

LA NATURA DEL FONDAMENTO NELLA FILOSOFIA INDIANA CLASSICA UN DIBATTITO EPISTEMOLOGICO TRA BUDDHISMO E BRAHMANESIMO

di Giacomo Foglietta

Abstract

This article would like to highlight the paradox inherent in the very concept of foundation, briefly proposing a comparison between some philosophical schools of India of the classical period. Hoping that exploring a philosophical tradition different from the Western one can help to better understand how the latter deals with the same problem. At the very moment in which philosophy lays a foundation it is forced to deal with the explosion of this concept in two directions: the first is the path of total deconstruction, which reduces the foundation to human narration or, in the extreme, to pure illusion; the second way, on the other hand, is that of total magnification, which gives to the narrative of the foundation an original reality with respect to the human production of the narrative itself.

1. *Dharma, svabhāva e svalakṣaṇa*

All'interno del buddhismo delle origini il termine sanscrito *dharma* assume ben presto un significato specifico che riguarda la sfera mentale. Con *dharma*, nei testi canonici, si intendono sia le caratteristiche dei vari stadi meditativi sia, per estensione, gli stati mentali: percezioni, sensazioni, pensieri, ricordi, stati di coscienza, ecc. Nel contesto buddhista di questo primo periodo, dove l'esistenza viene intesa come il risultato di ciò che pensiamo e di come lo pensiamo, la nozione di *dharma* indica perciò la rappresentazione dell'intero mondo circostante così come lo incontriamo nella percezione e lo consapevolizziamo in quanto fenomeno di coscienza. Nella fase successiva del buddhismo, quando inizia a manifestarsi anche un interesse speculativo, il termine *dharma* passerà a indicare l'intera dinamica percettiva in termini di eventi psico-fisici momentanei, includendo quindi anche la sfera materiale. Questo rappresenta già un'evoluzione rispetto all'insegnamento del Buddha, al quale interessava comprendere l'esistenza umana in quanto processo mentale dinamico tenuto insieme da precisi nessi causali (Shulman, 2007). Col passare del tempo e il formarsi delle scuole, all'interno della comunità buddhista emerge un interesse crescente per l'analisi e la categorizzazione dei *dharma*. Tale interesse culminerà nel progetto dell'*Abhidharma*¹, definizione che comprende quella parte del canone delle varie scuole in cui, appunto, si cerca di strutturare ogni tipo di fenomeno in un insieme coerente e onnicomprensivo. I *dharma* vengono visti, d'ora in avanti, come i costituenti ultimi di ogni fenomeno psico-fisico, non ulteriormente analizzabili. La scuola Theravāda, ad esempio, individua ottantuno possibili manifestazioni dei *dharma*, divisi in tre macrocategorie: coscienza dell'oggetto, stati mentali associati e sfera materiale. La percezione di un carro è il risultato di una combinazione di *dharma* differenti, dove compare sempre uno stato di coscienza "intenzionale". L'oggetto-carro, quindi, è una

¹ I-II sec. a. C.

costruzione scomponibile nei suoi costituenti ultimi, attraverso un processo di analisi della dinamica conoscitiva. È plausibile pensare che, rispetto all'insegnamento del Buddha, le scuole abhidharmiche abbiano avvertito la necessità innanzitutto di spiegare esaustivamente ciò che avveniva nella mente di ogni monaco, con lo scopo di indagare a fondo i progressi raggiunti grazie alla pratica meditativa. Tale obiettivo primario è sfociato nella costruzione di quella che Ronkin, ad esempio, considera una vera e propria teoria metafisica del mentale (Ronkin 2005, 49).

Un'ulteriore fase di elaborazione teorica sul concetto di *dharma* è quella dei commentari ai testi abhidharmici delle varie scuole. In questa fase assistiamo a un processo di reificazione dei *dharma*, cioè all'attribuzione di un'esistenza oggettiva a ogni singolo *dharma*, indicata dal termine *svabhāva*, traducibile in linea di massima come "esistenza intrinseca"². In particolare, è all'interno della scuola Sarvāstivāda che tale processo trova la formalizzazione più estrema. I Sarvāstivādin introducono alcune idee e terminologie che intendono definire analiticamente la natura dei *dharma*. Ogni fenomeno possiede innanzitutto un'esistenza primaria che lo identifica come il costituente primario di ogni esperienza, il limite ultimo dove termina l'analisi concettuale; e un'esistenza secondaria o concettuale che indica il fatto di essere un costrutto di costituenti ultimi, cioè di *dharma*. L'esistenza dei *dharma* è quindi primaria, mentre quella degli oggetti, delle persone e degli animali, ad esempio, è secondaria. Questa esistenza primaria dei *dharma* è proprio ciò che il termine *svabhāva* vuole sottolineare: ogni *dharma* viene identificato innanzitutto, in quanto esistente, come possessore di una "esistenza intrinseca" che lo individua a prescindere dallo spazio e dal tempo. Ogni *dharma*, poi, possiede le proprie caratteristiche specifiche (*svalakṣaṇa*), a seconda dell'appartenenza a una delle categorie suddette (coscienza, stati mentali, sfera materiale). Viene qui introdotta dai Sarvāstivādin un'importante distinzione, che diverrà fondamentale, tra *svabhāva* e *svalakṣaṇa*. In realtà si tratta di una forma velata di dualismo che non viene accettata da tutte le scuole. Ogni *dharma* possiede infatti due aspetti: il primo è il fatto di esistere come un unico evento momentaneo (*svabhāva*), il secondo è quello di essere un evento fenomenico, percettivo, di un tipo specifico, ad esempio un colore, un odore, una sensazione di gioia o dolore, ecc. Questo secondo aspetto "accidentale" è, appunto, *svalakṣaṇa* (Cox 2004, 574-578). La posizione Theravāda, invece, rappresenta piuttosto un approccio "convenzionalista" al problema dei *dharma*: quando quest'ultimi sono considerati nella loro mera esistenza, allora si parla di *svabhāva*, quando invece si considera la loro funzione, allora per definirli si usa *svalakṣaṇa*, ma si tratta di due prospettive sullo stesso oggetto (Williams 1981, 242-243). I Sarvāstivādin sembrano rimarcare maggiormente la dicotomia tra aspetto ontologico (*svabhāva*) e aspetto epistemologico (*svalakṣaṇa*), mentre i Theravādin sembrano rimanere più fedeli allo spirito dell'insegnamento originario, mettendo tra parentesi la domanda ontologica su *svabhāva*.

Ciò non ostante, nei commentari successivi alla prima fase abhidharmica – un esempio sono l'*Atthasālinī* e il *Visuddhimagga* di Buddhagosa (V secolo d. C.) – troviamo una forte tendenza a considerare i *dharma* come esistenti oggettivi in sé. Ronkin sostiene che da questo momento in poi *svabhāva* cominci a significare qualcosa come "essenza" dei *dharma* (Ronkin 2005, 118). Si tratta, in effetti, di un notevole allontanamento dalla posizione del Buddha, il quale, come abbiamo visto, usava il termine *dharma* per definire solamente gli eventi mentali. Ora, invece, anche attraverso l'introduzione della nozione di *svabhāva*, *dharma* passa a significare un esistente primario reale e, al contempo, un evento fenomenico che istanzia delle proprietà specifiche. Anche la relazione tra *dharma* e tempo

² Oppure: "modo proprio di essere" (Pelissero 2021, 425), "identità di natura" (Magno 2012, 169-170).

diventa molto importante in questo periodo. *Svabhāva* comincia a indicare il momento in cui un *dharma* esprime la propria efficienza causale, che equivale a esistere nel presente per poi scomparire. La teoria dell'impermanenza assume un nuovo significato: per un *dharma* essere impermanente vuol dire nascere dal nulla, manifestarsi e poi estinguersi. Ma c'è un momento in cui esiste oggettivamente, perché *svabhāva* si manifesta come presente.

2. Fondazionalismo

Veniamo ora ad occuparci di una corrente buddhista successiva di alcuni secoli all'*Abhidharma*, che fa riferimento alle opere dei due grandi maestri Dignāga e Dharmakīrti³ (VI-VII sec. d. C.). Tale scuola viene normalmente detta dei "logici", perché si prefigge di analizzare i presupposti logici del linguaggio. Per fare ciò la scuola dei logici deve però occuparsi innanzitutto dell'origine del processo di conoscenza, e solo successivamente delle sue forme e delle sue espressioni verbali. In altri termini, deve rivolgere il proprio interesse innanzitutto al processo percettivo, poi all'inferenza e infine al sillogismo. Si tratta di una vera e propria gnoseologia, che prende avvio dalla disamina dell'origine primaria della nostra conoscenza del mondo; quindi, si sposta sull'analisi della mente in quanto sorgente delle strutture della conoscenza, per arrivare all'analisi logica della piena espressione linguistica del processo di conoscenza. Noi qui ci occuperemo soltanto del primo passaggio, cioè della fase "epistemologica" del processo conoscitivo. Ci occuperemo, quindi, del modo in cui la scuola dei logici descrive la possibilità dell'esperienza del mondo e di come, nel mentre, tenta di giustificare una "fondazione" solida di tale esperienza su presupposti che garantiscano la certezza della conoscenza. Useremo quindi per questa scuola il termine "fondazionalismo", che ci sembra maggiormente adeguato alla materia che andremo a trattare (Arnold 2008, 15; Westerhoff 2018, 217-235).

La scuola fondazionalista rappresenta, in un certo senso, il culmine del progetto filosofico dell'*Abhidharma*. Secondo i fondazionalisti, infatti, noi percepiamo soltanto i dati sensibili particolari, cioè i *dharma*. Gli oggetti, al contrario, sono il frutto di una costruzione concettuale e, pertanto, non li percepiamo bensì li conosciamo attraverso un'inferenza logica. Come tali, possiamo dire che gli oggetti sono il risultato di una sorta di "finzione". Dignāga usa l'esempio dell'incendio sulla collina per introdurre questi ragionamenti. C'è un incendio sulla collina, un osservatore vede l'incendio direttamente trovandosi anch'egli sulla collina, un altro osservatore, più lontano, vede soltanto il fumo alzarsi dalla collina e deduce che c'è un incendio. Secondo Dignāga i due osservatori non stanno percependo lo stesso fuoco. Soltanto quello che vede il fuoco direttamente vede il fuoco reale, mentre l'altro deve figurarsi un fuoco "in generale". Soltanto il primo osservatore può quindi dire di avere un'esperienza veritiera dell'incendio. La prima è una conoscenza "diretta", la seconda è "indiretta". Per Dignāga soltanto la prima è una conoscenza certa, perché la seconda chiama in causa la concettualizzazione e, quindi, la finzione. Secondo i fondazionalisti la percezione sensibile è certa proprio perché è incontaminata da qualsiasi tipo di costruzione concettuale: quello che chiamiamo percezione ci mette in contatto diretto con il mondo e, di conseguenza, quello che chiamiamo concetto non è percezione. Per conoscenza si intende infatti quel primissimo istante di percezione che ci porta in presenza dell'oggetto. Tale istante è seguito dalla funzione unificante dell'intelletto che costruisce l'immagine dell'oggetto, ma questa operazione non ha più a che fare con ciò che

³ L'opera di Dignāga a cui faremo riferimento è *Pramāṇasamuccaya*: "Compendio dei mezzi di conoscenza validi"; Quella di Dharmakīrti è il "commentario" (*Pramāṇavārttika*) all'opera del maestro.

i fondazionalisti chiamano percezione, essendo un prodotto della mente, dell'immaginazione. Come dicevamo, infatti, i fondazionalisti si collocano pienamente nel solco della filosofia abhidharmica, e quindi anche per loro il criterio ultimo di realtà è l'efficienza causale, la capacità di produrre un effetto. Tutto ciò che produce un effetto può dirsi reale, innanzitutto il dato sensibile immediato che costituisce il primo istante cognitivo. Un altro criterio per definire non reale l'aspetto concettuale della conoscenza sarà allora proprio il fatto che i concetti non possiedono efficienza causale, nel senso che non producono un effetto sensibile. Ogni cognizione è composta, quindi, da un nucleo di percezione certa e immediata e da un'immagine costruita dall'intelletto, ovvero da una parte sensibile e da una intelligibile (Siderits 2007, 208-230; Arnold 2008, 11-56; Dreyfus 1997, 296-298).

Quello che i fondazionalisti cercano di fare attraverso la loro teoria della conoscenza è di spiegare il livello intenzionale nei termini di un livello finale di descrizione che sia essenzialmente non intenzionale e non semantico. Secondo i fondazionalisti, infatti, soltanto la percezione e l'inferenza possiedono lo status di mezzi di conoscenza valida, e tutti gli altri mezzi di conoscenza riconosciuti come validi dalle altre scuole filosofiche indiane sono riducibili a una delle due alternative. I rappresentanti delle scuole brahmaniche sostenevano invece che il conoscere implica sempre un elemento linguistico, e che la conoscenza discorsiva, in particolare quella delle scritture sacre tradizionali, costituisce il primo e più importante mezzo di conoscenza, proprio perché possiede una sua autonomia rispetto alla conoscenza empirica, la quale è invece suscettibile di essere falsificata. A questa idea i fondazionalisti replicavano che il linguaggio è riconducibile interamente all'inferenza, e dunque che la conoscenza discorsiva, non avendo nulla a che fare con la conoscenza empirica, di fatto non è fondabile su basi certe. Ciò, come vedremo, implicherà un acceso dibattito sulla natura e la validità dei mezzi di conoscenza (Matilal 1986, 309-354).

Dharmakīrti tenterà con grande acume speculativo di rendere la teoria fondazionalista meno problematica, ragionando su una possibile connessione tra percezione e linguaggio. Quello che serve a Dharmakīrti è un elemento che sia descrivibile causalmente come un elemento sensibile e che, al contempo, possieda un livello di contenuto assimilabile a quello del concetto. Egli introduce quindi una distinzione tra i concetti in quanto eventi mentali e il contenuto di tali concetti. Secondo Dharmakīrti l'elemento che possiede entrambe queste caratteristiche è l'idea o rappresentazione mentale. La rappresentazione mentale è il nesso tra livello percettivo e livello concettuale: essa può essere pensata come contenuto intenzionale, dal momento che "significa" o "rappresenta" qualcosa, e al tempo stesso è un evento mentale unico e particolare prodotto dalla percezione sensibile. La rappresentazione mentale, infatti, si trova in rapporto causale di uno a uno con un oggetto reale, essendo anch'essa un oggetto mentale reale che va distinto dal proprio contenuto semantico. Per Dharmakīrti, quindi, rappresentazione mentale significa di fatto qualsiasi tipo di evento mentale unico, a prescindere dal contenuto concettuale di tale evento. Egli sostiene, di conseguenza, una teoria del significato che distingue tra forma e contenuto del pensiero. La forma è un evento mentale "oggettivo", cioè uguale per tutti, il contenuto invece è diverso da individuo a individuo. Il significato si fonda però sull'efficacia causale della rappresentazione mentale. In questa teoria le "ragioni" del parlante sono radicate non in un contesto di regole condivise, bensì nella conformazione di un evento causale che chiamiamo rappresentazione mentale. Tale evento causale è oggettivo nella forma ma si manifesta soltanto soggettivamente. Per Dharmakīrti, il linguaggio, insomma, è qualcosa di esclusivamente interno al soggetto o, per dirla altrimenti, il carattere conscio della conoscenza è comprensibile semplicemente in termini di proprietà intrinseche alla conoscenza stessa. L'antefatto a una simile concezione del linguaggio è da ricercarsi nel

retroterra Sautrāntika, la scuola abhidharmica a cui appartengono i fondazionalisti. Anche secondo i Sautrāntika, infatti, la conoscenza si dà come rappresentazione mentale, ma tale rappresentazione è il prodotto dell'azione causale dei *dharm*a fisici. L'immagine mentale rappresenta ed è in connessione causale con un evento fisico di natura puntuale. Esiste quindi il dominio dei *dharm*a che si riflette, per così dire, in quello soggettivo. In parole povere, per i Sautrāntika l'esistenza del mondo esterno non è in discussione (Williams 2002, 115-118, Westerhoff 2018, 81-83). Dharmakīrti parte da questa visione dell'esperienza per operare un'evoluzione in senso idealistico. Egli si muove infatti chiaramente verso l'eliminazione dell'elemento "esterno" della conoscenza quando afferma che l'esperienza ha a che fare esclusivamente con rappresentazioni mentali⁴. Ciò implica una conseguenza molto importante: ogni rappresentazione mentale è anche, al contempo, conoscenza di sé stessa. Ogni rappresentazione è conoscenza oggettiva in quanto rappresentazione e anche conoscenza di essere tale rappresentazione. La dinamica soggetto-oggetto è qualcosa di interamente "interno" alla rappresentazione mentale, una sorta di polarizzazione. Ogni conoscenza, ogni fenomeno mentale, per i fondazionalisti è autoconsapevole, e non vi è necessità di utilizzare un "centro di monitoraggio" dell'esperienza che ne certifichi l'autoconsapevolezza. Il semplice manifestarsi di qualsiasi rappresentazione mentale, dalla più elementare alla più complessa, ogni elemento concettuale, ogni volizione, ogni schema logico, ecc, è anche al contempo autocoscienza di essere "quella rappresentazione mentale". I fondazionalisti sostengono quindi una sorta di intuizione intellettuale, cioè un'intuizione che, al contrario di quella sensibile, si volge esclusivamente alle rappresentazioni mentali. L'aspetto rilevante di questo approccio è che tale intuizione non proviene da un elemento estraneo alle rappresentazioni, ma è parte delle rappresentazioni stesse (Arnold, 2012, 158-198; Dreyfus 1997, 336-353).

3. La critica "interna" ai fondazionalisti

La posizione fondazionalista sarà oggetto di una critica molto seria da parte di Candrakīrti (VII sec. d. C.), il maggiore rappresentante della scuola buddhista del vuoto dopo il suo fondatore Nāgārjuna (II sec. d. C.). Quest'ultimo aveva già mosso un poderoso attacco alla nozione abhidharmica di *svabhāva*, poiché la considerava lesiva dell'insegnamento del Buddha riguardo l'impermanenza e l'inesistenza di un'essenza nei fenomeni. Il Buddha, infatti, aveva insegnato il non attaccamento verso ogni forma di entità, dal momento che queste ultime, essendo impermanenti, conducono alla disillusione, la quale a sua volta produce dolore. Secondo Nāgārjuna *svabhāva* non faceva eccezione, essendo una forma di reificazione dei *dharm*a suscettibile di essere intesa in senso ontologico (Magno 2012, 169-174; Garfield 1995, 220-224). Alcuni secoli dopo, Candrakīrti avverte lo stesso pericolo nei confronti del tentativo dei fondazionalisti di dimostrare che la conoscenza possa avere una base empirica incontestabile. Nel primo capitolo della sua opera *Prasannapadā*⁵, Candrakīrti inscena un dibattito con un avversario che sostiene chiaramente le posizioni di Dignāga. La discussione ruota intorno al primo verso delle "Strofe sulla di mezzo" di Nāgārjuna, dove si sostiene che alcuna cosa nata da sé stessa, da altro, da entrambi o senza causa, possa esistere⁶. Nemmeno i *dharm*a, quindi, possiedono *svabhāva*, un'esistenza

⁴ Questo perché Dharmakīrti si ritiene rappresentante anche della scuola idealista della "sola coscienza" (Westerhoff 2018, 154-161).

⁵ "Parole chiare", si tratta di un commento alle "Strofe sulla via di mezzo" di Nāgārjuna.

⁶ Nāgārjuna intende questo: non è possibile attribuire un'esistenza a nulla, dal momento che l'idea di esistenza implica la nascita da qualcosa, cioè un'idea ingenua di causazione tra enti sostanziali. Quest'ultima

intrinseca. Di conseguenza, non possiamo dire nemmeno che per un *dharma* esistere significa causare ed essere causato, perché la dinamica causale implica entità sostanziali, seppur minimali, che nascano e muoiano. Attraverso l'attacco alla nozione di nesso causale, Nāgārjuna intendeva smontare l'idea che i *dharma* posseggano *svabhāva*.

Adesso la discussione si sposta sul piano epistemologico, con Dignāga che domanda all'avversario su quale mezzo di conoscenza valido si basa la sua paradossale affermazione che *svabhāva* – l'unica conoscenza certa secondo i fondazionalisti – non possa esistere. Emerge qui l'argomento principale della contesa: l'idea fondazionalista che qualsiasi credenza debba essere validata da una conoscenza affidabile, compresa la credenza che *svabhāva* non esista; e la replica vuotista che, invece, la propria posizione non necessita di essere giustificata epistemicamente, semplicemente perché l'affermazione che tutto è vuoto, cioè privo di *svabhāva*, non costituisce una tesi da verificare, bensì la verità a priori che rende possibile l'applicazione di qualsiasi ragionamento epistemico. Secondo Candrakīrti, infatti, se la scuola del vuoto stesse proponendo una qualche forma di certezza empiricamente verificabile, allora avrebbe senso parlare di mezzi di conoscenza e anche di dubbi riguardo la loro validità. Ma quale dubbio si può sollevare nei confronti di chi afferma che non esiste alcuna procedura epistemica di accertamento, dal momento che l'oggetto di conoscenza in questione, *svabhāva*, è privo di esistenza intrinseca, e quindi inconoscibile? Candrakīrti naturalmente, come Nāgārjuna aveva fatto prima di lui, vuole ricondurre l'interlocutore a considerare il significato autentico dell'insegnamento del Buddha sulla natura insostanziale dei fenomeni. L'unica evidenza è infatti il processo continuo, senza inizio né fine, di nascita ed estinzione dei *dharma*, cioè l'interdipendenza causale di tutti i fenomeni. Ma proprio questa verità originaria, scoperta dal Buddha grazie alla meditazione, è ciò che la scuola del vuoto chiama "vacuità". La natura del reale è la vacuità di tutti i fenomeni, *dharma* compresi⁷. Questa è l'unica certezza originaria che Candrakīrti riconosce, una certezza che però non si basa su mezzi di conoscenza, perché questi ultimi hanno senso soltanto all'interno della visione del mondo che il buddhismo vuole smantellare: un mondo di soggetti sostanziali che conoscono oggetti sostanziali.

Candrakīrti non si accontenta però soltanto di rispondere a Dignāga, ma passa all'attacco a sua volta, andando a esaminare l'idea fondazionalista che la percezione sia l'unica fonte certa di conoscenza, perché si esercita sull'unica forma di oggetto conoscibile empiricamente: i *dharma*, che Dignāga definisce con il termine abhidharmico *svalakṣaṇa*, per evidenziarne la valenza epistemica di "eventi percettivi", "portatori di caratteristiche sensibili", "qualia"⁸. Candrakīrti prende di mira proprio l'uso che Dignāga fa del termine *svalakṣaṇa* come denotante un oggetto di conoscenza. Per i fondazionalisti, *svalakṣaṇa* indica un evento percettivo unico e semplice, non ulteriormente analizzabile; potremmo dire: l'unità minima di conoscenza diretta. Tuttavia, fa notare Candrakīrti, perché qualcosa sia caratterizzabile è necessario che esista un sostrato caratterizzato. Secondo l'uso comune del linguaggio, infatti, il termine *svalakṣaṇa* esprime questa relazione tra l'oggetto caratterizzato (*lakṣya*) e le sue caratteristiche (*lakṣaṇa*). Se questo è vero, però, *svalakṣaṇa* non denota un oggetto semplice come sostiene Dignāga, bensì una relazione tra un sostrato e le sue qualità. Ciò implica che vi sia un oggetto di conoscenza ulteriore, il sostrato; ma

risulta insostenibile se esaminata dal punto di vista della scuola del vuoto, che pensa invece l'interrelazione come insostanziale. Tale natura prodotta e condizionata di tutti i fenomeni è detta "vacuità" dei fenomeni stessi, ed è la loro natura ultima.

⁷ Per una sintesi dei vari significati del concetto di "vacuità" all'interno della scuola del vuoto, con particolare attenzione a Nāgārjuna e Candrakīrti, vedi (Pelissero 2021, 419-423; Magno 2012, 68-91).

⁸ Una traduzione letterale del composto *sva-lakṣaṇa* potrebbe essere "carattere proprio" dei *dharma* (Pelissero 2021, 427-428).

ciò viola l'assunto teorico principale dei fondazionalisti che esistano soltanto due tipi di oggetti di conoscenza: quelli empirici e quelli concettuali. Dignāga, evidentemente, comprende diversamente il senso di *svalakṣaṇa*. Secondo lui il linguaggio comune presenta esempi in cui qualità e oggetto qualificato sono la stessa cosa, come nell'espressione "la resistenza è una qualità della terra", e la relazione è soltanto apparente. In realtà esiste soltanto un referente: la terra-in-quanto-resistenza, perché la terra è già riducibile, di per sé, alla qualità della resistenza. *Svalakṣaṇa*, in questa lettura, risulta effettivamente come un oggetto di conoscenza semplice (Siderits 1981, 8-29). Il punto dolente di questa interpretazione è però, secondo Candrakīrti, il fatto che i fondazionalisti abbiano precedentemente definito la percezione come una facoltà rigorosamente non concettuale. Ora però, per salvarsi dal problema del dualismo tra qualità e oggetto qualificato, sono costretti a ripiegare sul versante delle qualità, facendone l'unico oggetto di conoscenza. Ma, allora, nota Candrakīrti, cosa sono tali qualità se non delle "caratteristiche che definiscono un oggetto"? In altre parole, Dignāga non sta forse ammettendo che le cose si danno sempre e invariabilmente sotto qualche tipo di descrizione, cioè di giudizio? E il giudizio non è quel tipo di conoscenza di second'ordine che i fondazionalisti ritengono illusoria perché non è conoscenza empirica? Candrakīrti, da buon vuotista, rimane fedele a una visione del linguaggio come strumento pragmatico di descrizione del mondo al livello convenzionale della vita quotidiana, sostenendo appunto che l'uomo della strada è abituato a considerare le cose come un costrutto composto da un sostrato e dalle loro qualità. Non è possibile quindi parlare di qualcosa senza qualificarla. Ma questa visione, che ovviamente va superata in favore della comprensione che la realtà è vuota sia di sostrato che di qualità, è l'unico livello di descrizione del reale che la scuola del vuoto ammette, cioè quello del senso comune. Non esiste, pertanto, una conoscenza certa, pura, immune dal giudizio, al di là del senso comune, che sfugga alla mannaia del vuoto (Siderits 1981, 30-35; Williams 1980, 6-15). I fondazionalisti, al contrario, tentavano di fondare le nostre convenzioni su un livello di realtà, per così dire, sottostante ed elementare, che potesse definirsi precedente all'indagine razionale. Per i vuotisti, tuttavia, tale tentativo era in contraddizione con l'insegnamento del buddhismo originario, secondo il quale non esiste un livello di spiegazione sottostante alla descrizione convenzionale della realtà. Ciò equivale a dire che la realtà è prodotta e condizionata, impermanente e priva di sé, ma proprio per questo non abbiamo altra alternativa che descriverla in modo convenzionale o non descriverla affatto. E ciò, nella prospettiva vuotista, equivale ulteriormente a dire che non esiste una fondazione delle nostre convenzioni, dal momento che la vacuità non è una teoria su cui fondare alcunché, essendo anch'essa, come tutte le definizioni, vuota a sua volta (Huntington 1992, 60-67; Garfield 1995, 293-321).

4. La critica "esterna" ai fondazionalisti

La critica "esterna" ai fondazionalisti proviene da una scuola filosofica denominata Mīmāṃsā, le cui origini si possono ricondurre alle scuole di esegesi vedica, cioè allo studio sulla corretta interpretazione delle prescrizioni rituali contenute nei *Veda*⁹. I problemi di gnoseologia e filosofia del linguaggio di cui si occupa la Mīmāṃsā emergono come portato di una riflessione preliminare sullo statuto conoscitivo da attribuire agli enunciati vedici. Detto altrimenti, si tratta di capire se le affermazioni contenute nei *Veda*, e quindi la parola vedica in generale, possano essere ritenute una fonte di conoscenza valida al pari della

⁹ Per una sintetica esposizione della Mīmāṃsā come sistema filosofico vedi (Freschi 2018, 148-156; Sferra 2018, 25-40).

percezione e delle altre fonti di conoscenza. L'obiezione principale che le scuole filosofiche indiane muovono a tale proposta è incentrata sul fatto che, a differenza della testimonianza verbale, la parola vedica non proviene da alcun parlante, e quindi l'affidabilità della sua fonte non può essere verificata. La Mīmāṃsā risponde a tale critica innanzitutto facendo notare che la parola vedica non contiene verità relative a oggetti sensibili, e quindi che la sua veridicità è certa, dal momento che non può essere invalidata con la stessa procedura riservata alle verità di ordine sensoriale. In secondo luogo, la Mīmāṃsā muove a sua volta una critica all'idea che sia possibile stabilire con certezza l'affidabilità di un testimone, dal momento che la conoscenza valida basata sull'esperienza e sulla testimonianza verbale non può essere provata come oggettivamente vera, al massimo può essere provata come non falsa (Taber 1992, 204-206; Freschi 2018, 150-152; Sferra 2018, 25-28).

A partire da queste premesse, la Mīmāṃsā elabora un argomento sulla validità "intrinseca" della conoscenza che, come vedremo, sarà usato per criticare la teoria fondazionalista della esclusiva certezza sensoriale. Per la Mīmāṃsā, insomma, la certezza del dato sensibile è un mito che va sfatato, se si vuole trovare un criterio adeguato a giudicare la validità della conoscenza. Una simile posizione non riguarda soltanto la parola vedica ma viene estesa al linguaggio in quanto tale. Nella sua opera di commento¹⁰ ai *Mīmāṃsāsūtra* di Jaimini (I sec. d. C.), Kumārila enuncia il principio che guida l'epistemologia Mīmāṃsā: ogni forma di conoscenza si presenta inizialmente come vera, e resta vera fino a che non viene smentita. Se tale disconferma non si presenta, abbiamo ragione di credere che l'impressione di validità iniziale rifletta un fatto reale. Questo significa (come chiarisce il commentatore del X sec. Pārthasārathi) che ogni conoscenza possiede una validità "intrinseca" che percepiamo come un'impressione immediata di verità. In altre parole, ogni determinazione dell'oggetto di conoscenza contiene la consapevolezza della sua verità, e dunque ogni atto conoscitivo implica la consapevolezza di essere una conoscenza valida. Se, infatti, ogni cognizione non possedesse il senso della propria verità, vi sarebbe bisogno di validarla "estrinsecamente" per mezzo di una seconda cognizione, e così via, conducendo a un regressus ad infinitum. Kumārila sostiene che soltanto questa teoria è in grado di confermare la verità dei *Veda*, dal momento che la verità degli enunciati vedici, come qualsiasi altra forma di conoscenza, è auto evidente; ma, a differenza di tutte le altre forme di conoscenza, non si darà mai un caso in cui verrà smentita da una conoscenza che la disconfermi, non essendo possibile che qualcuno provi con mezzi empirici l'inefficacia del rituale vedico (Arnold 2008, 59-63). Taber sostiene che la posizione Mīmāṃsā implica, in fin dei conti, l'adesione a una filosofia realista del senso comune, dove: "innocente fino a prova contraria" sintetizza la teoria della conoscenza e: "what you think is what you get" la metafisica (Taber 1992, 221).

La percezione, quindi, non è in grado di conoscere ed eventualmente di confermare o smentire le verità vediche. Gli insegnamenti degli altri maestri, in particolare quelli del Buddha, sono invece verità sorte dall'impiego dei mezzi di conoscenza umani, poiché la testimonianza verbale si basa sulla percezione. Di conseguenza, l'insegnamento del Buddha non solo non è in grado di smentire le verità vediche, ma può anche essere smentito sua volta. Sono queste le premesse che portano Kumārila a dibattere con i fondazionalisti sulla natura concettuale o meno della percezione. L'intento principale di Kumārila è dimostrare che la conoscenza non deve basarsi *esclusivamente* sulla percezione per essere valida (come invece sostengono i fondazionalisti). Se così fosse, infatti, i fondazionalisti avrebbero ragione nel sostenere che le verità vediche non sono verità certe, dal momento che solo la percezione è conoscenza certa. Se invece, come sostiene

¹⁰ *Ślokaṅgīkā*: "Commento (all'opera di Jaimini) in versi" (VII sec. d. C.).

Kumārila, ogni tipologia di conoscenza – sensoriale, verbale, logica – possiede una validità intrinseca, allora il trabocchetto posto dai fondazionalisti risulta automaticamente inefficace. Tale teoria quindi, tangenzialmente al suo intento principale, pone una seria sfida all’idea fondazionalista che la conoscenza di ordine concettuale non sia conoscenza valida, minacciando di far crollare le fondamenta di tutto l’edificio epistemologico di Dignāga e Dharmakīrti. Secondo Kumārila, infatti, la conoscenza è sempre anche concettuale, discorsiva; altrimenti non è conoscenza piena e reale dell’oggetto. Gli oggetti di percezione sono esattamente come si presentano “a prima vista” alla cognizione nelle loro varie forme e sfaccettature. Non sono dei costrutti concettuali illusori fondati su dati sensoriali unici e particolari (Arnold 2008, 65-71).

In *Ślokavārttika*, come da consuetudine, Kumārila riporta le critiche di Dignāga¹¹ per poi rispondere. Il dibattito prende avvio dalla disamina della dinamica dell’atto percettivo. Tutta la querelle ruota intorno alla possibilità o meno che la percezione nasca dal contatto diretto dei sensi con l’oggetto. Dignāga nega tale possibilità e porta alcune argomentazioni in favore della propria posizione. I fondazionalisti, lo ricordiamo, si muovono all’interno di un contesto rappresentazionalista, e quindi non possono accettare una teoria realista della percezione. Kumārila affronta le critiche di Dignāga¹² per poi attaccare la teoria fondazionalista della percezione. L’idea che l’atto di conoscenza sia autoriflessivo è insostenibile logicamente: così come un’ascia non può tagliare sé stessa, allo stesso modo la rappresentazione non può essere al contempo agente e oggetto di un atto cognitivo. Se anche fosse possibile, resterebbe comunque il problema che la conoscenza di prim’ordine “conosco X” avrebbe bisogno di una conoscenza di second’ordine “so che “conosco X”” per divenire riflessiva, e così via, generando un regressus (Taber 2005, 17-21). Il senso di esplorare i dettagli tecnici delle reciproche teorie della percezione resta però quello di minare il nucleo concettuale dell’epistemologia dell’avversario. Se hanno ragione i fondazionalisti nel sostenere che la conoscenza concettuale non ha nulla a che fare con la conoscenza empirica, allora l’inferenza e la testimonianza verbale potrebbero in teoria essere mezzi atti a conoscere le verità vediche, le quali per l’appunto non possono essere conosciute empiricamente. Ma, come abbiamo visto, secondo Kumārila tale pericolo è scongiurato dal fatto che ogni forma di conoscenza si basa sulla percezione ma è sempre anche conoscenza discorsiva. Questo però significa, paradossalmente, che soltanto la conoscenza vedica è conoscenza concettuale auto evidente non basata sulla conoscenza empirica, e che nessuna forma di conoscenza discorsiva di natura ordinaria è un mezzo valido di conoscenza delle verità vediche. Se quindi Kumārila vuole prevalere, deve smontare l’assunto originario dei fondazionalisti, cioè il fatto che la percezione e la conoscenza discorsiva non abbiamo nulla a che fare. A questo punto entra in gioco la metafisica “what you think is what you get” della Mīmāṃsā, che si basa su alcune semplici premesse realiste. Innanzitutto, la difesa del senso comune: le proprietà degli oggetti sono reali, non siamo noi a sovrapporre i nostri giudizi agli oggetti, sono quest’ultimi a imporre a noi le loro caratteristiche. I concetti, quindi, non falsificano la realtà, ma anzi sono parte integrante della realtà. La percezione inizia sempre come un fatto empirico “semplice”, poi però l’atto cognitivo, la conoscenza, è sempre concettuale, perché amalgama percezione e giudizio (Secondo la Mīmāṃsā noi percepiamo i concetti universali, che pertanto sono reali come gli oggetti). Fulcro di questa gnoseologia è il sé nella sua valenza

¹¹ Kumārila era probabilmente coetaneo di Dharmakīrti e aveva probabilmente conosciuto le posizioni di Dignāga leggendo il suo allievo. Per questo in *Ślokavārttika* a volte vi è una sovrapposizione tra le posizioni originali di Dignāga e quelle di Dharmakīrti. Sovrapposizione che tuttavia ai nostri fini è trascurabile (Taber 2005, 1-15).

¹² Per motivi di spazio non entriamo nel dettaglio di questa parte del dibattito che non è così determinante ai fini della comprensione del suo senso generale.

“trascendentale” di sintesi e unificazione. Kumārila sostiene che possiamo tranquillamente dire che sia la mente a percepire, perché mette in comunicazione le facoltà sensoriali con il sé (Taber 2005, 24). Le varie forme di conoscenza concettuale sono quindi riconducibile alla conoscenza empirica, al contrario di quello che sostengono i fondazionalisti. Ma ciò implica che soltanto la conoscenza vedica sia conoscenza puramente non empirica e, al contempo, giustificata intrinsecamente come tutte le altre forme di conoscenza. Non può quindi essere smentita da nessuna conoscenza umana di ordine sensoriale, essendo vera da sempre¹³. Ecco perché la Mīmāṃsā rifiuta nettamente l’idea buddhista che il linguaggio possa fondarsi su qualcosa di non intenzionale come il puro dato sensibile. Questo perché, appunto, l’idea che esista una forma di percezione “pura”, cioè purificata dall’aspetto concettuale, è un mito che non trova riscontro nella nostra esperienza di parlanti. Di conseguenza il linguaggio non può essere spiegato facendo riferimento a qualcosa di mentale. Non tanto perché l’intenzionalità non sia un fenomeno che sperimentiamo soggettivamente, quanto perché per avere l’idea di significato il soggetto deve già disporre a priori e, quindi, l’intenzionalità non può ridursi a una forma di rappresentazione mentale o di contenuto mentale privato. La Mīmāṃsā difende rigidamente tale interpretazione del linguaggio perché crede che cedere sul linguaggio voglia dire cedere sulla difesa dello statuto originario dei *Veda*, cioè avallare l’idea che la Parola non abbia un’origine eterna che precede e fonda la creazione del mondo.

¹³ Uno dei presupposti teorici della Mīmāṃsā è l’eternità del linguaggio e della relazione tra parole e oggetti. Ciò vale innanzitutto per la parola vedica: «la validità della rivelazione vedica come mezzo di conoscenza di ciò che non è percepibile ai mezzi di conoscenza ordinari è fondata sull’assenza di un autore umano; ma l’assenza di un autore umano vale qui come assenza di un autore *tout court*, anche divino ed eterno. L’assenza di autorialità non riguarda, però, soltanto l’elaborazione dei contenuti, bensì la lingua stessa, la quale solo nella misura in cui non è opera di alcun autore può comunicare una conoscenza sempre valida, inconfutabile» (Sferra 2018, 33-34). Vedi anche Taber (in corso di stampa).

Riferimenti bibliografici

- Arnold, D. (2008). *Buddhist, Brahmins and Belief*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Arnold, D. (2012). *Brains, Buddhas, and Believing*. New York, NY: Columbia University Press.
- Cox, C. (2004). From Category To Ontology: The Changing Role Of *Dharma* In Sarvāstivāda Abhidharma. *Journal of Indian Philosophy*, 32, 543-597.
- Dreyfus, G. B. J. (1997). *Recognizing Relity. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany, NY: SUNY Press.
- Freschi, E. (2018). Mīmāṃsā. In P. Bilimoria (a cura di), *The Routledge History of Indian Philosophy*. London: Routledge.
- Garfield, J. (1995). *The Fundamental Wisdom of The Middle Way*. New York, NY-Oxford: Oxford University Press.
- Huntington, C. W. (1992). *The Emptiness of Emptiness*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Magno, E. (2012). *Nāgārjuna. Logica, dialettica, soteriologia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Matilal, B. K. (1986). *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Pelissero, A. (a cura di). (2021). *Dizionario di sanscrito per filosofi*. Brescia: Morcelliana.
- Ronkin, N. (2005). *Early Buddhist Metaphysics*. London-New York, NY: RoutledgeCurzon.
- Sferra, F. (2018). *Filosofie dell'India. Un'antologia di testi*. Roma: Carocci.
- Shulman, E. (2007). Early Meanings of Dependent-Origination. *Journal of Indian Philosophy*, 36, 297–317.
- Siderits, M. (1981). The Madhyamaka Critique of Epistemology II. *Journal of Indian Philosophy*, 9, 121-160.
- Siderits, M. (2007). *Buddhism as Philosophy*. Great Britain: Ashgate.
- Taber, J. (1992). What Did Kumāriḷa Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya?. *Journal of the American Oriental Society*, 112, 204-221.
- Taber, J. (2005). *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology*. New York, NY: RoutledgeCurzon.
- Taber, J. (in corso di stampa). Mīmāṃsā and the Eternality of Language. In M. Kapstein (a cura di), *The Columbia Guide to Classical Indian Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, P. (1980). Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka. *Journal of Indian Philosophy*, 8, 1-45.
- Williams, P. (1981). On the Abhidharma Ontology. *Journal of Indian Philosophy* 9, 227–257
- Williams, P. (2002). *Il Buddhismo dell'India*. Roma: Ubaldini.