i secondi. Gli insegnamenti non devono, pertanto, essere identificati con le due verità: se infatti si identificasse, per esempio, la vacuità con la verità ultima, come visto sopra, allora si negherebbe l'approccio "antimetafisico".

L'interpretazione pedagogica, inoltre, a differenza di quella "realista-metafisica" e di quella "antirealista-metafisica", è coerente sia con i passi "realisti", sia con quelli "antimetafisici".

Per quanto riguarda i passi "realisti": l'interpretazione pedagogica si conforma ad essi nella misura in cui ammette l'esistenza di una dimensione epistemica ultima, che trascende quella ordinaria, all'interno della quale si percepisce la realtà per come essa è in se stessa (*yathā bhūta*). Qualche problema potrebbe essere sollevato *da MMK 24:10*, dove si dice:

"Without relying with the conventional
the supreme is not displayed."²⁸

Questo passo può essere letto come se Nāgārjuna volesse dire che la verità convenzionale dà espressione verbale alla verità ultima: la verità convenzionale come espressione verbale di qualcosa,

²⁸ *Ivi*, p. 580.

la verità ultima, di per sé inesprimibile. Questa lettura è in contrasto con l'interpretazione pedagogica, per la quale la verità convenzionale non è ciò che permette alla verità ultima di essere veicolata verbalmente, ma è soltanto un diverso modo di relazionarsi conoscitivamente alla realtà rispetto alla verità ultima.

Il passo in questione, tuttavia, può anche essere letto come se stesse semplicemente affermando che la verità convenzionale è necessaria e indispensabile per attingere la verità ultima. E questo, tradotto nei termini dell'interpretazione pedagogica, significherebbe soltanto che bisogna passare prima per gli insegnamenti basati sulla verità convenzionale e solo dopo passare a quelli che si basano sulla verità ultima.

Questa lettura, d'altronde, è anche più coerente, rispetto all'altra, con il contesto argomentativo in cui va collocato il passo. Dire che la verità convenzionale è/dà espressione verbale alla verità ultima, infatti, non può essere una contro-obiezione rispetto a chi afferma che la vacuità contraddice altri insegnamenti del Buddha. La contro-obiezione è efficace se si controbatte che si tratta di due diversi insegnamenti, che vi sono due diverse verità che vanno opportunatamente distinte: dire che quella convenzionale è espressione verbale di quella ultima non consente di tenere sufficientemente separate le due dimensioni per poter pensare a una contro-obiezione efficace.

Altri dubbi potrebbero emergere dalla lettura dei versi immediatamente successivi a quelli analizzati poco fa, dove Nāgārjuna afferma:

“Without reaching the supreme,
Nirvana cannot be realized.”²⁹

Questo verso potrebbe essere letto come se affermasse una distinzione tra verità ultima e *nirvāṇa*, e dunque mettere in dubbio l'idea, propria dell'interpretazione pedagogica proposta da Ferraro, che la verità ultima coincida con il *nirvāṇa* ovvero con quella dimensione epistemica che oltrepassa quella ordinaria e nella quale la realtà viene finalmente percepita per quello che essa è veramente. Eppure, suggerisce Ferraro, si può fare una lettura esattamente opposta: il *nirvāṇa* non può essere realizzato senza realizzare la verità ultima, perché il *nirvāṇa* è la verità ultima.

²⁹ *Ivi*, p. 582.

Per quanto riguarda i passi “antimetafisici”: l’interpretazione pedagogica è in accordo con essi nella misura in cui non dice nulla sulla verità ultima, vale a dire, nella misura in cui sostiene che Nāgārjuna non descrive né definisce mai la verità ultima.

La vacuità non è una definizione della verità ultima, ma solo un espediente pedagogico, fondato sulla verità ultima, usato per sconfessare la dimensione epistemica ordinaria. Non bisogna fare della vacuità, che è solo un mezzo, uno strumento concettuale valido esclusivamente all’interno del contesto in cui è usato, una posizione filosofica. La vacuità non è la posizione filosofica, la metafisica di Nāgārjuna, perché, si spinge a dire Ferraro, fuori dal contesto in cui questo dispositivo concettuale è usato (cioè la disputa con la filosofia sostanzialista dell’uomo ordinario e dell’Ābidharmika, che proiettano entrambi sulla realtà la categoria di *svabhāva*), molto probabilmente non sarebbe difeso da Nāgārjuna. In tal senso, la teoria della “vacuità della vacuità” deve essere interpretata in senso puramente epistemologico: essa afferma che la vacuità è un concetto non definitorio, non “autonomo”, ma valido solo strumentalmente nel contesto in cui è usato.

Qualche problema potrebbe essere sollevato da MMK 25:19-20, là dove Nāgārjuna sostiene che non c’è alcuna differenza tra *nirvāṇa* e *saṃsāra*: questo passo è infatti usato dall’interpretazione “antirealista-metafisica” a sostegno dell’idea che le due verità si riducono ad una sola, ovvero a sostegno dell’idea che Nāgārjuna accetti l’esistenza di una sola verità, quella convenzionale.

Tuttavia il passo può essere letto diversamente: secondo Ferraro, infatti, il passo non direbbe nient’altro che *nirvāṇa* e *saṃsāra* non sono due realtà distinte, ma due diversi approcci epistemici ad una stessa ed unica realtà: l’oggetto del *saṃsāra* (dimensione epistemica della verità convenzionale) e del *nirvāṇa* (dimensione epistemica della verità ultima) è lo stesso, ma nel *saṃsāra* si sovrappone ad esso l’idea di *svabhāva*, mentre del *nirvāṇa* nulla può essere detto se non che non accogli le categorie usate nell’ambito del *saṃsāra*.

In conclusione, sostiene Ferraro, quelli che sembravano essere i passi più problematici per l’interpretazione pedagogica si sono rivelati non essere tali.

3.3 Interpretazione realista-antimetafisica Vs Interpretazione nichilista

Come abbiamo visto nel capitolo dedicato a Westerhoff, la filosofia di Nāgārjuna presenta un problema che gli interpreti sono chiamati a risolvere. Il problema è questo: da un lato Nāgārjuna afferma esplicitamente di seguire la via di mezzo, e dunque di non aderire a estremi teorici,

compreso quello del nichilismo; dall'altro lato abbiamo una lunghissima serie di interpreti che hanno considerato Nāgārjuna, e i suoi seguaci, come nichilisti.

Dunque, chi nega che Nāgārjuna e la sua "scuola" siano nichilisti deve comunque spiegare perché sono nate tutte queste interpretazioni, che di certo non possono essere liquidate dicendo banalmente che sono frutto di disattenzione o adducendo altre ragioni accessorie, ma devono essere spiegate facendo riferimento a elementi presenti all'interno in quella stessa filosofia di cui si offre l'interpretazione. Allo stesso modo, chi considera Nāgārjuna e la sua "scuola" come nichilisti deve spiegare come sia possibile che Nāgārjuna cada in una così evidente contraddizione, che consiste nell'affermare di rifiutare ciò che egli invece starebbe sostenendo, cioè il nichilismo.

La soluzione di Westerhoff, come abbiamo visto precedentemente, è la formulazione di un nichilismo "qualificato", il quale può essere riassunto, come fa Ferraro³⁰, nella formula: "non esiste nulla a livello ultimo (indipendentemente dalla mente umana) e tutto è solo apparenza (esiste solo in virtù della/in dipendenza dalla mente umana)".

Si tratta sicuramente di una forma di nichilismo, ma allo stesso tempo può essere considerata come una posizione filosofica mediana, e dunque come quella via di mezzo che Nāgārjuna fa coincidere con la propria filosofia, dato che non rifiuta, nega, elimina le apparenze, a differenza di una forma estrema di nichilismo, ma solo quello che potrebbe essere definito come il loro "sostrato di realtà". La soluzione di Westerhoff, pertanto, potrebbe essere riassunta come segue: Nāgārjuna non sbaglia nel considerare la propria filosofia una via di mezzo, dato che non si tratta di una posizione filosofica estrema (è nichilismo qualificato e non nichilismo estremo), e gli interpreti giustamente hanno interpretato la sua filosofia come nichilismo, anche se hanno "sbagliato" nel pensarla come una forma di nichilismo estremo.

Secondo Ferraro, però, questa soluzione comporterebbe alcuni problemi, come per esempio il fatto di essere vulnerabile alla critica della scuola Yogācāra, la quale attaccava la filosofia Mādhyamaka affermando che se si nega l'esistenza di una qualsivoglia base di realtà, allora si nega anche l'esistenza delle apparenze/entità convenzionali, perché queste necessitano di un substrato reale come base per potersi dare, un piano di realtà cui esse siano sovrapposte. Dunque, continua Ferraro sulla scia della critica Yogācāra, la posizione: "non esiste nulla a livello ultimo e tutto è solo apparenza, è una posizione insostenibile, perché in sé contraddittoria, datosi che, ribadiamolo, se si

³⁰ Giuseppe Ferraro, *Realistic-Antimetaphysical Reading Vs "Any" Nihilistic Interpretation of Madhyamaka*, in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 45, No. 1, p. 76.

afferma che nulla esiste a livello ultimo, allora non si può neanche dire che vi siano apparenze, e dunque ridurre tutto alle apparenze, alla realtà convenzionale.

Pertanto, secondo l'analisi di Ferraro, se si prende la prima parte della formula in cui è stato riassunto il nichilismo qualificato di Westerhoff ("non esiste nulla a livello ultimo"), non possiamo che cadere in una forma di nichilismo estremo (non c'è nulla, neanche le apparenze), il quale, anche secondo Westerhoff non può essere attribuito a Nāgārjuna.

Se, al contrario, si prende la seconda parte della formula in cui è stato riassunto il nichilismo qualificato di Westerhoff ("tutto è solo apparenza"), cadiamo in una forma di "reificazionismo": se, infatti, c'è solo apparenza, senza un che di reale cui essa si contrapponga o da cui emerga, allora l'apparenza diventa essa stessa il reale, subendo un processo di reificazione, proprio come un falso Rembrandt, in mancanza di un Rembrandt autentico, diventa esso stesso un Rembrandt autentico. Un altro problema di questa proposta di soluzione avanzata da Westerhoff, secondo Ferraro, è che il nichilismo qualificato non può che configurarsi come una *dr̥ṣṭi*, come una posizione metafisica che descrive come stanno le cose a livello ultimo, ovvero che definisce come è fatta veramente la realtà, nel caso specifico affermando che il modo in cui stanno veramente le cose è che nulla esiste oggettivamente e tutto esiste solo in virtù della mente umana.

Quella che Westerhoff attribuisce a Nāgārjuna sarebbe dunque, in sintesi, una posizione che, a seconda del lato da cui la si prende, cade nel nichilismo estremo (esplicitamente rifiutato da Nāgārjuna), o cade in una forma di metafisica (altrettanto esplicitamente rifiutata da Nāgārjuna).

Altra è la soluzione proposta da Ferraro, la quale può essere riassunta come segue.

Nāgārjuna non è nichilista, ma "realista", nella misura in cui riconosce l'esistenza di una realtà ultima, ovvero di qualcosa che esiste indipendentemente dalla nostra mente (*tattva*, *dharmatā*, *paramarthā*) e che può essere oggetto di una esperienza conoscitiva/esistenziale (*nirvāṇa*) mediante cui si accede ad essa, e dunque alla realtà per come essa è veramente, per come essa è in se stessa, e non solo per noi.

Il pensiero di Nāgārjuna, inoltre non sarebbe metafisico, ma "antimetafisico", nella misura in cui rifiuta ogni descrizione o definizione di tale realtà, e dunque rifiuta ogni metafisica, visto che per metafisica altro non si intende che una teoria che voglia descrivere o definire come stanno le cose a livello ultimo, come è in se stessa la realtà.

Nāgārjuna, in sintesi, pone una realtà ultima (in ciò è realista) ma non la descrive (in ciò è antimetafisico).

La dottrina della vacuità di Nāgārjuna, infatti, è solo la negazione dei contenuti di una certa dimensione epistemica, quella ordinaria, cioè della verità convenzionale, e non corrisponde alla descrizione della realtà ultima. La vacuità stessa è solo un dispositivo concettuale usato per negare la posizione metafisica del sostanzialista dell'Ābidharmika e dell'uomo ordinario, e in generale qualsiasi altra posizione metafisica.

Questa soluzione riuscirebbe, secondo il suo autore, a rispondere in modo più efficace della soluzione proposta da Westerhoff ad alcuni problemi sollevati contro Nāgārjuna.

In primo luogo le apparenze si qualificherebbero come tali rispetto ad una realtà ultima, e con ciò non si finisce nel paradosso di porre delle realtà convenzionali senza una base di realtà.

In secondo luogo, l'istanza antimetafisica esclude la possibilità di attribuire a Nāgārjuna una posizione metafisica: questo potrebbe accadere solo se la vacuità fosse altro da un mero strumento concettuale per abbandonare ogni posizione metafisica che tenti di descrivere la realtà, e fosse al contrario un termine che denota la realtà ultima.

In terzo luogo, l'approccio antimetafisico al pensiero di Nāgārjuna consente di evitare il paradosso dell'espressibilità, precedentemente affrontato nel capitolo dedicato a Garfield, il quale attribuiva a Nāgārjuna una contraddizione di questo tipo: la realtà ultima è ineffabile, dunque non ci può essere alcuna verità ultima; ma c'è almeno una verità ultima, ovvero che la realtà ultima è ineffabile. Secondo Ferraro, tuttavia, quando Nāgārjuna sostiene (per esempio in *MMK* 18:9), che la realtà ultima non è distinta dal pensiero concettuale, e via dicendo, non sta descrivendo la realtà ultima dicendo che essa è ineffabile, ma sta solo negando che essa sia come la realtà convenzionale (rappresentata dal pensiero discorsivo), ovvero sta solo dicendo che vi sono due realtà, quella ultima e quella convenzionale, sta solo ribadendo la sua dottrina delle due verità.

Che Nāgārjuna non possa essere detto nichilista, secondo Ferraro, lo si deve concludere anche sulla base di tutta una serie di immagini che i testi di Nāgārjuna e dei suoi commentatori offrono, e mediante le quali si coglie una differenza essenziale tra il Madhyamaka e il nichilista.

Un primo tipo di immagini corrisponde a quelle immagini che hanno la funzione di mostrare che le negazioni del Madhyamaka non sono vere e proprie negazioni, e dunque il Madhyamaka non può essere detto nichilista. Per esempio, Candrakīrti, in *PP* 238.11 commenta la prima stanza di *MMK* 13 riportando una possibile obiezione che qualcuno potrebbe muovere a Nāgārjuna, criticando quest'ultimo perché egli adotta l'opinione erronea di chi nega tutte le cose³¹. Secondo Candrakīrti,

³¹ *Ivi*, p. 83.

la risposta ad una critica del genere la si trova proprio nel passaggio seguente là dove Nāgārjuna dice: “If everything with a false nature is deceptive, what is here subtracted?”.³² L’idea che si vuole qui esprimere è questa: la negazione del Madhyamaka è la negazione di qualcosa che egli neanche percepisce, anzi di fatto non è neanche una negazione. Che cosa si nega, infatti, se non solo l’oggetto che si nega non esiste, ma esso neanche è percepito? Così Bhāvaviveka usa, per spiegare questa stanza, l’immagine delle corna della lepre come esempio di qualcosa che, non esistendo, neanche può perdere l’attributo dell’esistenza: negare l’esistenza delle corna della lepre non è una vera negazione, nella misura in cui toglie ciò che già non c’è. Un tipo di immagine che ricorda quella presente in *MMK*, 7:31, in cui si dice che non si può tagliare una seconda testa dopo che è stata tagliata la prima. Allo stesso modo in *Ratnāvalī* 1:55, Nāgārjuna afferma che la negazione di un oggetto di un miraggio (e dunque di qualcosa di non esistente), che neanche è percepito, non è una vera negazione.

Un secondo tipo di immagini su cui Ferraro ci tiene a focalizzare l’attenzione sono quelle immagini che vogliono mostrare come il Madhyamaka operi all’interno di un piano conoscitivo diverso da quello in cui opera il nichilista. Una di queste è la famosa immagine del ladro proposta da Candrakīrti in *PP* 368.17, mediante la quale egli vuole mostrare una differenza fondamentale tra il Madhyamaka e il *nāstika*, cioè il nichilista. Prendiamo due uomini che accusano entrambi un terzo di aver commesso un furto: la differenza è che il primo ha effettivamente assistito al furto, mentre il secondo no. Essi dicono la stessa cosa, eppure la dicono da due punti di vista completamente diversi, o meglio basandosi su un’esperienza conoscitiva del tutto diversa: il primo ha visto, mentre il secondo no. Così le negazioni del Madhyamaka si fondano su un’esperienza conoscitiva del tutto diversa da quella su cui si fondano quelle del *nāstika*: nonostante neghino la stessa cosa, tuttavia si tratta di negazioni del tutto diverse.

Allo stesso modo in *PP*, 369. 5-6, Candrakīrti propone una similitudine analoga a quella appena vista: tra un uomo cieco (che rappresenta il nichilista) e un uomo dotato di vista, nonostante possa apparire che si comportino allo stesso modo mentre percorrono una via piena di precipizi, c’è una differenza abissale.

Un terzo tipo di immagini, infine, è quello che può essere esemplificato dall’immagine della malattia visiva, proposto da Candrakīrti in *PP*, 273.14-274.1: come colui che, a causa della malattia visiva di cui soffre, vede punti o strisce che in realtà non esistono, ed erroneamente può essere portato a

³² *Ibidem*.

pensare che esistano, così l'uomo ordinario, a causa dell'ignoranza di cui è vittima, percepisce cose dotate di *svabhāva*, che in realtà non esistono, ed erroneamente è portato a credere che esistano. Al contrario il Madhyamaka non percepisce più cose dotate di *svabhāva*, e pertanto, nel momento in cui le nega, quella che mette in atto non può essere detta una vera e propria negazione.

Sintetizziamo il contenuto di queste similitudini: le negazioni del Madhyamaka, anche se identiche a quelle del nichilista, perché entrambi negano la realtà convenzionale, nella cui esistenza crede invece l'uomo ordinario, si fondano su una dimensione epistemica del tutto diversa da quella su cui si fondano le negazioni del nichilista: il Madhyamaka, infatti, non dimorando più nella dimensione epistemica ordinaria, nella verità convenzionale, ovvero nel modo ordinario di vedere le cose, non ha più esperienza di ciò che nega, mentre il nichilista, che nonostante neghi i contenuti della dimensione epistemica ordinaria, dimora in essa, nega ciò che non può non percepire.

Per cercare di chiarificare si può dire che la situazione è questa. Devono essere distinte tre diverse "situazioni epistemiche".

- 1) La situazione epistemica dell'uomo ordinario e del sostanzialista, i quali, come se fossero affetti da una malattia visiva, percepiscono la realtà come un insieme di entità dotate di *svabhāva* e ritengono che tale percezione corrisponda a come stanno veramente le cose.
- 2) La situazione epistemica del nichilista che, pur percependo la realtà come un insieme di entità dotate di *svabhāva*, nega che queste esistano.
- 3) La situazione epistemica del Madhyamaka che non percepisce più la realtà come un insieme di entità dotate di *svabhāva* e dunque, quando nega l'esistenza di queste, nega ciò che neanche percepisce.

Ferraro propone una similitudine. La prima situazione è come quella di un uomo allucinato che ritiene reali gli oggetti che percepisce a causa delle allucinazioni. La seconda situazione è come quella di un uomo che, pur essendo vittima delle stesse allucinazioni, ritiene irreali le cose che percepisce. La terza è quella di un uomo che nega la realtà degli oggetti percepiti dagli altri due in quanto non è vittima delle allucinazioni, ma vede le cose come stanno.

Ora, la maggior parte delle immagini sono state ricavate dai commentatori di Nāgārjuna. È necessario trovare qualcosa all'interno della stessa opera di quest'ultimo per mostrare come egli effettivamente ed esplicitamente si discosti dal nichilista. Secondo Ferraro la prova di ciò sarebbe fornita da *MMK* 24: qui Nāgārjuna, immaginando un possibile avversario che lo accusa di negare

tutto (anche il *Dharma*) e dunque che lo accusa di nichilismo, replica dicendo che bisogna distinguere tra due verità.

Questo, per Ferraro, è da intendersi nel senso che le negazioni che Nāgārjuna avanza si basano su un livello di verità, cioè di conoscenza o modalità percettiva, diverso da quello su cui si fonda tanto il nichilista quanto l'uomo ordinario e il sostanzialista dell'Ābidharmika. Nāgārjuna nega ciò che egli neanche percepisce, cioè le entità dotate di *svabhāva* percepite al livello della verità convenzionale. In definitiva, Nāgārjuna è un "realista" nella misura in cui dichiara di fondare le proprie negazioni su una visione della realtà per come essa è in se stessa; è "antimetafisico" nella misura in cui di tale realtà e di tale visione della realtà non dice nulla e, anzi, rifiuta come erroneo qualsiasi tentativo di dire qualcosa a riguardo.

Si spiega così anche perché Nāgārjuna sia stato interpretato come un nichilista. Dato che Nāgārjuna nega qualsiasi entità immaginata dall'uomo ordinario e dal sostanzialista (i *dharma*), se tale negazione non si fondasse su una certa dimensione epistemica, essa non si distinguerebbe da quella del nichilista.

Dato che quest'ultimo, ovvero il nichilista, si muove all'interno della dimensione epistemica dell'uomo ordinario e del sostanzialista, negando ogni aspetto di tale dimensione egli si ritrova, alla fine dei conti, con nulla in mano: al contrario ciò che rimane a Nāgārjuna, dopo le sue negazioni, è proprio quella dimensione epistemica sulla base della quale esse vengono fatte. E infine, dandosi che questa dimensione epistemica non viene mai descritta, il discorso di Nāgārjuna assomiglia molto a quello del nichilista.

Ora, più precisamente, i motivi che hanno portato molti interpreti a dare di Nāgārjuna un'interpretazione nichilista, sono due: o non si è tenuto conto dell'aspetto "realista" della sua filosofia, o non si è tenuto conto dell'aspetto "antimetafisico" di essa.

1) Per quanto riguarda le interpretazioni nichiliste che sorgono da una visione antirealista: si tratta di un'interpretazione come quella di Westerhoff, per cui si arriva a dire che per Nāgārjuna "non esiste nulla a livello ultimo e tutto esiste solo convenzionalmente". Come si è visto questa posizione cade nel nichilismo estremo, per il quale non esiste nulla, neanche le apparenze. (In tal modo si dovrebbe dire che la differenza tra Nāgārjuna e il nichilista sta solo nel fatto che il primo sperimenta ciò che il secondo si limita solo ad affermare [il fatto che nulla esiste]. In tal modo dovremmo dire che Nāgārjuna si difende dall'accusa di nichilismo dicendo che egli è più nichilista del nichilista!) Al

contrario non si arriva a questo problema se si dà un'interpretazione realista per cui Nāgārjuna ammette l'esistenza di una realtà ultima.

2) Per quanto riguarda le interpretazioni nichiliste che sorgono da una visione metafisica, si può concludere quanto segue: nonostante alcuni interpreti riconoscano l'esistenza in Nāgārjuna di una realtà ultima, tuttavia non colgono l'aspetto antimetafisico della sua filosofia e finiscono per fornire una definizione di tale realtà ultima. Tra queste interpretazioni che definiscono di volta in volta la realtà ultima come "l'Uno", "l'Assoluto", "Vacuità" ecc., le interpretazioni nichiliste, che la definiscono come "puro nulla", sono più verosimili, anche se rimangono inadeguate. Come si è visto nel capitolo su Westerhoff, il nichilismo estremo implica alcune problematiche (inconsistenza e falsità empirica) che non si incontrano con un tipo di interpretazione realista, stando alla quale Nāgārjuna ammetterebbe un livello ultimo di realtà senza definirla, limitandosi a dire che essa non coincide con ciò che si ritiene reale a livello di verità convenzionale.

In conclusione, secondo Ferraro, l'interprete antirealista e quello nichilista condividono entrambi due assunzioni: 1) ogni interpretazione realista è un'interpretazione metafisica; 2) l'unica interpretazione metafisica possibile è quella nichilista. Ora, l'interprete antirealista sostiene che, nella misura in cui in Nāgārjuna non c'è alcuna realtà ultima, egli non è né metafisico né nichilista; quello nichilista ritiene che in Nāgārjuna si dia una realtà ultima ed essa è definita come puro nulla. Ferraro ritiene di aver mostrato come la differenza tra l'uno e l'altro sia una differenza più apparente che sostanziale, dandosi che un'analisi attenta dell'interpretazione antirealista, come quella di Westerhoff, ha messo in evidenza che si tratta in fondo di una posizione nichilista, e dunque una posizione che non può essere attribuita a Nāgārjuna e ai suoi seguaci.

Se non si vuole porre come unica differenza tra il Madhyamaka e il nichilista il fatto che il primo sperimenta quell'inesistenza universale che il secondo si limita ad affermare a parole, bisogna pensare che per il Madhyamaka la dimensione epistemica ultima abbia come oggetto qualcosa di reale. Solo se fosse vera l'assunzione numero 1) (ogni interpretazione realista è un'interpretazione metafisica) allora, data l'assunzione numero 2) (l'unica interpretazione metafisica possibile è quella nichilista), seguirebbe, dal fatto che il Madhyamaka è realista, che egli è un metafisico e dunque un nichilista. Ma secondo Ferraro l'assunzione numero 1) è errata, e la presupposizione di una realtà ultima che non può essere definita (una posizione realista), non è una posizione metafisica (per il darsi di una posizione metafisica non solo si deve ammettere una realtà ultima, ma questa deve essere definita in questo o quel modo), e se il Madhyamaka non è metafisico non può essere

nichilista (dato che il nichilista è colui che ammette che vi sia una realtà ultima, un modo in cui le cose realmente stanno, e definisce tale realtà ultima come puro nulla, inesistenza totale).

3.4 Una critica all'interpretazione semantica

Questo paragrafo sarà dedicato alla critica che Ferraro muove a quella che Siderits³³ definisce come interpretazione semantica, la quale, con qualche sottile ma importante differenza, viene accolta anche da Garfield. Questo tipo di lettura può essere riassunta in questo modo: non esiste alcuna realtà ultima, alcun piano di realtà o esistenza alternativo a quello convenzionale, di modo che tutti gli oggetti che costituiscono quello che noi pensiamo essere un mondo reale (che esiste indipendentemente dalla nostra mente) esistono solo a livello convenzionale (in virtù della nostra attività mentale).

Diversa è l'interpretazione "metafisica" di Nāgārjuna che, Ferraro tiene a sottolinearlo, è posizione altrettanto problematica e che, come riportato sopra, potrebbe essere riassunta così: esiste una realtà ultima, e tale realtà ultima può essere descritta (come "puro nulla", "Uno", Assoluto", etc.). Secondo Ferraro questo tipo di interpretazione presenta tre principali problematiche: 1) attribuire a Nāgārjuna una posizione metafisica (sia essa il nichilismo o l'assolutismo) è in contraddizione con quei passi in cui egli afferma che non viene adottata alcuna posizione filosofica ultima (che pretenda di descrivere/definire come stanno le cose a livello ultimo), e che non deve essere adottata alcuna posizione filosofica ultima.

2) Basandosi sullo studio di Walser³⁴ riguardo il contesto storico in cui Nāgārjuna avrebbe vissuto e operato, dal quale emerge che Nāgārjuna sarebbe stato, almeno per parte della sua vita, un monaco ospitato in monasteri che molto probabilmente facevano parte dell'ordine Māhāsaṅgika, Ferraro sostiene che non si possa attribuire a Nāgārjuna una posizione filosofica, come quella che sopra abbiamo chiamato "metafisica", contraria alla parola del Buddha (*buddhavacana*), cui egli necessariamente doveva rifarsi se voleva ottenere un sostegno per la preservazione e la riproduzione delle sue opere.

³³ Vd. M. Siderits, *On the soteriological significance of emptiness*, in *Contemporary Buddhism*, Vol.4 No. 1, 2003, pp. 9-24

³⁴J. Walser, *Nagarjuna in context*, New York: Columbia University Press, 2005.

3) Come può Nāgārjuna definire la realtà ultima se questa (come per esempio in *MMK* 18:9) è esplicitamente detta essere ineffabile o non concettualizzabile? Si è cercato di aggirare questo ostacolo affermando un terzo piano di verità oltre a quello ultimo e quello convenzionale: si tratta del piano della verità ultima in quanto espressa mediante quella convenzionale. Ma ciò, secondo Ferraro, è errato per due motivi: in primo luogo Nāgārjuna parla di due e non tre verità; in secondo luogo, si arriva a nozioni contraddittorie (come quella di una realtà inesprimibile, che però viene espressa).

La risposta che l'interpretazione semantica fornisce ai problemi appena esposti è la seguente: per Nāgārjuna c'è solo un piano di realtà, quello convenzionale, mentre non esiste alcun piano ultimo di realtà. Questa conclusione deriva dal modo in cui viene interpretato il concetto di vacuità, che significa assenza di *svabhāva*, ovvero di esistenza ultima o primaria. Si tratta, come accennato più volte, di un concetto che Nāgārjuna sviluppa contro l'Ābidharmika, la quale riteneva (almeno per quanto riguarda i Sarvāstivādin) che possedere *svabhāva* significasse possedere esistenza ultima o primaria (*dravyasat*), e che i *dharma*, possedendo *svabhāva*, si distinguessero dalle entità ordinarie o convenzionali (come l'oggetto "il carro", "il sé", "Nagasena", etc.) ritenute possedere solo un'esistenza nominale o concettuale (mentale), ovvero *prajñaptisat*.

Dire dunque che *tutto* è vuoto, anche i *dharma*, significa negare, contro l'Ābidharmika, che vi sia un piano ultimo di realtà, che vi sia qualcosa che non esiste solo convenzionalmente, ogni entità essendo vuota, e quindi una mera costruzione linguistica o mentale cui nulla corrisponde in un presunto mondo là fuori, che esiste senza la mente umana.

In altri termini ancora, dire che tutto è vuoto significa dire che tutto è solo una costruzione linguistica o mentale, e che non c'è alcuna cosa che esiste realmente, o a livello ultimo. La verità ultima, pertanto, è che le sole che esistono sono le entità convenzionali, ovvero la verità ultima è che non c'è alcuna realtà ultima, ma tutto è solo convenzionale.

L'errore dell'interpretazione metafisica, da questo punto di vista, sta nel "reificare" la vacuità, facendone una realtà ultima che esiste al di là delle entità dichiarate vuote. Fare della vacuità una realtà ultima significa non comprendere che anche la vacuità è vuota, significa non comprendere la dottrina della vacuità della vacuità, e fare come colui che, volendo comprare qualcosa, e sentendosi dire dal venditore che era rimasto "nulla", chiede comunque di avere quel nulla.

Ora, secondo Ferraro ci sono due tipi di problemi che emergono da questo tipo di interpretazione, da un lato dei problemi di carattere "formale-espositivo", dall'altro dei problemi di carattere

“logico-filologico”. Per quanto riguarda i problemi di carattere “formale-espositivo”, Ferraro ne individua due, tra loro collegati.

1) *Ambiguità del termine “verità”*

Il primo corrisponde al problema dell’ambiguità del termine “*satya*”, in *paramārtha-satya* e *saṃvṛti-satya*, fin qui tradotto alle volte con “verità”, alle volte con “realtà”. Il problema infatti è proprio questo: se nella frase che riassume l’interpretazione semantica (“la verità ultima è che non esiste alcuna verità ultima”) il termine “verità” non è ambiguo, avendo un significato nella prima occorrenza, e un altro nella seconda, allora si incorre ovviamente in un paradosso. Se, invece, è ambiguo, il termine ha due significati: uno “epistemologico” (quello della prima occorrenza del termine), che corrisponde a “visione della realtà da parte dell’illuminato”, e dunque a “visione corretta della realtà”, e un altro significato “ontologico” (quello della seconda occorrenza del termine), che corrisponde a “realtà in sé, ovvero esistente indipendentemente dalla mente umana”/“modo in cui stanno realmente le cose”.

Tolta l’ambiguità la frase diventa: “la *verità ultima* (significato epistemologico) è che non c’è *realtà ultima* (significato ontologico)”, ovvero non c’è nulla che esista indipendentemente dalla mente, e tutto esiste solo come *prajñaptisat*, come costruzione concettuale o linguistica.

L’ambiguità del termine “verità ultima” implica, necessariamente, l’ambiguità del termine “verità convenzionale”, di modo che anche qui si registrano due significati, uno epistemologico (visione ordinaria delle cose, visione errata della realtà), e un altro ontologico (esistenza meramente concettuale, esistenza convenzionale).

Ciò significa che la formula di Siderits “la verità ultima è che non c’è alcuna verità ultima” va completata con la seguente formula: “la verità convenzionale è che non c’è alcuna realtà convenzionale”, ovvero la visione errata delle cose (significato epistemologico) è non riconoscere la realtà convenzionale come meramente convenzionale (significato ontologico).

Anche in Garfield, sostiene Ferraro, si conserva la stessa ambiguità. La verità convenzionale, senza che sia esplicitato, significa sia “modo ordinario, e dunque errato, di vedere le cose”, per il quale si pensa che le cose cui ci si riferisce parlando, o che si sperimentano con i sensi, abbiano *svabhāva*, dunque *dravyasat*, dunque esistenza reale; sia esistenza interdipendente, dunque vuota dunque meramente convenzionale. Lo stesso dicasi per quanto riguarda la verità ultima. Questa significa sia “visione corretta delle cose, ovvero visione del modo in cui le cose sono realmente”, sia “modo in

cui le cose sono realmente, in se stesse, cioè indipendentemente dalle caratteristiche che noi attribuiamo loro, indipendentemente dalla rappresentazione che ne abbiamo, indipendentemente dal modo in cui le cose sono per noi”.

2) *Contraddizione interna all'interpretazione semantica*

Un secondo problema, strettamente legato a quello appena visto, è questo: nella misura in cui né Garfield né Siderits esplicitano l'ambiguità del termine “verità ultima” e del termine “verità convenzionale”, alcune loro affermazioni risultano contraddittorie. Per quanto riguarda Siderits, questi dice:

a) “according to the semantic interpretation (...) there is only one truth (...) there is only conventional truth.”³⁵

b) “the ultimate truth - the truth that brings about liberation - is that there is no ultimate truth”³⁶

È evidente la contraddittorietà di questi due enunciati: da un lato si dice che non esiste una verità ultima; dall'altro si dice che esiste una verità ultima. La contraddizione si risolve nel momento in cui si esplicita l'ambiguità dei termini “verità ultima” e “verità convenzionale”: in a) c'è il significato ontologico, per cui si dice che non esiste alcuna realtà ultima, ma solo entità concettuali; in b) c'è il significato epistemologico della prima occorrenza del termine, per cui si dice che esiste una verità ultima, ma intesa nel senso di “visione corretta delle cose che conduce all'illuminazione”.

Nella misura in cui Siderits è consapevole dell'ambiguità, come effettivamente sembra essere³⁷, allora non incorre in contraddizioni e la sua posizione può essere riassunta così: la verità ultima, cioè la visione corretta delle cose, che conduce alla liberazione, coincide con la visione dell'inesistenza di una realtà ultima, ovvero nella visione di chi vede che tutto esiste solo convenzionalmente; la verità convenzionale, invece, cioè la visione dell'uomo ordinario, prigioniero dell'ignoranza, è quella di chi vede ciò che esiste solo convenzionalmente come qualcosa che esiste a livello ultimo, ovvero come qualcosa dotato di *svabhāva*.

Per quanto riguarda Garfield, in quanto egli non riconosce il proprio uso ambiguo dei termini “verità ultima” e “verità convenzionale”, egli non può che attribuire una posizione contraddittoria a

³⁵ M. Siderits, *Buddhism as a philosophy*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2007, p.203.

³⁶ M. Siderits, *On the soteriological significance of emptiness*, in *Contemporary Buddhism*, Vol.4 No. 1, 2003, p.13.

³⁷ Vd. M. Siderits, *Buddhism as a philosophy*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2007, p.202.

Nāgārjuna. Per esempio, per quanto riguarda il “paradosso semantico” e il “paradosso dell’espresibilità”, che finiscono entrambi per affermare la contraddizione: “c’è e non c’è una verità ultima”, Ferraro sostiene che tale contraddizione si risolve banalmente nel momento in cui si riconosce l’ambiguità del termine “verità ultima” nei suoi due significati. In altri termini si dirà, senza contraddirsi, che: esiste la verità ultima (intesa nel significato epistemologico, come modo corretto di vedere le cose), e non esiste la verità ultima (intesa nel significato ontologico, come realtà ultima). Dunque Garfield attribuisce a Nāgārjuna delle contraddizioni, ma dice che ciò non è motivo per dare a Nāgārjuna dell’“irrazionalista”: Ferraro, tuttavia, ritiene che sia insensato dire che il nucleo filosofico di una teoria è contraddittorio, per poi dire che tale teoria non è irrazionalista. Evidentemente Ferraro non considera il dialettismo come una posizione filosofica sensata. Comunque, al di là di ciò, ciò che preme sottolineare a Ferraro è proprio il fatto che Garfield eviterebbe di attribuire a Nāgārjuna una posizione contraddittoria se riconoscesse l’ambiguità dei termini che usa.

Questo per quanto riguarda i problemi di carattere “formale-espositivo”. Per quanto riguarda invece quelli di carattere “logico-filologico”, Ferraro parla di tre problemi di questo tipo.

1) *Impossibilità di concepire il convenzionale senza il reale*

Secondo Ferraro, come abbiamo già visto in precedenza, è impossibile concepire qualcosa di puramente convenzionale che non si basi su nulla di reale: da qui l’impossibilità di dire che non esiste alcuna realtà ultima e tutto esiste solo convenzionalmente.

La contro-obiezione di Garfield e Siderits a questa critica è quello che potremmo chiamare esempio della banconota³⁸. L’idea è più o meno questa: nel momento in cui è stato tolto il *golden standard*, il valore della banconota non era più ancorato a qualcosa di reale (l’oro), eppure essa ha continuato ad avere valore, in virtù del fatto che, convenzionalmente, si era stabilito che essa era il mezzo di scambio. Questo esempio mostrerebbe come il “convenzionale” può sussistere indipendentemente dal “reale”.

Ferraro tuttavia non è d’accordo. Sempre riprendendo lo stesso esempio, Ferraro sostiene che la banconota neanche ci sarebbe, e dunque non avrebbe il valore che ha come mezzo di scambio, se

³⁸ Cf. M. Siderits, *Buddhism as a philosophy*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2007, p.203. e M. Siderits, *On the soteriological significance of emptiness*, in *Contemporary Buddhism*, Vol.4 No. 1, 2003, p.13, così come Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, New York, 1995, p.26-27.

non ci fossero dei beni reali per cui valga la pena di creare un sistema monetario. Dunque il convenzionale, anche qui, deve basarsi sul reale. È indubbio che, per Nāgārjuna, entità come “Nāgasena” o il “carro” esistano solo a livello nominale, ovvero come costrutti concettuali/linguistici, e dunque solo convenzionalmente, eppure, dice Ferraro, queste entità puramente convenzionali devono basarsi su qualcosa di reale.

2) *Mancanza di una base filologica e logica per dire che Nāgārjuna afferma: “tutto è convenzionale”.*

Garfield e Siderits potrebbero dire a) che vi sono basi testuali a supporto dell’affermazione “non c’è alcuna realtà ultima e tutto è solo convenzionale”, dato che Nāgārjuna continuamente afferma che tutto è vuoto di *svabhāva*; e potrebbero dire b) che logicamente, se è vero che Nāgārjuna estende la vacuità a tutti i *dharma*, allora ne consegue che tutto è vuoto, ovvero esiste solo convenzionalmente.

Ferraro risponde a) che è vero che Nāgārjuna dichiara che i singoli *dharma*, i *dharma* individuali (materiali e non) sono vuoti, ma non dice nulla rispetto all’intero, alla totalità; e risponde b) che dal fatto che le parti abbiano determinate caratteristiche non segue che l’intero ce l’abbia. Dunque, anche se è vero che i *dharma* individuali sono vuoti, a) non c’è né una base testuale, b) né una necessità logica per dire che secondo Nāgārjuna tutto è convenzionale.

3) *Indistinguibilità formale tra nichilismo e interpretazione semantica*

Nonostante sia Siderits che Garfield rifiutino di essere definiti nichilisti, di fatto, la loro interpretazione non differisce da quella nichilista. Come gli altri interpreti nichilisti, infatti, sia Garfield che Siderits affermano che per Nāgārjuna tutto esiste solo convenzionalmente o concettualmente e che, dal punto di vista ultimo, non c’è nulla che esista realmente.

Da un lato l’interpretazione nichilista è soggetta alle critiche rivolte all’interpretazione semantica (ovvero: a) serve una base reale per il convenzionale, anche perché, altrimenti, non avrebbe senso parlare di convenzionale, questo sarebbe il reale, come ogni Rembrandt falso diverrebbe autentico in mancanza dell’originale; b) si passa, ingiustificatamente, dall’affermazione che le entità individuali (quelle ordinarie in cui crede l’uomo comune e i *dharma* in cui crede il sostanzialista dell’Ābidharmika) sono inesistenti, alla conclusione che tutto è inesistente, e dunque che non c’è nulla che abbia esistenza ultima).

Dall'altro lato, l'interpretazione semantica può essere soggetta alle critiche rivolte all'interpretazione semantica, dato che non si distingue da essa.

Oltre a tutte queste critiche mosse all'interpretazione semantica, resta il fatto che Nāgārjuna afferma, alle volte esplicitamente, altre volte implicitamente, che esiste un piano di realtà che trascende quello concettuale/convenzionale. Solo considerando le *MMK* si vedano stanze come 15:6:

“Those who see identity and otherness,
being and not-being
do not see the reality (*tattva*)
in the teaching of Buddhas”³⁹

Oppure in *MMK* 18:7 e 18:9:

“Where the range of the mind ceases,
what can be express verbally also ceases;
indeed true relity (*dharmatā*), like nirvana,
is neither created nor destroyed”⁴⁰

“Indipendent, at peace,
not shattered by mental proliferation,
non conceptual, without semantic differentiation:
thisi is the nature of reality (*tattvasya*)”⁴¹

Secondo Ferraro è evidente che da questi ed altri passi emerge l'idea di una realtà che esiste a livello ultimo, cioè indipendentemente e al di là delle nostre costruzioni concettuali, e più in generale della nostra attività mentale.

Questa realtà che esiste in sé e per sé, viene chiamata di volta in volta “*tattva*”, “*dharmatā*”, “*paramārtha*” ed è collegata al *nirvāṇa* nella misura in cui questo altro non è che l'esperienza conoscitiva che dischiude o in cui si manifesta quella.

³⁹ Giuseppe Ferraro, *A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's "Semantic Interpretation"*, in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 42, 2003, p.215.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

Si tratta, dunque, proprio di quella realtà ultima che l'interpretazione nichilista, o quella semantica, nega esistere, di modo che questa interpretazione, che vuole che "non esista alcuna realtà ultima e tutto è solo convenzionale", non è difendibile sulla base di quanto afferma lo stesso Nāgārjuna.

Se è vero che Nāgārjuna afferma esplicitamente che le entità individuali "familiari" e i "dharma" non esistono a livello ultimo, cioè hanno solo *prajñaptisat* e non *dravyasat*, esistenza nominale, e non oggettiva, tuttavia non c'è un solo verso in cui Nāgārjuna dichiara che ci sono solo entità convenzionali, e non esiste nulla a livello ultimo: al contrario, in vari passi, Nāgārjuna afferma esplicitamente l'esistenza di una realtà ultima.

In conclusione, sostiene Ferraro, se è vero che Nāgārjuna ammette che la verità convenzionale, cioè il modo ordinario ed errato di percepire le cose, consiste nel credere che ciò che non ha realtà ultima abbia realtà ultima, tuttavia non è vero che per Nāgārjuna la verità ultima, cioè il modo in cui l'illuminato percepisce le cose, consista nel ritenere che non esiste nulla a livello ultimo, e che tutto esiste solo convenzionalmente, in funzione dell'attività della mente umana.

3.5 Dibattito tra interpretazione semantica e interpretazione realista

Le critiche di Ferraro non sono rimaste inascoltate, tanto che Garfield e Siderits hanno pubblicato una risposta⁴² alla quale non poteva che seguire un'ulteriore replica da parte di Ferraro⁴³. In questo paragrafo si cercherà di riassumere nel modo più chiaro e sintetico possibile i punti discussi dalle parti in causa.

3.5.1 Interpretazione semantica

Cominciando dalla replica di Garfield e Siderits, questi sottolineano come bisogna innanzitutto fare un'importante distinzione, ovvero bisogna distinguere tra due sfere: quella "semantica" (cui appartiene la nozione di "verità", che riguarda gli enunciati) e quella "metafisica" (cui appartiene la nozione di "esistenza"/"realtà", che riguarda le entità). La distinzione dell'Ābidharmika tra un livello ultimo (*paramarthā*) e un livello convenzionale (*saṃvṛti*) riguarda *entrambe* le sfere.

⁴² M. Siderits a J. L. Garfield, *Defending the Semantic Interpretation: A Reply to Ferraro*, in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 41, No. 6, 2013, pp. 655-664.

⁴³ Giuseppe Ferraro, *Grasping Snakes and Touching Elephants: A Rejoinder to Garfield and Siderits*, in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 42, No. 4., 2014, pp. 451-462.

Ciò significa che un enunciato può essere vero o a livello ultimo o convenzionalmente, mentre un'entità può esistere o a livello ultimo o convenzionalmente.

Ferraro accusa Siderits e Garfield (e in particolare quest'ultimo) di non vedere questa distinzione tra verità ed esistenza/realtà, ovvero tra la sfera semantica e quella metafisica: eppure, si risponde, proprio i passi che vengono citati da Ferraro hanno come scopo quello di delineare tale distinzione. Per essere precisi, inoltre, puntualizzano i sostenitori dell'interpretazione semantica, questa riguarda la dottrina della vacuità piuttosto che quella delle due verità, anche se è inevitabile che un'interpretazione della prima abbia implicazioni per l'interpretazione della seconda.

Ora, che cosa significa che tutto è vuoto di *svabhāva*? L'Ābidharmika sosteneva che se una presunta entità fosse suscettibile di analisi essa risulta essere priva di *svabhāva*, e dunque risulta non esistere a livello ultimo, ma solo come costruzione concettuale (*prajñaptisat*).

Tuttavia, ragionava l'Ābidharmika, queste costruzioni concettuali non potrebbero esserci se non ci fosse nessuna entità reale a livello ultimo: queste entità sono i *dharma*.

Dunque, ci ritroviamo con due tipi di entità: quelle entità come "il carro", "l'esercito", "l'albero" ecc., che sono reali solo convenzionalmente, e i *dharma*, che sono reali a livello ultimo, cioè esistono indipendentemente dalla nostra attività mentale.

Da qui la distinzione di due tipi di verità, cioè di enunciati considerabili come veri: quelli che riguardano le cose che esistono solo convenzionalmente sono le verità convenzionali, quelli che riguardano le cose che esistono a livello ultimo sono le verità ultime.

La dottrina della vacuità del Nāgārjuna implica che anche i *dharma*, strettamente parlando, cioè dal punto di vista ultimo, dal punto di vista di come le cose stanno realmente, non esistono. Dunque, alla domanda: "c'è qualcosa che esiste a livello ultimo?", Nāgārjuna, sostengono Siderits e Garfield, risponderebbe: "no". Da qui la plausibilità dell'interpretazione nichilista (che per i sostenitori dell'interpretazione semantica rimane comunque una posizione inconsistente: chi dice che non esiste nulla si contraddice nella misura in cui deve esistere almeno il pensiero "non esiste nulla"), interpretazione alla quale si affianca quella realista, per la quale Nāgārjuna sostiene che, sebbene esista una realtà in sé, un modo in cui le cose sono in se stesse, tuttavia esso non può essere colto mediante i concetti, perché questi sovrappongono necessariamente a tale realtà delle entità puramente fittizie. Per tale interpretazione realista c'è solo una verità ultima: "la realtà ultima non è concettualizzabile". Entrambe queste interpretazioni (nichilista e realista), però, sostengono gli

interpreti “semantici”, sono errate, visto che sono entrambe interpretazioni metafisiche, e visto il rifiuto esplicito da parte di Nāgārjuna di ogni metafisica (*dr̥ṣṭi*).

L’interpretazione semantica, al contrario, sostiene: non c’è alcuna realtà ultima, dunque non c’è alcuna verità ultima. Secondo i “semantici”, quando Nāgārjuna riduce all’assurdo ogni tentativo da parte dell’Ābidharmika di descrivere i *dharma* che esisterebbero a livello ultimo, egli intende criticare la presupposizione che sta dietro questo tentativo, cioè che vi sia qualcosa come “un modo in cui le cose effettivamente stanno”, “una cosa in sé che esiste indipendentemente da noi”, dunque delle verità ultime. La nozione di realtà ultima e verità ultime sono chimere, e dunque ostacoli alla liberazione.

In altri termini, dato che i *dharma* sono tutto ciò che rimane della nozione di una realtà per come essa è veramente, di una cosa in sé, quando Nāgārjuna nega l’esistenza dei *dharma* ha come scopo, dicono i “semantici”, quello di negare la nozione stessa di un modo in cui le cose stanno realmente, di una cosa in sé che esiste al di là delle rappresentazioni che ne abbiamo.

Come già detto in precedenza, la posizione di Nāgārjuna è stata riassunta da Siderits nel motto: “la verità ultima è che non c’è alcuna verità ultima”. La differenza tra Siderits e Garfield sta proprio nel fatto che secondo quest’ultimo una tale posizione non è paradossale solo in apparenza, ma realmente, il che significa che la filosofia di Nāgārjuna è essa stessa in sé contraddittoria. Nonostante essa sia contraddittoria, perché accogli contraddizioni al suo interno, per Garfield rimane comunque immune dall’accusa di irrazionalismo. Ferraro, al contrario, ritiene che una posizione filosofica non possa essere detta “razionale” se il suo nucleo teorico è contraddittorio, ovvero se essa ospita al suo interno dei paradossi. La risposta di Garfield è semplice: essa può essere considerata tale dal punto di vista del dialettista, per il quale contraddittorietà e razionalità non sono nozioni che si escludono reciprocamente.

Ancora, un’altra critica di Ferraro riguarda il fatto che non è stata esplicitata quella che lui vede come un’implicazione della tesi per cui la verità ultima è che non esiste verità ultima, ovvero che la verità convenzionale è che non c’è verità convenzionale.

Ma 1) la tesi che la nozione di verità ultima sia inconsistente non implica in nessun modo qualcosa sulla verità o sulla realtà convenzionale, e 2) è falso dire che le persone ordinarie ritengono che non vi sia nulla che esista solo come costruzione mentale (è evidente all’uomo ordinario che le illusioni dei sensi sono costruzioni mentali): forse Ferraro voleva dire che l’uomo ordinario non considera le entità che fanno parte dell’“ontologia convenzionale” (“carri”, “alberi”, “persone”, etc.) come mere

costruzioni mentali, nonostante esse siano tali, e ciò è vero, ma non deriva in alcun modo dalla tesi della vacuità, è solo un'affermazione riguardo il modo in cui pensano le persone ordinarie.

La vera difficoltà di Ferraro con l'interpretazione semantica, continuano i sostenitori di quest'ultima, sta nel fatto che egli ritiene che non sia possibile che vi siano entità convenzionali (*prajñaptisat*) senza che vi siano entità reali in senso stretto, e quindi dotate di *svabhāva* (*dravyasat*): eppure questa è proprio la posizione di Nāgārjuna che afferma la *nisvabhāvatā* universale.

A proposito dell'impossibilità che il convenzionale sussista senza il reale, Ferraro mette in dubbio l'esempio della banconota. Questo esempio aveva la funzione di mostrare che qualcosa che non ha valore intrinseco o reale (la carta) possa comunque continuare ad avere valore anche se il suo valore non si basa su qualcosa che ha valore reale o intrinseco: allo stesso modo la verità convenzionale può continuare ad avere valore (un valore strumentale, in quanto utile) anche se non è fondata su una verità ultima. Ferraro replica che la banconota non può avere valore alcuno se non esistono beni reali per cui essa viene usata: ciò è vero ma non coglie il punto dell'analogia, che è quello di mostrare come possa esserci qualcosa dotato di valore strumentale anche se non c'è nulla che abbia valore intrinseco. Ferraro, inoltre, ritiene che l'interpretazione semantica non si distingua da quella nichilista, nella misura in cui entrambe negano che vi sia qualcosa che esiste a livello ultimo, e che dunque tutto esiste solo convenzionalmente: tuttavia, mentre il nichilista dice che l'affermazione "non esiste nulla a livello ultimo" è una verità ultima, il semantico non vi sono verità ultime.

La tesi di Ferraro, continua la replica, sembra essere che per Nāgārjuna c'è una realtà ultima, anche se questa non è concettualizzabile. Due sono le critiche:

1) Ora, Ferraro sa che non avere *svabhāva* significa non esistere a livello ultimo, e che i *dharma*, non avendo *svabhāva*, strettamente parlando, cioè dal punto di vista ultimo, non esistono. Dunque, per sostenere che vi sia una realtà ultima non concettualizzabile, Ferraro deve spiegare come questa possa avere *svabhāva*, nonostante tutte le critiche di Nāgārjuna, per il quale nessun *dharma* possiede *svabhāva*. Ferraro risponde dicendo che non è necessario attribuire all'intero le stesse caratteristiche delle parti, per cui, se i *dharma* non hanno *svabhāva*, ciò non implica che l'intero costituito da essi non abbia *svabhāva*, e dunque è possibile una realtà ultima. Tuttavia, si replica che, se i *dharma* di cui è costituito l'intero mancano di *svabhāva*, allora, dato che, contro a quanto assume Ferraro, la natura dell'intero dipende da quella delle parti che lo costituiscono, anche l'intero non può avere *svabhāva*.

2) Ferraro non sfugge al paradosso dell'espressibilità: dire che la realtà ultima è inconcettualizzabile è dire che essa non è descrivibile; ma dire che essa è inconcettualizzabile è di fatto una descrizione della realtà.

L'ultima critica di Ferraro che viene presa in considerazione è quella che riguarda la presenza, nelle opere di Nāgārjuna, e in particolare nella *MMK*, di termini come *tattva*, *dharmatā*, *paramārtha* che, a detta di Ferraro, provano che Nāgārjuna ammette l'esistenza di una realtà ultima inconcettualizzabile. Tuttavia, se si guarda con attenzione al contesto in cui, di volta in volta, tali termini occorrono, si capisce che essi non necessariamente devono significare "realtà ultima inconcettualizzabile".

Sette sono le occorrenze di tali termini, e in tutti questi casi si mostra che il significato dei termini non è necessariamente traducibile con quello proposto da Ferraro.

1) In *MMK* 15:6 e 2) *MMK* 24:9 occorre il termine *tattva*, ma in questi casi esso può tranquillamente essere tradotto con "verità". 3) In *MMK* 17:26 e 4) *MMK* 23:2 il termine *tattvatas* significa effettivamente "reale a livello ultimo", ma qui Nāgārjuna sta descrivendo la visione dell'avversario. 5) In *MMK* 26:10 occorre l'espressione "*tattva darśana*", e qui il termine *tattva* può essere tradotto anche con "verità", non necessariamente con "realtà". 6) In *MMK* 18:7 e, infine, 7) in *MMK* 18:9 occorre il termine "*dharmatā*" (la vera natura delle cose), che si dice essere come il *nirvāṇa*: ora, in *MMK* 25 il *nirvāṇa* è detto essere senza *svabhāva*, dunque non ultimamente reale; dunque "*dharmatā*" non può essere una realtà ultima.

In conclusione, se si attribuisce a Nāgārjuna una concezione realista della verità (per cui è vero quell'enunciato che corrisponde al modo in cui le cose stanno realmente, cioè indipendentemente dalla rappresentazione che ne abbiamo) allora bisognerà attribuire a Nāgārjuna una metafisica nichilista (in sé contraddittoria ed esplicitamente rifiutata da Nāgārjuna): ma ciò non può essere fatto, dunque non si può attribuire a Nāgārjuna una concezione realista di verità, mentre si riconoscerà come suo obiettivo proprio quello di opporsi ad una tale concezione.

3.5.2 Interpretazione realista

Per quanto riguarda la replica di Ferraro si può dire quanto segue. Come abbiamo visto secondo Garfield e Siderits l'interpretazione semantica di Nāgārjuna è l'unica possibile nella misura in cui

ogni altra non può che essere un'interpretazione di tipo "metafisico", e dunque essere in contrasto con i versi "anti-metafisici" di Nāgārjuna.

Ferraro tuttavia propone un'interpretazione che, a suo parere, è al contempo "realista" (perché sostiene l'esistenza di una realtà mente-indipendente) e "antimetafisica" (perché tale realtà è solo "posta" e mai descritta).

Secondo Garfield e Sideris ogni posizione realista è metafisica ma, dice Ferraro, anche ammesso ciò, bisogna distinguere tra un realismo che si limita a porre una realtà in sé e una che invece descrive tale realtà. Possiamo chiamare la prima di queste due posizioni "metafisica di primo livello" e la seconda "metafisica di secondo livello".

Secondo Ferraro, in Nāgārjuna, si trova solo la metafisica di secondo livello (quella che si limita a porre l'esistenza di una realtà in sé), e contemporaneamente l'esplicito rifiuto della metafisica di secondo livello (che invece si spinge a descrivere/definire quella realtà).

Per Ferraro tutto si gioca attorno al significato del termine "*dr̥ṣṭi*", che è ciò che Nāgārjuna rifiuta esplicitamente. Per Garfield e Sideris il significato del termine "*dr̥ṣṭi*" è quello di metafisica, ma in senso ampio (cioè sia metafisica di primo che di secondo livello), di modo che Nāgārjuna, quando dice di rifiutare ogni *dr̥ṣṭi*, rifiuta sia la semplice "posizione" di una realtà in sé, sia ogni tentativo di descriverla. Per Ferraro, al contrario, il significato di "*dr̥ṣṭi*" è quello di metafisica del secondo tipo, e dunque, per parafrasare, coincide con quello di "descrizione del modo in cui stanno veramente le cose, ovvero della realtà in sé. Quando Nāgārjuna rifiuta ogni *dr̥ṣṭi*, secondo l'analisi di Ferraro, egli sta rifiutando ogni tentativo di descrivere com'è la realtà in sé, ed è proprio questa cosa che fa di lui un "antimetafisico". Secondo Ferraro, inoltre, Nāgārjuna sfugge, al contrario di quanto ritiene in particolare Garfield, al paradosso dell'espressibilità.

Quando in *MMK* 18:9 la realtà è detta essere *sānta/aprapañcita/nirvikalpa/anānārtha*, si vuole solo dire che l'esperienza conoscitiva mediante cui si accede ad essa differisce da quell'esperienza conoscitiva ordinaria o convenzionale (nella quale, invece, ci sono *svabhāva/prapañca/vikalpa/nānārtha*). Egli, in altri termini, non sta facendo altro che dire che la verità ultima è diversa da quella convenzionale (non essendoci i medesimi "filtri epistemici" di questa), e dire ciò non significa in alcun modo formulare una *dr̥ṣṭi* ovvero una metafisica di secondo livello, una descrizione della *tattva*.

Dunque Nāgārjuna sfugge al paradosso dell'espressibilità dato che, quando dice che la realtà non può essere colta mediante gli strumenti concettuali dell'uomo ordinario non sta definendo la realtà

dicendo che essa è inconcettualizzabile (magari è concettualizzabile, suggerisce Ferraro, ma sicuramente non mediante i concetti della visione ordinaria delle cose). Nāgārjuna non sta definendo com'è la realtà in sé, ma sta solo dicendo che gli strumenti concettuali della verità convenzionale non possono catturarla.

Allo stesso modo, secondo Ferraro, la vacuità non definisce la realtà in sé: quando si dice che essa è priva di *svabhāva* non la si sta definendo, dicendo che essa è insostanziale/vuota, ma si sta solo dicendo che ad essa non può essere applicata quella categoria esistenziale cui appartengono le entità individuali (siano le entità "ordinarie" o i *dharma*) che popolano l'ontologia convenzionale.

Per Ferraro continua a valere l'idea che, dal fatto che Nāgārjuna neghi che le entità singole in cui crede l'uomo ordinario o il sostanzialista dell'Ābidharmika abbiano *svabhāva*, ovvero esistenza ultima, non deriva che Nāgārjuna neghi che non vi sia *tout court* qualcosa dotato di esistenza ultima. Garfield e Siderits affermavano che, in quanto Nāgārjuna considera vuoti tutti i *dharma*, vuota sarà anche la realtà nella sua interezza perché, essendo l'intero costituito dai *dharma*, esso porterà con sé la natura delle sue parti, cioè la vacuità, rimanendo privo di esistenza ultima.

Tuttavia, per Ferraro, le entità singole che corrispondono ai *dharma* o alle entità "ordinarie" non sono che proiezioni nostre sulla realtà, di modo che non si può dire che essa sia costituita da essi e che ne conservi la natura (proprio come la realtà su cui proiettiamo le nostre allucinazioni non è costituita da esse e, non conservandone la natura, non si può dire che sia essa stessa un'allucinazione).

Ora, Ferraro si chiede: immaginando che l'interpretazione semantica e quella realista anti-metafisica abbiano la stessa cogenza, cosa potrebbe far pendere la bilancia sull'una piuttosto che sull'altra? La sua risposta è che, in generale, andrebbe seguito il criterio del rasoio di Ockham, per il quale è da preferire quella teoria che postula il minor numero di entità, ovvero la teoria più "leggera". Secondo Ferraro l'interpretazione semantica è più "pesante" rispetto a quella realista-antimetafisica perché postula molti elementi o nozioni che non sono contenuti nei testi di Nāgārjuna esplicitamente o implicitamente, che possono così essere sintetizzati:

- 1) le due verità vengono appiattite su una sola verità, ma Nāgārjuna non lo esplicita mai, anzi egli sembra dire che la loro differenza è necessaria;
- 2) Leggere il termine "*tattva*" con un significato diverso da quello di "realtà" significa alterare il significato corrente o ordinario del termine.

3) Inserire contraddizioni o paradossi nei testi di Nāgārjuna, o fare di Nāgārjuna un dialetteista che accetta contraddizioni, è, secondo Ferraro, una “pesante” mossa esegetica: essa mina la credibilità del discorso di Nāgārjuna, che mira a confutare le opinioni dei suoi avversari proprio facendo leva sulla loro inconsistenza. Come può Nāgārjuna accogliere contraddizioni nel suo “discorso” se sono le contraddizioni presenti nelle tesi avversarie ciò che lo porta a rifiutarle?

4) Quest’interpretazione semantica non può che attribuire a Nāgārjuna una posizione metafisica (una descrizione del modo in cui stanno le cose veramente⁴⁴), eppure tutti i riferimenti testuali “antimetafisici” vietano di attribuire a Nāgārjuna una qualsiasi posizione metafisica di secondo livello.

Al contrario, l’interpretazione realista-antimetafisica che Ferraro propone non richiede nessun elemento “extra” di questo tipo da inserire nel testo di Nāgārjuna.

Il significato del termine “*tattva*” rimane quello di “realtà”; *paramārtha-satya* corrisponde alla corretta visione di *tattva*, mentre *saṃvṛti-satya* corrisponde ad una visione errata della realtà che sovrappone ad essa sostanze individuali immaginarie; i buddha insegnano in base al livello di coloro cui è rivolto l’insegnamento: se questo sarà “basso” allora si useranno insegnamenti che si fondano su *saṃvṛti-satya*, insegnamenti che sono propedeutici a quelli “ultimi”, come quello della vacuità; questa, infine, non deve essere intesa come una definizione del modo in cui è la realtà in sé, ma solo come uno strumento concettuale finalizzato ad abbandonare ogni *dr̥ṣṭi*, ogni tentativo di descrivere la realtà per come essa è in se stessa.

Secondo Garfield e Siderits, inoltre, l’interpretazione secondo cui la vacuità non sarebbe altro che la negazione dell’esistenza di una qualsiasi realtà ultima, sarebbe in accordo con una certa “strategia” rintracciabile nei discorsi del Buddha, e più specificatamente in quei discorsi in cui il Buddha rifiuta di rispondere a questioni come quelle sull’esistenza del Tathāgata dopo la morte. Il motivo per cui a tali questioni Buddha risponde con il silenzio sarebbe, secondo Garfield e Siderits, che tutte le possibili riposte condividono una falsa presupposizione, ovvero che esista realmente qualcosa come una persona, e dunque che esista veramente, a livello ultimo, una persona illuminata. Il silenzio del Buddha vuole mostrare che non esiste alcuna realtà ultima.

⁴⁴ Cf. J. L. Garfield, G. Priest e Yasuo Deguchi, How We Think Madhyamakas Think: A Response to Tom Tillemans, in *Philosophy East and West*, Vol. 63, No. 3, p. 434, laddove, all’accusa da parte di Tillemans che si tratta di una precisa (“quasi hegeliana”) posizione su come stanno realmente le cose, si risponde dicendo che effettivamente è la posizione che si assume.

Tuttavia, anche qui, commenta Ferraro, è preferibile un approccio diverso, più “leggero”, nel senso che evita di introdurre elementi “extra” nel testo che si sta analizzando. Nel testo in questione, infatti, si dice *esplicitamente* il motivo del silenzio: Buddha rimane in silenzio perché le quattro possibilità che esauriscono tutte le possibili risposte alla questione rappresentano “a tangle of views, a jungle of views, a conflict of views, a struggle of views, a fetter of views”⁴⁵; indulgiare in queste opinioni (*dr̥ṣṭi*) cioè in una metafisica di secondo livello è un impedimento all’ottenimento del *nirvāṇa*. Questa spiegazione del silenzio del Buddha è sicuramente più in linea con l’interpretazione realista-antimetafisica, che con quella semantica: il Buddha non sta *implicitamente* dicendo che ogni risposta alla questione sull’esistenza post-mortem del Tathāgata è insensata perché presuppone l’esistenza di cose che non esistono; al contrario il Buddha dice *esplicitamente* che egli rimane in silenzio perché ogni tentativo di risposta corrisponderebbe alla formulazione di una *dr̥ṣṭi*, ovvero di una teoria metafisica, cosa che è massimo impedimento al raggiungimento del *nirvāṇa*.

Ed è proprio questo, secondo Ferraro, l’obbiettivo di Nāgārjuna, ovvero far vedere che ogni tentativo di descriver il modo in cui le cose sono realmente, di definire la *tattva*, come fa per esempio il Sarvāstivādin, deve essere abbandonato. Si prenda per esempio la similitudine dell’elefante descritto dall’uomo cieco che si trova in Udāna 6.4: chi cerca di rispondere alle “questioni insolubili” (*avyākṛta*) è come un cieco che, toccando un elefante, cerca di descriverlo; e l’impossibilità che egli riesca nel tentativo non è dovuta (come direbbero i “semanticisti”) all’inesistenza dell’elefante, o al fatto che la realtà che si descrive sia inesprimibile, ma solo al fatto che l’uomo è cieco. In altri termini, ciò che si vuole dire con tale similitudine, dice Ferraro, è che i tentativi dell’uomo ordinario di descrivere la realtà in se stessa sono destinati a fallire, o meglio ogni tentativo di descrivere come la realtà è veramente.

Sempre in linea con questo discorso è anche la metafora del serpente proposta dallo stesso Nāgārjuna in *MMK* 13.8: se uno vuole afferrare un serpente per ricavarne questo o quel beneficio deve stare attento a come lo afferra, perché se lo afferra male allora rischia di farsi male. Chi afferra male il serpente è colui che fa della stessa vacuità una *dr̥ṣṭi*, una metafisica, e così laddove avrebbe potuto trarre del giovamento, non fa che arrecarsi danno ulteriore.

⁴⁵ Giuseppe Ferraro, *Grasping Snakes and Touching Elephants: A Rejoinder to Garfield and Siderits*, in “Journal of Indian Philosophy”, Vol. 42, No. 4., 2014, pp. 461.

Dunque ogni tentativo di rispondere alla domanda: “che cos’è la vacuità?” deve tenere conto del fatto che essa non può essere considerata in alcun modo una definizione del modo in cui le cose stanno realmente. Eppure, nell’interpretazione semantica la vacuità, come sinonimo di assenza di realtà ultima, diventa una descrizione del modo in cui stanno veramente le cose, dunque una metafisica. Al contrario, nell’interpretazione di Ferraro, la vacuità non è altro che uno strumento concettuale finalizzato a distruggere il tentativo da parte dei metafisici sostanzialisti (siano essi gli uomini ordinari con la loro ontologia convenzionale di sostanze individuali, siano essi i Sarvāstivādin, con la loro ontologia dei *dharma*) di descrivere il modo in cui stanno veramente le cose.

3.6 Conclusione

Per cercare di riassumere l’interpretazione di Ferraro, potremmo dire quanto segue.

Le due verità di cui parla Nāgārjuna, ovvero la verità convenzionale (*saṃvṛti-satya*) e la verità ultima (*paramārtha-satya*) altro non sono che due diverse dimensioni epistemiche, ovvero due diversi approcci conoscitivi alla realtà. In altri termini si tratta di due diversi modi di percepire: da un lato (per quanto riguarda la verità convenzionale) abbiamo un modo di percepire le cose che si fonda su alcune categorie, in particolare quella di sostanza individuale, che di fatto deformano la realtà. Dall’altro lato (per quanto riguarda la verità ultima) abbiamo una visione delle cose che è libera da quelle categorie erronee, un modo di percepire la realtà per come essa è veramente, al di là di ciò che noi proiettiamo su di essa, e del quale nulla può essere detto se non che si tratta di una visione delle cose *altra* rispetto a quella ordinaria, che oltrepassa o trascende quest’ultima dato che va oltre i suoi “filtri epistemici”.

A seconda del grado di maturità spirituale di colui al quale sono rivolti, gli insegnamenti si baseranno di volta in volta o sulla verità convenzionale o su quella ultima, o su un modo di percepire le cose che adotta categorie ordinarie e familiari, o su un modo di percepire le cose che va oltre tali categorie, perché mira direttamente alla realtà in se stessa.

Sulla verità convenzionale si baseranno tutti quegli insegnamenti che sono rivolte a persone che non hanno raggiunto un grado elevato nel percorso spirituale, e che dunque potrebbero non comprendere o, peggio ancora, potrebbero essere danneggiate da insegnamenti che si fondano sul punto di vista dell’illuminato, che vede le cose come stanno realmente.

Sulla verità ultima, al contrario, si baseranno quegli insegnamenti che sono diretti a persone che hanno raggiunto un'elevata maturità spirituale, in grado di accogliere gli insegnamenti del Buddha, per così dire, senza aggiustamenti o edulcoranti.

La vacuità non è una descrizione o una definizione di ciò che è la realtà ultima: essa non è la rappresentazione che Nāgārjuna dà di come stanno realmente le cose, ovvero non è la metafisica di Nāgārjuna. Si tratta solo di uno strumento concettuale valido esclusivamente nel contesto in cui è usato, cioè nella critica alla visione "sostanzialista" dell'uomo comune e del Sarvāstivādin: se l'avversario fosse stato diverso, suggerisce Ferraro, Nāgārjuna non avrebbe parlato di vacuità. Dunque si tratta di un concetto la cui validità è solo strumentale e non descrittiva: appena lo scopo è raggiunto, esso non serve più.

La filosofia di Nāgārjuna, inoltre, non sembra combaciare con il quadro che emerge dall'interpretazione nichilista (Westerhoff) né da quello che emerge dall'interpretazione semantica (Garfield).

Per quanto riguarda Westerhoff: in primo luogo, la posizione di Westerhoff, per cui "non esiste alcuna realtà ultima e tutto è solo apparenza" è insostenibile perché le apparenze stesse non potrebbero esserci in mancanza di un sostrato reale che funga da base delle apparenze stesse. Dunque, se si sottolinea la prima parte della formula ("non esiste alcuna realtà ultima") si cade nel "nichilismo estremo" (nulla esiste, neanche le apparenze) visto che, negando qualsiasi base di realtà, si è costretti a negare anche le apparenze, ma Nāgārjuna e la sua via di mezzo rifiutano l'estremo del nichilismo. Se, invece, si sottolinea la seconda parte della formula ("esistono solo le apparenze") si cade nel reificazionismo, per cui, di fatto, le apparenze diventano la nuova realtà.

In secondo luogo, questa formula rischia di essere una posizione metafisica che descrive come stanno le cose in realtà, ma il "discorso" di Nāgārjuna è esplicitamente antimetafisico. Contro tale interpretazione Ferraro propone una posizione che è al contempo "realista", in quanto sostiene che Nāgārjuna accetta l'esistenza di una realtà ultima (*tattva, dharmatā* etc.) oggetto di una particolare esperienza conoscitiva (*nirvāṇa*), e "antimetafisica", in quanto di tale realtà nulla si può dire.

Per quanto riguarda l'interpretazione di Garfield/Siderits: per Ferraro questa presenta dei problemi "formali-espositivi" e "logico-filologici". Per quanto riguarda i primi si riconoscono due problemi principali.

1) Lascia a livello implicito ciò che invece deve essere esplicitato: da un lato, l'ambiguità dei termini "verità ultima" e "verità convenzionale", i quali hanno entrambi sia un significato epistemologico

("tipo di conoscenza/approccio epistemico") sia uno ontologico ("tipo di realtà") e dall'altro lato, non viene esplicitata la parte complementare della formula "la verità ultima è che non esiste alcuna verità ultima ma solo la verità convenzionale.", cioè "la verità convenzionale è che non esiste alcuna verità convenzionale". Inoltre 2) tale mancata esplicitazione porta entrambi, in particolare Garfield, a formulazioni contraddittorie, anzi, nel caso di Garfield, ad ascrivere tale contraddittorietà a Nāgārjuna stesso).

Per quanto riguarda i problemi "filosofico-filologici", questi sono tre.

1) L'impossibilità di affermare l'esistenza solo del convenzionale senza una base reale per esso: 2) la mancanza di una base testuale per l'affermazione "tutto esiste solo convenzionalmente"; 3) l'indistinguibilità *de facto* dell'interpretazione semantica da quella nichilista.

Come quarto problema di carattere filosofico si potrebbe aggiungere quello che riguarda il fatto che, secondo Ferraro, l'interpretazione semantica (come quella di Westerhoff) finisce per essere un'interpretazione di carattere metafisico, ovvero che offre un quadro, una descrizione di come le cose stanno realmente. A mio avviso una problematicità dell'interpretazione di Ferraro che merita di essere analizzata è quella che riguarda il concetto di *svabhāva*. Ferraro non sembra discostarsi dall'interpretazione che Westerhoff e Garfield danno del concetto di *svabhāva*. Anche per Ferraro, infatti, sembra che il termine possa essere tradotto con "esistenza reale", ovvero vige, come in Garfield e Westerhoff, l'idea che essere dotato di *svabhāva* significa esistere realmente, cioè indipendentemente dalla mente umana.

In altri termini, se *svabhāva* significa esistenza reale, allora il concetto di *svabhāva* diventa sinonimo di realtà ultima, visto che *svabhāva* e realtà ultima stanno entrambi a indicare ciò che esiste indipendentemente dalla nostra attività mentale. Ma se le cose stanno così allora non si capisce come si possano tenere assieme l'idea di Nāgārjuna che non vi sia nulla dotato di *svabhāva*, e l'idea che vi sia una realtà ultima. Certamente le cose cambiano se l'interpretazione che si dà al concetto di *svabhāva* non rimane la stessa, ovvero se esso non viene reso come un sinonimo di esistenza reale ma, per esempio, di "sostanza individuale". In tal caso si può dire, per esempio, che non c'è nulla che sia dotato di *svabhāva* (ovvero che non c'è nessuna sostanza individuale) ma ciò non toglie che esista qualcosa a livello ultimo, una realtà ultima sulla quale erroneamente proiettiamo entità dotate di una propria identità individuale, che sono solo costruzioni mentali o linguistiche sovrapposte alla realtà.

Un altro punto debole dell'interpretazione di Ferraro, a mio avviso, è la critica che egli rivolge sia a Westerhoff che a Garfield sull'impossibilità di pensare il convenzionale senza il reale, ovvero sull'impossibilità che tutto si possa ridurre solo ed esclusivamente a creazioni linguistiche o mentali, entità che esistono solo ed esclusivamente in virtù dell'attività della mente umana, senza che vi sia una base di realtà, senza che vi sia alcunché di oggettivo che esista indipendentemente dalla nostra attività mentale. Data questa impossibilità, la posizione dei due interpreti contro cui Ferraro muove le sue critiche, ovvero la tesi per cui tutto esiste solo convenzionalmente, risulterebbe insostenibile. Di fatto questa potrebbe essere vista come una critica all'idealismo in quanto tale, dove per "idealismo" si intende appunto quella posizione filosofica per la quale non esistono oggetti "esterni" alla mente, e tutti quelli che appaiono come oggetti "esterni" ad essa altro non sono, in realtà, che rappresentazioni "interne" ad essa, come accade in sogno. Dunque tutto si riduce alla mente e alle sue ideazioni, di fatto eliminando il concetto di una realtà esterna che esiste indipendentemente dalla mente e che funge da causa delle rappresentazioni che sorgono in essa.

Ora, non si capisce il motivo per cui, come dice Ferraro, sarebbe impossibile che tutto si riduca a ideazioni prodotte dalla mente, senza che vi sia una base di realtà a fungere da loro sostrato oggettivo. Come osserva Westerhoff (rispetto alla critica Yogācāra al nichilismo di Nāgārjuna secondo cui il convenzionale dovrebbe basarsi sul reale), che le apparenze e le costruzioni concettuali necessitino di una base di realtà oggettiva sembra essere una petizione di principio.

Certo, si potrebbe replicare dicendo che effettivamente è necessario che l'idealista presupponga l'esistenza oggettiva della mente, cui tutto è ricondotto: almeno la mente, per così dire, esiste indipendentemente dalla mente. In tal senso la critica di Ferraro potrebbe cogliere nel segno.

Eppure, anche ammesso che la mente esista realmente, che dunque il convenzionale abbia bisogno di una base reale, tuttavia l'ipotesi antirealista che vuole che tutto sia ricondotto alla mente e alle sue ideazioni rimane in piedi, mentre la funzione di quella critica era proprio demolire ogni interpretazione antirealista di Nāgārjuna.

Buono, al contrario, il tentativo di Ferraro di rendere il pensiero di Nāgārjuna immune dal paradosso dell'espressibilità e altrettanto buona, dal mio punto di vista, l'intuizione secondo cui tanto Garfield che Westerhoff, con la loro idea che Nāgārjuna abbia una tesi del tipo "tutto esiste solo convenzionalmente", di fatto attribuiscono a Nāgārjuna una metafisica, ovvero una descrizione/definizione di come stanno veramente le cose: Ferraro, al contrario, limitandosi a porre

l'esistenza di una realtà ultima, che mai descrive o definisce, non è costretto ad attribuire a Nāgārjuna alcuna metafisica, nel senso in cui fino a questo momento è stato usato il termine.

Conclusione

All'interno di questa conclusione ci si propone di fare due cose:

A) Innanzitutto, una sintesi, un'analisi e una critica delle interpretazioni fino a qui affrontate.

B) In secondo luogo, una proposta di un diverso tipo di interpretazione che possa superare le problematiche riscontrate nelle altre interpretazioni

A) Per quanto riguarda le letture nāgārjuniane che sono state analizzate fino a questo momento, se ne riporta in primo luogo una sinossi per rilevarne successivamente quelli che, ad avviso di chi scrive, possono essere definite implicazioni problematiche.

1) L'interpretazione di Westerhoff.

Secondo tale posizione, Nāgārjuna, nel momento in cui afferma che tutto è vuoto, ovvero che tutto è privo di *svabhāva*, sta dicendo che tutto è privo di un'esistenza primaria o oggettiva.

In altri termini non c'è nulla che esiste a livello ultimo, cioè indipendentemente dalla mente umana, il che equivale a dire che tutto esiste solo secondariamente o soggettivamente, cioè in dipendenza dalla/in virtù della mente umana, come mera costruzione mentale o linguistica.

Nāgārjuna, pertanto, negherebbe che vi sia qualcosa come una realtà esterna alla mente, un "ready made world" come dice Westerhoff, ovvero un mondo di oggetti che esiste di per sé, al di fuori e indipendentemente dalle nostre rappresentazioni.

Questo significa che la posizione di Nāgārjuna, nella misura in cui considera tutte le cose di cui parliamo come nient'altro che "entità di finzione", ovvero entità che esistono solo ed esclusivamente nella mente umana, può essere definita come una forma di "panfinzionalismo".

Se, infatti, il "finzionalismo locale" si limita a considerare come entità di finzione gli oggetti che appartengono solo a determinati discorsi (per esempio il finzionalista rispetto alla matematica o all'etica considera come fittizi solo gli oggetti di cui si tratta in questi discorsi, ovvero considera i numeri o le norme/i valori morali come meri prodotti della mente umana cui non corrisponde nulla di oggettivo nella realtà), il panfinzionalismo considera come entità di finzione *tutte* le entità di cui parliamo. E questa è, secondo Westerhoff, la posizione di Nāgārjuna.

Ciò significa che, sia che si parli di questa cosa sia che si parli di quell'altra (di tavoli piuttosto che di elettroni), ogni entità menzionata nei nostri discorsi deve essere considerata alla stregua delle entità che popolano i racconti di finzione. Per esempio, come Sherlock Holmes non deve essere considerato come un'entità realmente esistente, bensì come nient'altro che una costruzione della mente e del linguaggio umano, così tutte le altre entità di cui parliamo dovranno essere considerate come nient'altro che oggetti che esistono solo nella nostra mente, e che in nessun modo fanno parte di mondo che esiste "là fuori", indipendentemente da noi.

Non c'è nulla dunque che esista oggettivamente, e tutto si riduce a mere costruzioni mentali o linguistiche, ovvero ad apparenze. Si tratta di una forma di nichilismo (in quanto si dice che nulla esiste, nulla è reale) ma di un nichilismo "qualificato" che, a differenza del nichilismo "estremo", non si spinge fino a negare le apparenze, e che pertanto può essere riassunto nella formula: "non esiste nulla a livello ultimo e tutto è solo apparenza."

2) L'interpretazione di Garfield.

L'analisi di Garfield si fonda in primo luogo sulla distinzione tra le due verità, la verità ultima e la verità convenzionale, che Nāgārjuna richiama come distinzione cruciale interna all'Insegnamento (*Dharma*). La verità ultima altro non è che quella verità che riguarda la realtà ultima, cioè il modo in cui le cose sono veramente (*yathā bhūta*), il modo in cui la realtà è in se stessa, ovvero indipendentemente dalla rappresentazione che ne dà la mente umana.

La verità convenzionale, al contrario, è quella verità che riguarda la realtà convenzionale, cioè quella realtà che esiste solo in virtù delle nostre convenzioni, ovvero solo in virtù della/in dipendenza dalla mente umana.

La verità ultima, il cui contenuto rappresenta il modo in cui le cose sono veramente, cioè la realtà ultima, altro non è che la dottrina della vacuità di tutte le cose: la vacuità di tutte le cose è dunque la realtà ultima.

Ora, che qualcosa sia vuoto non significa altro che esso è privo di *svabhāva*, dove per *svabhāva*, esattamente come in Westerhoff, si intende "esistenza indipendente dalla mente umana": essere vuoto, pertanto, non significa altro che esistere solo in virtù della mente umana, ovvero convenzionalmente. Ma tutte le cose sono vuote, dunque tutte le cose esistono solo convenzionalmente, cioè in virtù della mente umana.

In altri termini, tutte le cose che crediamo esistere a livello ultimo, realmente, cioè indipendentemente dalla nostra mente, in realtà, non sono più reali delle entità di finzione che popolano i racconti di finzione. Tutti gli oggetti che costituiscono il mondo che siamo soliti chiamare “reale”, altro non sono che entità che esistono solo in virtù della nostra mente, di modo che quel mondo è un mondo che esiste solo convenzionalmente, proprio come i mondi creati dai racconti di finzione.

Per questo Garfield, proprio come Westerhoff, descrive la posizione di Nāgārjuna come una forma di panfinzionalismo: noi tutti viviamo all’interno di una finzione che creiamo collettivamente. Le nostre abitudini, il nostro linguaggio, il nostro apparato percettivo, etc. producono un mondo di oggetti che esistono solo ed esclusivamente in questa finzione, solo in relazione a noi e alla nostra mente. Tuttavia, tale mondo puramente fittizio, pur essendo una finzione collettiva degli uomini, che esiste solo nelle loro menti, e che può ingannare chi crede che sia più di una mera costruzione della mente umana, può fungere lo stesso da base per affermazioni vere o false, proprio come un racconto di finzione.

Ora, dire che la verità ultima è che tutto è vuoto, ovvero che non c’è alcuna realtà ultima, implica una contraddizione: se non c’è alcuna realtà ultima, allora non c’è alcuna verità ultima, perché questa presuppone quella; dunque, dire “la verità ultima è che tutto è vuoto” significa dire “la verità ultima è che non c’è verità ultima”.

Si tratta di uno dei tre paradossi che Garfield individua all’interno del pensiero di Nāgārjuna, ovvero il “paradosso dell’espressibilità”. Questo potrebbe essere formulato anche in tal modo: che tutto è vuoto è una verità ultima; ma che tutto è vuoto implica che non c’è una verità ultima; dunque c’è e insieme non c’è una verità ultima.

Accanto a questo paradosso Garfield individua altri due paradossi: il “paradosso semantico” e quello “ontologico”. Il primo giunge alla stessa conclusione dell’espressibilità. Esso infatti afferma: la realtà è ineffabile, di conseguenza ogni verità espressa linguisticamente è verità convenzionale, dunque non vi sono verità ultime; eppure, che la realtà ultima sia ineffabile è una verità ultima; dunque c’è e insieme non c’è una verità ultima. Tanto questo paradosso quanto quello dell’espressibilità possono essere riassunti come segue: l’unica verità ultima è che non c’è alcuna verità ultima.

Per quanto riguarda il paradosso ontologico, questo può essere riassunto così: tutte le cose hanno una sola natura fondamentale, quella di non avere natura fondamentale. Il paradosso ontologico infatti afferma: tutto è vuoto, cioè privo di una natura fondamentale; ma, dato che tutte le cose non

possono esistere se non come vuote, la vacuità è la loro natura fondamentale; dunque le cose hanno e non hanno una natura fondamentale.

La struttura stessa della realtà, pertanto, è contraddittoria (le cose hanno e insieme non hanno una natura fondamentale): ed è proprio tale struttura paradossale che spiega perché, quando tentiamo di parlare di essa, incontriamo contraddizioni. In altri termini, se incontriamo dei paradossi quando parliamo della realtà ultima, ciò non è dovuto ad un difetto del linguaggio, o dei nostri strumenti epistemici in generale, bensì alla struttura stessa della realtà, che è paradossale.

3) L'interpretazione di Ferraro.

Quest'ultima può essere divisa in due parti: una *pars destruens*, nella quale egli offre una critica dell'interpretazione di Westerhoff e di quella di Garfield, e una *pars construens*.

Partiamo da questa seconda: a differenza delle interpretazioni precedenti, quella di Ferraro ammette all'interno della filosofia di Nāgārjuna una realtà che esiste di per sé, indipendentemente dalla nostra mente. Si tratta di un'interpretazione che vuole essere "realista" (nella misura in cui, appunto, si ascrive al pensiero di Nāgārjuna l'idea che vi sia una realtà in sé che esiste indipendentemente da noi) e al contempo "antimetafisica", dove per "metafisica" si intende una qualunque descrizione o definizione della realtà in sé, del modo in cui essa è veramente, del modo in cui le cose stanno a livello ultimo (nella misura in cui, sebbene si ammetta l'esistenza di una realtà ultima, si rifiuta ogni tentativo di descriverla o definirla).

L'analisi di Ferraro si focalizza anch'essa principalmente sulla dottrina delle due verità di Nāgārjuna, della quale egli offre quella che lui stesso chiama un'"interpretazione pedagogica", che può essere riassunta come segue.

Le due verità di cui parla Nāgārjuna, ovvero la verità convenzionale (*saṃvṛti-satya*) e la verità ultima (*paramārtha-satya*) altro non sono che due diverse dimensioni epistemiche, ovvero due diversi approcci conoscitivi alla realtà. In altri termini si tratta di due diversi modi di percepire le cose: da un lato (per quanto riguarda la verità convenzionale) abbiamo un modo di percepire le cose che si fonda su alcune categorie, in particolare quella di sostanza individuale, che di fatto deformano la realtà. Dall'altro lato (per quanto riguarda la verità ultima) abbiamo una visione delle cose che è libera da quelle categorie erronee, un modo di percepire la realtà per come essa è veramente, al di là di ciò che noi proiettiamo su di essa, e del quale nulla può essere detto se non che si tratta di una

visione delle cose *altra* rispetto a quella ordinaria, che oltrepassa o trascende quest'ultima dato che va oltre i suoi "filtri epistemici".

A seconda del grado di maturità spirituale di colui al quale sono rivolti, gli insegnamenti si baseranno di volta in volta o sulla verità convenzionale o su quella ultima; o su un modo di percepire le cose che adotta categorie ordinarie e familiari, o su un modo di percepire le cose che va oltre tali categorie, perché mira direttamente alla realtà per come essa è in se stessa.

Sulla verità convenzionale si baseranno tutti quegli insegnamenti che sono rivolti a persone che non hanno raggiunto un grado elevato nel percorso spirituale, e che dunque non potrebbero comprendere o peggio ancora potrebbero essere danneggiate da insegnamenti che si fondano sul punto di vista dell'illuminato, che vede le cose come stanno realmente.

Sulla verità ultima, al contrario, si baseranno quegli insegnamenti che sono diretti a persone che hanno raggiunto un'elevata maturità spirituale, in grado di accogliere gli insegnamenti del Buddha, per così dire, senza aggiustamenti o edulcoranti.

Infine, un altro elemento originale dell'analisi di Ferraro è la sua interpretazione del concetto di vacuità. La vacuità non è una descrizione o una definizione di ciò che è la realtà ultima: essa non è la rappresentazione che Nāgārjuna dà di come stanno realmente le cose, ovvero non è la metafisica di Nāgārjuna. Si tratta solo di uno strumento concettuale valido esclusivamente nel contesto in cui è usato, cioè nella critica alla visione "sostanzialista" dell'uomo comune e del Sarvāstivādin: se l'avversario fosse stato diverso, suggerisce Ferraro, Nāgārjuna non avrebbe parlato di vacuità. Dunque si tratta di un concetto la cui validità è solo strumentale e non descrittiva: appena lo scopo è raggiunto, esso non serve più.

Come si vede le interpretazioni di Garfield e Westerhoff sono compatibili, se non addirittura "sovrapponibili", se si esclude la parte dell'analisi di Garfield dedicata all'idea di Nāgārjuna come "dialeteista".

- Entrambi identificano la vacuità, cioè la mancanza di *svabhāva*, con la mancanza di esistenza ultima, cioè indipendente dalla mente.

- Entrambi arrivano alla stessa conclusione: tutto esiste solo convenzionalmente, e per entrambi questo significa che nulla esiste "in misura maggiore" delle entità di finzione (panfinzionalismo).

- Entrambi, nonostante ciò, si preoccupano di dire che comunque Il Madhyamaka non è un nichilista (antirealista) *tout court* perché "salva" l'esistenza convenzionale.

Come già detto in precedenza queste posizioni peccano, a mio avviso, di alcune problematicità:

- La nozione di *svābhava* è ricondotta a quella di esistenza primaria, di modo che solo ciò che è dotato di *svābhava* esiste primariamente, cioè oggettivamente/realmente, mentre ciò che ne è privo esiste solo secondariamente, cioè solo in virtù della/in dipendenza dalla mente umana. Si è detto, poi, che è dotato di *svabhāva*, solo ciò che non dipende da altro per esistere, di modo che tutto ciò che dipende da altro esiste solo secondariamente: ma come può la nozione di “esistenza in virtù di altro” implicare quella di “esistere solo in virtù della mente umana”? In altri termini, non è problematico dedurre dal fatto che qualcosa esista solo in virtù di altro che essa esista solo in virtù della nostra mente, come entità fittizia?

- Si dice che tutto esiste solo convenzionalmente, e che non c'è nulla che esista a livello ultimo, cioè oggettivamente. Eppure in Westerhoff si ammette l'esistenza (ultima/oggettiva) di soggetti per spiegare il sorgere di un mondo di apparenze, di oggetti puramente convenzionali, e in Garfield si parla di “mente umana” o “uomini”, il che lascia immaginare anche qui l'idea di una o più entità che esistono oggettivamente. Tutto ciò non porta ad una contraddizione, per cui da un lato si nega categoricamente l'esistenza oggettiva di alcunché, e dall'altra la si recupera nel momento in cui si spiega come tutto possa esistere convenzionalmente?

- Una posizione come quella di chi sostiene “non esiste nulla a livello ultimo e tutto esiste solo convenzionalmente”, cioè una posizione di fatto “idealista”, non rischia anch'essa di diventare, contrariamente a quanto affermano i suoi sostenitori, una forma di metafisica (descrizione/definizione del modo in cui le cose stanno realmente)?

- Infine, Nāgārjuna rifiuta, in quanto sostenitore della “via di mezzo”, ogni estremo teorico, tra cui quello del nichilismo. Una posizione come quella sostenuta da Westerhoff e Garfield difficilmente si salva dal nichilismo.

Ritengo infatti che non basta dire, come fa Garfield, che Nāgārjuna non è un nichilista/anti-realista perché non nega l'esistenza *tout court*, ma solo l'esistenza primaria o oggettiva, mantenendo la realtà convenzionale: se si mantiene solo la realtà convenzionale si mantiene solo il mondo di “Babbo Natale” e “Sherlock Holmes” ovvero il mondo delle entità di finzione, e ridurre tutto a un mondo del genere significa, di fatto, negare che vi sia qualcosa che propriamente possa essere detto esistente, e dunque significa cadere nel nichilismo/anti-realismo.

Lo stesso dicasi per Westerhoff: non basta dire che si mantengono le apparenze, se poi di queste si dice che comunque non possono essere considerate come “oggetti esistenti”, e dunque se ancora una volta l'idea di realtà/esistenza è completamente messa al bando.

Westerhoff potrebbe rispondere dicendo che il nichilismo qualificato è una posizione “mediana” dal momento che si possono individuare delle posizioni meno estreme e più estreme in mezzo alle quali essa può essere collocata. Il ragionamento pertanto sarà il seguente: il nichilismo che Nāgārjuna rifiuta in quanto sostenitore della “via di mezzo” è un estremo teorico; ma il nichilismo qualificato non è un estremo teorico, quindi il nichilismo qualificato non è rifiutato da Nāgārjuna.

Sono dell’idea che il motivo che Westerhoff adduce per giustificare che il nichilismo qualificato non sia un estremo teorico, non sia un buon motivo. Se per fare in modo che una posizione non sia un estremo teorico basta che si possano individuare posizioni più estreme e meno estreme di essa, allora non sarebbe un estremo teorico nemmeno il sostanzialismo, di contro a quanto Westerhoff afferma.

Se per sostanzialismo, infatti, come fa Westerhoff, si intende una posizione per la quale esistono delle sostanze, ovvero delle entità che esistono indipendentemente da altro, allora è facile immaginare una posizione teorica meno estrema (quella di chi sostiene che non ci siano sostanze che esistono di per sé) e una più estrema (quella del “sostanzialismo universale”, per cui *tutto* esiste di per sé, ovvero ci sono *solo* sostanze).

Ma il sostanzialismo, come dice Westerhoff, rimane un estremo teorico, dunque non è vero che basta essere *tra* una posizione teorica più estrema e una meno estrema per non essere un estremo teorico. Così, allo stesso modo, il nichilismo qualificato non può salvarsi dall’etichetta di “estremo teorico” solo perché si trova a metà strada tra una posizione più estrema e una meno estrema. E in tal caso crolla il ragionamento di Westerhoff, che voleva il nichilismo qualificato come posizione che Nāgārjuna ammette perché non è un estremo teorico.

Dall’altra parte c’è una posizione come quella di Ferraro che invece ritiene di poter individuare nel pensiero di Nāgārjuna l’idea di una realtà ultima. Tuttavia, come abbiamo già visto, Ferraro non sembra discostarsi dall’interpretazione che Westerhoff e Garfield danno del concetto di *svabhāva*. Anche per Ferraro, infatti, sembra che il termine debba essere tradotto con “esistenza reale”, ovvero vige, come in Garfield e Westerhoff, l’idea che essere dotato di *svabhāva* significa esistere realmente, cioè indipendentemente dalla mente umana.

In altri termini, se *svabhāva* significa esistenza reale, allora il concetto di *svabhāva* diventa sinonimo di realtà ultima, visto che *svabhāva* e realtà ultima stanno entrambi a indicare ciò che esiste indipendentemente dalla nostra attività mentale.

Ma se le cose stanno così allora non si capisce come si possano tenere assieme l'idea di Nāgārjuna che non vi sia nulla dotato di *svabhāva*, e l'idea che vi sia una realtà ultima.

In ultima analisi credo tre siano i requisiti che tutte queste interpretazioni cercano di rispettare nel formulare una posizione che possa essere coerentemente attribuita a Nāgārjuna. E direi che si tratta di quei requisiti che ogni interpretazione di Nāgārjuna dovrebbe rispettare:

- 1) attribuire a Nāgārjuna una posizione che possa rimanere una "via di mezzo" tra i due estremi del nichilismo e del sostanzialismo;
- 2) attribuire a Nāgārjuna una posizione che sia "antimetafisica" (intendendo per metafisica una definizione o descrizione di come stanno le cose a livello ultimo);
- 3) fornire una ricostruzione in sé coerente della dottrina della vacuità.

Ritengo che Westerhoff e Garfield non riescano a rispettare i primi due criteri: entrambi, infatti, credo che finiscano per far cadere la filosofia di Nāgārjuna in uno dei due estremi teorici, nella fattispecie il nichilismo; e inoltre entrambi finiscono per formulare una posizione che, come suggerisce Ferraro, sembra rientrare nelle caratteristiche di ciò che abbiamo detto essere una metafisica.

B) Dall'altra parte, credo che l'interpretazione di Ferraro, sebbene rispetti i primi due punti, tuttavvia non riesce a formulare una dottrina coerente della vacuità, vista la contraddizione che rimane tra l'affermazione dell'esistenza di una realtà ultima, da un lato, e dall'altro l'idea che tutto sia vuoto di *svabhāva*, rimanendo questo concetto di fatto equivalente a realtà ultima.

Come si vede, dunque, tutti i punti potrebbero essere rispettati se, mantenendo l'interpretazione realista e antimetafisica di Ferraro, si riuscisse ad evitare la contraddizione in cui essa cade. Ma tale contraddizione dipende solo dal fatto che il termine *svabhāva* continua a rimanere un sinonimo di *dravyasat*, ovvero di esistenza primaria o ultima.

Quindi, se teniamo l'interpretazione di Ferraro ma cambiamo il modo in cui viene interpretato il concetto di *svabhāva* allora possiamo arrivare ad un'interpretazione del pensiero di Nāgārjuna che sappia rispettare tutti e tre i requisiti formulati sopra.

Una diversa interpretazione del concetto di *svabhāva* potrebbe essere quella che traduce il termine con "identità di natura", "identità sostanziale", "identità propria", "essenza identitaria" e simili.

Nel suo celebre lavoro sull'ontologia dell'Abidharmika⁴⁶, focalizzato principalmente sull'ontologia dei Sarvāstivādin, Paul Williams mostra come per questi ultimi è il possesso di *svabhāva* ciò che garantisce a qualcosa di esistere a livello ultimo, di avere *dravyasat*⁴⁷. Poco dopo egli aggiunge altresì che, sulla base delle evidenze testuali a nostra disposizione, bisogna concludere che per i Sarvāstivādin l'adeguata definizione di *svabhāva* corrispondesse più o meno a quanto segue:

"To have *svabhāva* (...) is therefore the same thing to be uniquely describable, that is, to have a characteristic such that the entity concerned can be *uniquely differentiated* from another entity. As the Abidharmakośa observes: 'Dharmas have a *svabhāva* because they are differentiated from the nature of another (*parabhava*)'."⁴⁸

Allo stesso modo si dice poco oltre:

"The *svabhāva* is thus the self-essence of the primary existent to the extent to which it is the essential element in characterizing that existent as a self, that is, as uniquely individuated".⁴⁹

E infine:

"To be a primary existent is to have a *svabhāva* which means that is possible to uniquely answer the question: 'What is x'?"⁵⁰

In tal senso avere *svabhāva* significa per qualcosa avere un'*identità propria* che la rende se stessa, individuandola e distinguendola rispetto al resto. Il concetto opposto a quello di *svabhāva* (identità di natura), come afferma l'Abidharmakośa, è infatti quello di *parabhava* (alterità di natura), il che porta ancora una volta a ritenere che *svabhāva* stia ad indicare l'identità di una cosa con se stessa, la sua identità propria, quella che potremmo chiamare la sua "aséità"⁵¹.

⁴⁶ P. Williams, *On the Abidharma Ontology*, Journal of Indian Philosophy, Vol. 9, No. 3, 1981, pp. 227-257.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 241-242.

⁴⁸ *Ivi*, p.243.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p.244.

⁵¹ Cf. Emanuela Magno, *Nāgārjuna: logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano, 2012, p. 179: "Svabhāva è contemporaneamente l'essere in sé di una cosa, la sua aseità, e appunto l'identità di natura di una cosa, la sua natura inerente, che la rende irriducibile ad ogni altra entità."

In altri termini, che la realtà sia costituita da oggetti dotati *svabhāva*, secondo l'interpretazione proposta da Williams, significa che la realtà è costituita da oggetti che sono dotati di un'identità propria, la quale garantisce ad ognuno di essi il fatto di essere una determinata cosa e non un'altra (di essere x e non y). Chiamo questi oggetti dotati di una propria identità che li individua e distingue dal resto "entità determinate". Per chi interpreta mediante la categoria di *svabhāva* la realtà questa è dunque un insieme di *entità determinate*, distinte e separate le une dalle altre in virtù del fatto che ognuna di esse ha una propria identità che la individua come una certa cosa e la isola dal resto. Quando diciamo: "la c'è x, là c'è y, là c'è z, ecc", di fatto stiamo pensando alla realtà proprio in quel modo, ovvero come ad un insieme di entità dotate di *svabhāva*, ovvero di una identità propria che le fa essere questa o quella determinata cosa, isolando l'una dall'altra. Ora, la teoria della vacuità sviluppata da Nāgārjuna afferma, al contrario, che tutto è vuoto di *svabhāva*, ovvero che nulla è dotato di un'identità propria, di un sé⁵². Questo significa che, secondo tale teoria, quel mondo diviso in una molteplicità di entità determinate, di oggetti dotati di un'identità propria, non è altro che una chimera prodotta dalla mente umana. Siamo solo noi, per così dire, che poniamo delle entità determinate, degli oggetti dotati di una propria identità, là dove non c'è nulla del genere nella realtà. Ma perché, ci si chiede, tutto è vuoto? Perché nulla è dotato di *svabhāva*, nulla è dotato di un'identità propria?

A mio avviso le risposte di Nāgārjuna potrebbero essere due.

1) In primo luogo tutto cambia incessantemente, senza posa, il che significa che siamo solo noi che arbitrariamente fissiamo ora in questa ora in quella determinata cosa ciò che mai smette di mutare, attribuendogli un'identità fissa. Siamo solo noi che, per così dire, "congeliamo" quello che è un flusso continuo e incessante in un insieme di oggetti dotati di una propria identità.

Questo è ciò che facciamo quando diciamo "là c'è x, là c'è y, là c'è z, ecc.", cioè congeliamo arbitrariamente un flusso continuo e incessante in una molteplicità di entità determinate, e in tal modo "vediamo" un mondo di oggetti dotati di identità propria là dove non c'è che un flusso continuo e incessante.

2) In secondo luogo tutto dipende da altro per esistere, e ciò significa due cose, ovvero che nessuna entità determinata può essere isolata, se non arbitrariamente, a) dalla processualità causale di cui è momento e b) dai rapporti di dipendenza cui appartiene.

⁵² Vd. *ivi*, p. 72: "definire *vuoto* qualcosa sottrae a questo qualcosa proprio le proprietà che pretendono di qualificarlo come oggetto distinto, autonomo e dotato di una sua reale identità. *Vuoto* e *vacuità* (...) implicano per definizione un termine relativo: *svabhāva*, l'identità di natura."

- a) Prendiamo lo svilupparsi di una pianta: qui abbiamo a che fare con una processualità causale continua, priva di soluzione di continuità, che solo arbitrariamente può essere “ritagliata” nei suoi momenti per ricavarne oggetti distinti, come “il seme”, “lo stelo”, “la foglia”, “il fiore”. Questi presunti oggetti distinti gli uni dagli altri altro non sono che astrazioni effettuate dalla mente umana dalla processualità continua che sta analizzando, da una processualità causale di per sé indivisa.

Lo stesso dicasi di ogni altra presunta entità determinata: che cosa sono le entità determinate “Marco” o “Giovanni” se non oggetti arbitrariamente astratti da una processualità causale continua, arbitrariamente ritagliati da un flusso continuo e incessante?

Il presunto singolo oggetto, la presunta entità determinata viene “diluita” nella processualità causale di cui è momento: di essa non c’è più traccia, rimane solo un flusso continuo e incessante.

In sintesi: là dove non c’è che una processualità causale priva di soluzione di continuità, noi poniamo dei confini e diciamo: “qui inizia e qui finisce l’entità determinata x”, in tal modo “ritagliamo” i nostri oggetti da quello che è un flusso causale che mai conosce interruzioni o separazioni.

- b) Ritorniamo alla pianta: questa esiste solo in virtù dell’aria, dell’acqua, della luce, e di molte altre condizioni. La dipendenza da condizioni è tale, ed è così stretta, che solo arbitrariamente può essere segnato un confine tra la presunta entità determinata in questione e le condizioni da cui dipende.

In altri termini quei confini identitari mediante cui viene isolata la presunta entità determinata dalle condizioni da cui dipende si rivelano illusori, svaniscono, e con essi l’illusione della presenza di un’entità determinata.

In modo simile a quanto accadeva precedentemente, la presunta entità determinata viene “diluita”, ma non come prima nel processo causale di cui è momento, bensì nelle sue condizioni: è come quando si cancella la circonferenza di un cerchio, e con essa svanisce anche quel singolo oggetto che essa isolava, lo spazio interno ad essa essendo diventato tutt’uno con quello esterno.

In sintesi, nulla ha un’identità propria (*svabhāva*) perché:

- 1) tutto cambia incessantemente (*anitya*) e
- 2) tutto esiste in virtù di altro (*pratītyasamutpāda*).

Ogni volta che la mente pone un’entità determinata e dice “la c’è x, là c’è y, là c’è z, etc.”, altro non sta facendo che 1) “congelare” e 2) “ritagliare” arbitrariamente un flusso continuo e incessante in una molteplicità di entità determinate, di oggetti dotati di una propria identità.

In tal modo, là dove nella realtà non c'è che queste eterno e continuo divenire, la mente pone un mondo di oggetti fissi e isolati gli uni dagli altri.

Come scrive Emanuela Magno:

“La critica di Nāgārjuna riduce a non senso ogni tentativo di rappresentare, fondare, definire l'identità e la nozione concettuale che la pretende.

Come ha rilevato Bugault Nāgārjuna sottrae al concetto di identità il suo doppio statuto, sincronico e diacronico. Un'entità non è identica né nel senso dell'essere conclusa in sé, e aderente ad una propria autonoma ed intrinseca essenza, né nel senso di restare permanentemente immutata nella sua intrinseca essenza.

Ogni cosa è dipendente da relazioni (*sarvam pratīyasamutpannam*): con ciò si esclude l'idea di “cosa stessa”, l'*ipse*, il *tad eva*, la sostanzialità autonoma e irrelata. E ogni cosa è impermanente (*sarvam anityam*): con ciò si liquida l'idea di “stessa cosa”, l'*idem* o carattere permanente e stabile (*nitya*) di un'entità.”⁵³

Come si vede anche qui si sottolinea che i motivi per cui tutto è vuoto, cioè privo di *svabhāva* (identità propria) sono due: da un lato l'impermanenza (*anitya*) e dall'altro la co-dipendenza (*pratīyasamutpāda*).

Secondo quanto detto si capisce che anche secondo tale interpretazione la filosofia di Nāgārjuna può essere considerata come una forma di “panfinzionalismo”: ogni entità determinata di cui parliamo altro non è che una creazione arbitraria della mente umana, al pari delle entità che popolano i racconti di finzione. Ogni volta che diciamo “l'entità determinata x” o “l'entità determinata y” stiamo proiettando oggetti dotati di un'identità propria là dove non c'è nulla del genere nella realtà: quel mondo di entità determinate veicolate dal linguaggio è un mondo non meno immaginario di quelli costruiti nei racconti di finzione.

Ma questo, a differenza di quanto accadeva in Westerhoff e Garfield, non deve portare a sostenere una forma di antirealismo: che ogni discorso che parla di entità determinate (e quindi ogni discorso in generale, visto che il linguaggio si articola necessariamente in *determinazioni concettuali fisse e isolate*, ovvero in entità determinate) debba essere considerato al pari dei racconti di finzione, non significa che non ci sia nulla che esista realmente, ovvero non implica che non ci sia qualcosa come una realtà che esiste indipendentemente dalla mente umana: esso implica solo che in tale realtà, per così dire, non c'è spazio alcuno per alcun oggetto dotato di identità propria, che tale realtà non ammette alcuna entità determinata.

⁵³ *Ivi*, p. 180.

Questa teoria della vacuità evita infatti sia il nichilismo (dato che ammette l'esistenza di una realtà che esiste indipendentemente dalla mente, e che viene "male interpretata" da questa, in quanto viene vista per quello che non è, ovvero come un mondo di entità dotate di identità propria) sia il sostanzialismo (dato che rifiuta come concetto illusorio, privo di qualsiasi corrispondenza con la realtà, il concetto di *sostanza*, di *entità determinata*, che esiste in quanto dotata di un'identità propria). In tal senso la teoria della vacuità rappresenta la vera e propria "via di mezzo".

Tuttavia ritengo che ci sia un senso più profondo in cui la vacuità possa essere definita come "via di mezzo". Quando Nāgārjuna dice che la sua è la "via di mezzo" tra essere e non essere, egli vuole dire, a mio avviso, anche un'altra cosa, ovvero che essa è la "via" che rifiuta il pensiero discorsivo (*prapañca*) inteso come pensiero che produce e si articola in determinazioni fisse e isolate, e dunque che procede per dualismi e opposizioni (essere e non essere, x e non-x, y e non-y, etc.).

La vacuità infatti implica il rifiuto della categoria di identità propria, dunque della categoria di entità determinata, ovvero il rifiuto di ogni determinazione fissa e isolata che la mente produce quando dice "x e non y, z e non w, ecc."

Ogni determinazione prodotta, ogni individuazione che la mente crea, rimane lontana dalla realtà che è priva di *svabhāva*, rimane un'astrazione della mente. Il pensiero discorsivo, che di queste determinazioni si nutre e alimenta, non può, pertanto, che essere un impedimento alla comprensione di come le cose sono veramente (*yathā-būtha*), non può che coincidere con quell'ignoranza che impedisce di vedere la realtà per quello che essa è in se stessa, dato che continuamente sovrappone ad essa le sue determinazioni, le sue individuazioni, la categoria di identità propria.

Ma perché facciamo ciò? Perché continuamente fissiamo e ritagliamo la realtà, che è flusso continuo e incessante, ora in questo ora in quell'oggetto dotato di *svabhāva*, dotato di una propria identità? Una possibile risposta viene suggerita dalla Magno: il motivo di ciò sta nel nostro *senso dell'io*. È il fatto di percepirsi come un'"io" (potremmo dire come un'entità determinata) che fa sì che noi interpretiamo la realtà come una molteplicità di "io" (di entità determinate). In altri termini il senso dell'io fa continuamente proiettare oggetti stabili e fissi, distinti e separati, all'interno dei quali esso possa trovare per così dire una base o un rifugio. Per dirla con Emanuela Magno:

“La nozione di *svabhāva*, essere proprio o identità di natura, risponde propriamente alle esigenze mentali di possesso di ambiti di senso stabili e definiti, che garantiscano alla processualità ininterrotta della dimensione esperienziale (psichica e fisica) principi di continuità e permanenza, entro cui rifugiare il senso dell’io”⁵⁴

Se si osserva bene, tuttavia, neanche questa interpretazione della filosofia di Nāgārjuna basata su una diversa lettura del concetto di *svabhāva* riesce a rispettare tutti e tre i requisiti individuati precedentemente. Se, infatti, essa riesce a produrre una coerente rielaborazione della dottrina della vacuità, e se riesce a far coincidere tale dottrina con la via di mezzo, evitando sia il sostanzialismo che il nichilismo, tuttavia questa lettura finisce con l’attribuire a Nāgārjuna una “metafisica”, ovvero una descrizione della realtà per come essa è in se stessa.

Questa interpretazione infatti non si limita a dire che esiste una realtà indipendente dalla mente, ma si spinge a *descrivere* tale realtà definendola come un flusso continuo e incessante, che solo arbitrariamente può essere “congelato” e “ritagliato” in entità a sé stanti.

Si arriva a dire che tutto è vuoto in virtù di una *definizione* del modo in cui la realtà è in se stessa: è in virtù del fatto che la realtà è *perenne divenire e assoluta interdipendenza* che viene rifiutata la categoria di *svabhāva*; è in virtù del fatto che la realtà è flusso continuo e incessante che ogni oggetto dotato di identità propria si rivela essere una costruzione mentale e linguistica, un’ideazione della mente cui non corrisponde nulla nella realtà, la creazione di una mente che vede come permanente ciò che è assolutamente impermanente (congelando ciò che mai si fissa in una forma determinata), e che vede autonomia e separazione là dove non c’è che assoluta interdipendenza (ponendo confini là dove non c’è soluzione di continuità). Dunque la realtà è descritta/definita e non si rispetta il requisito “antimetafisico”.

Si potrebbe tuttavia tentare una strada alternativa, anche se più pericolosa e dubbia. Si potrebbe cioè interpretare diversamente il rifiuto da parte di Nāgārjuna di ogni *dṛṣṭi*: questo termine potrebbe essere interpretato in modo diverso da quanto fatto fino ad adesso, cioè come descrizione/definizione del modo in cui stanno realmente le cose (“metafisica”), e dunque il rifiuto di Nāgārjuna di ogni *dṛṣṭi*: non corrisponderebbe di per sé al rifiuto di ogni tentativo di metafisica.

Ora, come interpretare in modo alternativo a quello proposto fino ad adesso il termine “*dṛṣṭi*”? Risposta: il termine potrebbe essere considerato come l’equivalente di: “opinione/elaborazione teorica/visione del mondo/dottrina fine a se stessa e foriera di attaccamento”.

⁵⁴ *Ivi*, p. 85.

Costante, nei testi del Buddhismo antico, è, infatti, l'esortazione a non attaccarsi a dottrina alcuna, neanche a quelle promosse dal Buddha stesso. Non perché queste siano sbagliate, ovvero non perché esse diano una rappresentazione errata del modo in cui stanno realmente le cose, ma perché attaccarsi a una opinione (sia essa corretta o sbagliata) e considerarla come qualcosa di fine a se stesso, costituisce un grande ostacolo al raggiungimento effettivo della liberazione.

Le dottrine rivelate dal Buddha, come egli stesso dice, non devono essere prese come qualcosa di fine a se stesso, a cui attaccarsi e da custodire gelosamente nel tempio della propria mente, ma solo come degli strumenti che permettono di attingere l'illuminazione, liberandosi una volta per tutte dalla sofferenza. Il loro è uno scopo pratico e non teorico.

Chi tratta quelle dottrine come qualcosa di fine a se stesso, non riconoscendone il valore strumentale, è come colui che, dopo aver attraversato il fiume con la zattera che si è costruito, continua a portare con sé quella zattera, rimanendo attaccato ad essa, non comprendendo che essa serviva solo ad attraversare il fiume, e che andava abbandonata non appena lo scopo fosse stato raggiunto.

Chi indugia in speculazioni teoriche sulle questioni più sottili, o addirittura su quelle impossibili da risolvere, non comprendendo che la teoria è salutare solo se usata al fine di liberarsi dalla sofferenza, e dunque inutile se non nociva quando non viene trattata in questo modo, è come colui che, colpito da una freccia, piuttosto che preoccuparsi di liberarsene, si sofferma su questioni inutili (chi ha lanciato la freccia, come era fatto l'arco che l'ha scoccata, di che tipo era la freccia, etc.), di fatto tralasciando ciò che veramente conta.

In ultima analisi, bisogna capire che se è vero che l'elaborazione teorica è utile nella misura in cui, offrendo uno spiraglio sul modo in cui le cose sono veramente, permette alla mente di liberarsi di quelle illusioni cui essa si aggrappa suo malgrado, tuttavia bisogna ricordarsi, allo stesso tempo, che l'elaborazione teorica ha uno scopo eminentemente pratico, e mai deve essere trattata come un che di fine a se stesso.

Così l'errore non sta tanto nel formulare una teoria che definisca il modo in cui stanno le cose realmente, una dottrina che descriva come la realtà è in se stessa (anzi ciò può essere molto utile se permette di liberarsi da illusioni che non fanno che impedire il raggiungimento della liberazione, come l'illusione dell' "io", di *svabhāva*, etc.), l'errore in altri termini non sta nel tentativo di formulare una metafisica, quanto piuttosto nel fatto che una dottrina viene trattata come assoluta, producendo attaccamento nella mente.

Dunque, quando Nāgārjuna vieta di fare della dottrina della vacuità una *dr̥ṣṭi*., non vieta di farne una metafisica (di fatto essa è tale se si segue l'idea che il rifiuto di *svabhāva* da parte di Nāgārjuna poggia sulla definizione della realtà come impermanente e co-prodotta), quanto piuttosto vieta di farla diventare un'opinione fine a se stessa e foriera di attaccamento: egli esorta a ricordarsi come il fine di questa dottrina non è teorico ma pratico, e che di essa bisogna servirsi come di uno strumento.

Afferrare la dottrina della vacuità è dunque qualcosa di molto pericoloso, proprio come afferrare un serpente: molti sono i benefici che si possono trarre se il serpente viene catturato nel modo opportuno, fatale il danno che si riceve se esso viene preso per il verso sbagliato, rischiando di essere avvelenati. Allo stesso modo la dottrina della vacuità: se da un lato può portare grandi benefici (liberando la mente dalle illusioni che la ottenebrano e le impediscono di attingere la liberazione), dall'altro essa, se presa per il verso sbagliato, cioè come assoluto dogmatico, può essere nociva (producendo attaccamento e allontanando dal fine per cui è stata esposta).

Bibliografia

Testi canonici del Buddhismo (traduzioni):

- *La rivelazione del Buddha: I testi Antichi*, a cura di R. Gnoli, tr. C. Cocuzza, F. Sferra, Mondadori, Milano, 2001.

- *La rivelazione del Buddha: Il Grande Veicolo*, a cura di R. Gnoli, tr. C. Cocuzza, F. Sferra, Mondadori, Milano, 2004.

Opere di Nāgārjuna (traduzioni):

- Garfield, J. L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press, New York, 1995.

- Westerhoff, Jan, *The Dispeller of Disputes. Nāgārjuna Vīgrahavyāvartanī*, Oxford University Press, New York, 2010.

- Gnoli, R., *Le Quattro Laudi (Catuḥstava)*, in *Le Stanze del Cammino di Mezzo*, Boringhieri, 1979.

Studi su Nāgārjuna:

- Burton, David, *Language and Reality in Buddhism: the Case of Moderate Linguistic Optimism*, in Chakraborty, N. (ed.), *The Philosophy of Language and Communication: An Antology*, Rabindra Baharati University Press, Calcutta, 2014

- Crittenden, C., *Everyday Reality as Fiction: A Mādhyamaka Interpretation*, "Journal of Indian Philosophy", Vol.9, No.24, 1981, pp. 323-333.

- Crittenden, C., *Unreality: the metaphysics of fictional objects*, Cornell University Press, London, 1991.

- D'Amato, M., *Buddhist Fictionalism*, "Sophia", Vol. 52, No.3, 2013, pp.409-424.

- Ferraro, Giuseppe, *A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths*, "Journal of Indian Philosophy", Vol. 41, No.2, 2013, pp. 195-219.

- Ferraro, Giuseppe, *Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine*, Journal of Indian Philosophy, Vol. 41., No. 5, 2013, pp. 563-590.

- Ferraro, Giuseppe, *Grasping Snakes and Touching Elephants: A rejoinder to Garfield and Siderits*, "Journal of Indian Philosophy", Vol.42, No.4, 2014, pp. 451-462.

- Ferraro, Giuseppe, *Realistic-Antimetaphysical Reading Vs "Any" Nihilistic Interpretation of Madhyamaka*, "Journal of Indian Philosophy", Vol. 45, No.1, 2017, pp.73-98.

- Garfield, J. L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press, New York, 1995.

- Garfield, J. L., *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?*, "Philosophy East and West", Vol. 44, No. 2, 1994, pp. 219-250.

- Garfield, J. L., *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2002

- Garfield, J. L., *Reductionism and fictionalism: comments on Siderit's Personal identity and Buddhist philosophy*, "APA Newsletters", Vol. 6, No. 1, 2006.

- Garfield, J. L., and Graham Priest, *Nāgārjuna and the Limits of Thought*, "Philosophy East and West", Vol. 53, No. 1, 2003, pp. 1-21.

- Garfield, J. L., Yasuo Deguchi and Graham Priest, *The Way of the Dialetheist: Contradictions in Buddhism*, "Philosophy East and West", Vol. 58., No.3, 2008, pp. 395-402.
- Garfield, J. L., and Mark Siderits, *Defending the Semantic Interpretation: A Reply to Ferraro*, "Journal of Indian Philosophy", Vol. 41, No.6, 2013, pp.655-664.
- Garfield, J. L., Yasuo Deguchi and Graham Priest, *Two Plus One Equals One: A Response to Brook Ziporyn*, "Philosophy East and West", Vol.63, No.3, 2013, pp.353-358.
- Garfield, J. L., Yasuo Deguchi and Graham Priest, *The Contradictions Are True – And It's not Out of This World! A response to Takashi Yagisawa*, "Philosophy East and West", Vol.63, No.3, 2013, pp.370-372.
- Garfield, J. L., Yasuo Deguchi and Graham Priest, *Does a Table Have Buddha-Nature? A Momento of Yes and No. Answer! But Not in Words or Signs! A Response to Mark Siderits*, "Philosophy East and West", Vol.63, No.3, 2013, pp.387-398.
- Garfield, J. L., Yasuo Deguchi and Graham Priest, *Those Concepts Proliferate Everywhere: A response to Constance Kassor*, "Philosophy East and West", Vol.63, No.3, 2013, pp.411-416.
- Garfield, J. L., Yasuo Deguchi and Graham Priest, *How We Think Mādhyamaka Think: A esponse to Tom Tillemans*, "Philosophy East and West", Vol.63, No.3, 2013. pp.426-435.
- Ilida, Shotaro, *The Nature of Saṃvṛti and the Realationship of Paramārtha to it in Svātantrīka-Mādhyamaka*, in Sprung, M., *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, pp. 64-77.
- Lewis, D., *Conventions: A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969.
- Magno, Emanuela, *Nāgārjuna: logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano, 2012.

- Matilal, Bimal Krishna, *A critique of the Mādhyamaka Position*, in Sprung, M., *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, pp. 54-63.
- Murti, T. R. V., *Samvṛti and Paramārtha in Mādhyamaka and Advaita Vedānta*, in Sprung, M., *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, pp. 9-26.
- Rahula, Walpola, *L'insegnamento del Buddha*, Adelphi, Milano, 2019.
- Ruegg, D. S., *The uses of the four positions of the catuṣkoṭi and the problem of the description of Reality in Mahāyāna Buddhism*, "Journal of Indian Philosophy", Vol.5, No.1, 1977, pp. 1-71.
- Spreng, Frederick J., *The Significance of Pratīyasamutpāda for Understanding the Relationship between Samvṛti and Paramārtha Satya in Nāgārjuna*, in Sprung, M., *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, pp. 27-39.
- Sprung, Mervyn, *The Mādhyamaka Doctrine of Two Truths as a Metaphysic*, in Sprung, M., *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, pp. 40-53.
- Tola F., Dragonetti C., *Nāgārjuna's Conception of "Voidness" (śūnyata)*, in "Journal of Indian Philosophy", Vol.9, No.3, 1981.
- Walser, J., *Nāgārjuna in Context*, Columbia University Press, New York Chichester, West Sussex, 2005.
- Warder, A.K., *The Concept of a Concept*, "Journal of Indian Philosophy", Vol. 1, No. 2, 1971, pp. 181-196.
- Warder, A. K., *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, in Sprung, M., *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, pp. 78-88.

- Westerhoff, Jan, *Nagarjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009

- Westerhoff, Jan, *The merely conventional existence of the world*, in *The Cowherds, Moonshadows: Conventional truth in Buddhist philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 189-212.

- Westerhoff, Jan, *On the nihilistic interpretation of Madhyamaka*, *Journal of Indian Philosophy*, April 2016, Vol. 44 No. 2, 2016, pp. 337-376.

- Westerhoff, Jan, *Nagarjuna and the philosophy of language*, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 47 No. 4, 2019, pp. 779-793.

- Westerhoff, Jan, *Some remarks on a problem in Madhyamaka philosophy of language*, in *Ratio*, Vol. 31, Issue 4, 2018, pp. 415-423.

- Westerhoff, Jan, An Argument for Ontological Nihilism, *Inquiry*, DOI, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2021.1934268>.

- Williams, Paul, *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, "Journal of Indian Philosophy", Vol.8, No.1, 198, pp. 1-45.

- Williams, Paul, *On the Abidharma Ontology*, "Journal of Indian Philosophy", Vol. 9, No. 3, 1981, pp.227-257.

- Williams, Paul, *Il Buddhismo Mahayana: la sapienza e la compassione*, Ubaldini, Roma, 1990.